

ENTRE ERRÂNCIAS: Derrida e Deleuze

Luã Sarcinelli Santos¹
Rafael Haddock-Lobo²

RESUMO: Este artigo investiga a proximidade filosófica que haveria entre os pensamentos de Derrida e Deleuze. Para tanto, nos servimos da declaração de Derrida sobre uma afinidade quase total nas teses entre os autores. No seu rastro, recorreremos às interpretações que cada um deles faz da filosofia de Nietzsche e do conceito de acontecimento para delimitarmos em que medida esta afinidade esbarra em uma diferença irreduzível no modo como os dois concebem o exercício filosófico. Se ambas podem ser chamadas de filosofias da diferença, é necessário compreender em que estranho sentido a desconstrução deve ser considerada mais próxima da filosofia de Deleuze do que de todas as outras pertencentes à mesma geração.

Palavras-chave: Derrida, Deleuze, desconstrução, acontecimento, Nietzsche.

ABSTRACT: This paper investigates the philosophical closeness that would exist between the thoughts of Derrida and Deleuze. To that end, we use Derrida's statement about an almost total affinity in the "theses" between the authors. In its wake, we turn to their interpretations of Nietzsche's philosophy and the concept of event in order to delineate the extent to which this affinity runs into an irreducible difference in the way both conceive the philosophical exercise. If both can be called philosophies of difference, it is necessary to understand in what strange sense deconstruction may be considered closer to Deleuze's philosophy than to all others belonging to the same generation.

Keywords: Derrida, Deleuze, deconstruction, event, Nietzsche.

INTRODUÇÃO

“Continuarei ou recomeçarei a ler Gilles Deleuze para aprender e terei de errar só nesta longa conversa que deveríamos ter tido juntos”(Derrida, s/d,p. 3). A tal conclusão chega Jacques Derrida no texto escrito em homenagem ao, na época, recém-falecido amigo Gilles Deleuze. Uma amizade menos ruidosa e sem as grandes declarações públicas que marcaram a relação de admiração mútua entre Deleuze e Foucault. Ao que parece, faltam até mesmo trabalhos tematizando encontros possíveis entre as filosofias do argelino e do parisiense. No entanto, Derrida assume as diferenças entre os dois em continuidade com sua amizade. Talvez porque, para o autor, a amizade não se enclausure na constatação de que aquele a quem chama amigo é um outro de si mesmo, alguém cuja ação antecipe algo

¹ Doutorando, UFRJ, PPGF. E-mail: lua_sarcinelli@hotmail.com

² Doutor, professor da UFRJ, PPGF.

de sua própria identidade. A amizade, antes, só pode ser expressa enquanto algo da ordem do desafio e do não antecipável, trata-se de um acontecimento. Diz ele(s/d, p. 1):

Tanta coisa a dizer, sim, sobre o tempo em que com tantos outros de minha "geração" me foi dado partilhar, com Deleuze, a chance de pensar graças a ele, pensando nele. Desde o início, todos os seus livros (mas sobretudo "Nietzsche", "Diferença e Repetição" e "Lógica do Sentido") foram para mim grandes desafios para pensar, é claro, mas além disso, ao longo de diferenças bastante evidentes no que eu chamaria, na falta de outros termos, de "gesto", "estratégia", "modo": de escrever, de falar e talvez de ler, a experiência sempre muito perturbadora de uma proximidade ou de uma afinidade quase total nas "teses", se se puder chamá-las assim.

Realiza-se, portanto, com Deleuze, uma possibilidade para o pensamento. Essa possibilidade não se separa de uma experiência perturbadora. Perturba a Derrida experimentar, no seio da irreduzível diferença entre dois pensadores, a proximidade que resiste a gestos, estratégias e modos distintos de escrever, falar ou ler. Algo dessa experiência pode também ser pensado no próprio modo como a desconstrução opera no maquinário conceitual dos filósofos com os quais ela se propõe trabalhar. É por fidelidade aos textos que Derrida exige levá-los ao limite do que podem dizer, investindo naquilo que, neles, abre espaço para o seu movimento de diferenciação. A desconstrução seria antes de tudo um ato de amor, que por uma fidelidade infiel explora não o significado oculto de um texto, a verdade sobre o que um pensador quis dizer, mas aquilo que escapa à representação da plenitude de um sistema de signos, de seu funcionamento incontestado. Porém, que estranha intimidade é essa anunciada por Derrida em sua mensagem de adeus? Se, de fato, só se desconstrói aquilo que se ama, nem por isso se fazem notar grandes referências a Deleuze na obra derridiana. Tanto em sua despedida quanto na conferência intitulada *Uma Certa Possibilidade Impossível de Dizer o Acontecimento*, manifesta-se muito mais o reconhecimento de uma dívida para com aquele que chama de "o pensador do acontecimento". Como ponto de contato, dimensão indecível entre proximidade e distância, a noção de acontecimento convoca o pensamento de uma "diferença irreduzível à oposição dialética, uma diferença mais profunda que toda contradição" (s/d, p. 1) exigência para as filosofias dos dois autores.

Do outro lado, encontramos certa afinidade com a desconstrução no intuito deleuziano de trazer da escrita de um filósofo a possibilidade de perversão de seu sistema de pensamento. Deleuze diz que, no que se trata das torções conceituais presentes em seus estudos monográficos, foi preciso imaginar-se "chegando pelas costas de um autor e lhe

fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso” (2010,p.14). A monstruosidade procurada não é uma invenção absolutamente exterior à obra dos autores abordados por ele, mas uma possibilidade de “descentramentos, deslizos, quebras e emissões secretas” que se dá na medida em que o comprometimento com uma obra é já o desafio de pensar graças a ela, pensando nela. Todavia, esse pensamento aponta para uma leitura que compreende no texto um intercessor que permite algo como uma corrente elétrica de singularidades que se prolongam para além da especificidade textual. Afirma Deleuze (2010, p. 18):

Essa maneira de ler em intensidade, em relação com o fora, fluxo contra fluxo, máquina com máquinas, experimentações, acontecimentos em cada um que nada têm a ver com um livro, fragmentação do livro, maquinação dele com outras coisas, qualquer coisa...etc.; é uma maneira amorosa.

DELEUZE E O ACONTECIMENTO

A enrabada deleuziana, sua estratégia de leitura da história da filosofia, já revela um gosto pela perversão mais tarde potencializado em *Lógica do Sentido e Diferença e Repetição*. Como observa David Lapoujade, no momento de concepção destes livros, a figura heroica do pensamento para Deleuze ainda não é o esquizofrênico, mas o perverso. “Em virtude de sua arte das superfícies e de sua mobilidade, o perverso circula no entremeio, para além da neurose, aquém da psicose”(2015, p. 133). Explorar a superfície é extrair dos encontros entre corpos a sua parcela de acontecimento. Enquanto efeito, o acontecimento é um incorporal, aquilo que é ao mesmo tempo limite da linguagem e dos corpos. Entidade demoníaca entre as proposições e as coisas, o acontecimento é o excesso que não é “nem palavra, nem corpo, nem representação sensível, nem *representação racional*”(2011,p. 20). Sua apreensão impossível, sendo aquilo que Deleuze chama de um empirismo superior ou transcendental, extrapola as alternativas colocadas por um projeto de conhecimento do real pautado nos princípios de identidade e não contradição. Segundo o filósofo (2011, p. 109):

O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem ou o fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma não tereis senão o caos.

O empenho de Deleuze em tematizar as condições de uma experiência diferencial que responda à violência daquilo que Lapoujade chama de movimentos aberrantes (2015) nos aponta o quanto o seu projeto de filosofia não pode ser classificado como uma ontologia sem demandar muitas ressalvas. Ora, não é ele, Deleuze, quem diz em uma entrevista: “Em todos os meus livros eu busquei a natureza do acontecimento; este é um conceito filosófico, o único capaz de destituir o verbo ser e o atributo”(2010, p.181). *Lógica do Sentido* reconhece na teoria estoica dos incorporais e na literatura de Lewis Carroll a expressão dessa destituição na linguagem. Na primeira série de paradoxos explorada no livro, a aventura fantástica de Alice traz à tona um mundo de puras singularidades em fluxo, devir-louco que não para de furtar-se ao presente e à atualização da Ideia platônica em suas cópias. Rebu dos simulacros, no país das maravilhas, causa e efeito, demasiado e suficiente, véspera e amanhã, ativo e passivo, se invertem indefinidamente. Sobre o devir louco de Alice explica-se (2011, p. 1):

Sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela se *torna* um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos.

Ao distinguir as misturas dos corpos dos efeitos incorporais que os sobrevoam em seu limite, os estoicos subvertem o modo com que a filosofia se funda no “ser”. Enquanto os corpos que agem e padecem só são apreendidos no presente e revelam-se enquanto substâncias e seus predicados, no extremo de sua ação, algo que não é propriedade de uma substância se produz como efeito de superfície expresso pelo infinitivo verbal. Nesse âmbito, não se trata mais de dizer, por exemplo, que a árvore é verde – ou seja, reconduzir à identidade da árvore um predicado que lhe possa ser essencial ou accidental –, mas de dizer que algo acontece: a árvore verdeja. Esse algo paradoxal, devir-ilimitado, futuro e *passado* ao mesmo tempo, já não pode ser reconhecido como um ente. Acontecimento coextensivo ao devir, que por sua vez é coextensivo à linguagem, ele só pode ser pensado enquanto extra-ser ou quase nada, “na medida em que subsume o ser e o não-ser, as existências e as insistências”(2011, p.); objeto impossível como o círculo quadrado, que, no entanto, por seu grau mínimo de existência é “o que não tem sentido, mas que, como tal, opõe-se à ausência de sentido, operando a doação de sentido”.

Emissão de singularidades pré-individuais, o acontecimento desregra as faculdades e desfigura a identidade a si do sujeito. Tomando como exemplo o que Blanchot afirma da morte em *O Espaço Literário*, Deleuze o descreve como o impessoal, o *on* da língua francesa. De fato, nada mais impessoal que o infinitivo da lógica estoica dos incorporais, onde verdejar, chover, queimar, sorrir, não são qualidades de indivíduos. No entanto, como não pensar a morte como aquilo que nos coloca em face de nossa própria existência, aquilo que nos faz tremer diante da necessidade incontornável de concebê-la como uma experiência sem partilha, tornando a vida individual um projeto próprio? Existencialismos a parte, a exemplaridade da morte para pensar o acontecimento está no fato de sua realização ser uma experiência irrealizável, “aquilo ao qual não posso me lançar, pois nela *eu* não morro, sou destituído do poder de morrer” (2011, p.154). Nem privado nem coletivo, revelando-se esgotamento de toda pessoalidade (2015, p.87):

O instinto de morte não atesta aqui um pensamento mortuário, de um ser-para-a-morte; é a afirmação das potências de vida, sem consideração para aquele que é o seu sujeito, no sentido de que ele desfaz tudo o que impede a redistribuição, sempre renovada, dessas potências. É a crueldade da vida de ser indiferente àqueles que se apegam a seus objetos e a seus sujeitos, sejam eles aparentemente os mais vitais para os próprios seres vivos.

Contra uma filosofia que propõe a aproximação ainda que errante da dimensão originária doadora de sentido ao real, Deleuze pensa o acontecimento sempre como algo plural. Não há somente um acontecimento que se diferencia em seu perpétuo movimento de retorno, assim como não há apenas uma força interpretante que determina a realidade de um objeto. Neste sentido, não se procura a fonte, não há arqueologia. A filosofia deleuziana se define em termos geográficos muito mais do que históricos. Subverte-se o ser em nome do devir, o “é” do presente do indicativo pelo poder de conjunção/disjunção do “e”. Como nos lembra Zourabichvili (2016, p. 32): o inconsciente é/e uma fábrica, o cérebro é/e uma erva. As condições de gênese se dão na simultaneidade de um “entre”.

DERRIDA: desconstrução e acontecimento

Retornando ao problema que orienta este texto, é necessário perguntar: O que se passa entre Derrida e Deleuze? Como pensar juntos a desconstrução e certo “construtivismo” filosófico deleuziano? Em 1972, em Cerisy-la-Salle, no colóquio comemorativo de cem anos

do lançamento de *O Nascimento da Tragédia*, Deleuze responde a uma pergunta dizendo não exercer em suas leituras um método de desconstrução. Eis o que diz (1985, p. 74):

Quanto ao método de desconstrução dos textos, vejo bem o que ele é, eu o admiro muito, mas ele não tem nada a ver com o meu. Não me apresento absolutamente como um comentador de textos. Um texto, para mim, é apenas uma pequena engrenagem numa prática extratextual.

Fora a admiração e a discordância reconhecidas na fala, caberia perguntar se a desconstrução é mesmo um método. Em *Uma Certa Possibilidade Impossível de Dizer o Acontecimento*, Derrida indica duas maneiras de se referir ao acontecimento. Em primeiro lugar, dizer o acontecimento é dizer o que é, o que se apresenta, enunciar algo sobre alguma coisa. Esta modalidade, de caráter descritivo, trata-se de um discurso de saber. Pelo fato de ser absolutamente singular, o acontecimento sempre acaba por escapar às narrativas que pretendem dar conta de sua realidade. Isto porque a linguagem é estruturalmente generalizante, obliterando traços singulares que, a cada vez diferentes, impediriam a compreensão geral das palavras em circulação.

Contudo, há um dizer-o-acontecimento que ao mesmo tempo é uma realização do acontecimento para além da esfera do saber. Como exemplos, Derrida utiliza as noções de confiança, dom, perdão, invenção e hospitalidade. Com elas, é ressaltado o caráter imprevisível, inantecipável, do acontecimento como aquilo que só chega caindo em nosso “colo”. É impossível vê-lo se aproximando, assim como também não se consegue estabelecer um crivo teórico que valide a sua chegada tal qual o resultado de um processo verificado. No caso do dom, a sua impossibilidade de realização se faz na medida em que ele excede o círculo econômico da troca. Se eu ofereço algo em agradecimento, a gratuidade do dom se perde. Do mesmo modo se eu espero de alguém o reconhecimento daquilo que lhe ofertei ou felicito-me por tê-lo presenteado. É necessário que o doador tanto quanto o donatário não *saibam* o que se deu. Afirma Derrida (2012, p. 239):

O que quer dizer, para ir muito depressa, que o dom como dom não é possível senão ali onde ele parece impossível. É preciso que o dom não apareça como tal para que ele tenha lugar. Mas nunca se saberá se ele tem lugar. Nunca ninguém poderia dizer, com um critério de conhecimento satisfatório, “tal dom teve lugar”, ou então, “eu dei”, “eu recebi”. Então dom, se o há, se ele é possível, deve aparecer como impossível. E dar, por conseguinte, é fazer o impossível. O acontecimento do dom não deve poder ser dito; desde que se o diz, se o destrói.

O acontecimento, portanto, não é um fenômeno cujas condições de possibilidade poderíamos mapear e nem mesmo o evento esclarecedor do curso da história até então. Antes, ele é aquilo que sempre escapa às pretensões ao conhecimento. Reivindicando uma paradoxal atenção àquilo que excede o logocentrismo fundante da tradição metafísica ocidental, o gesto desconstrutor subverte a função linguística do conceito de significado ao considerá-lo também um significante em uma trama de remetimentos sem orientação pré-definida. Nesta filosofia, a noção de escritura é assumida como um jogo de envios de significantes em diferenciação que não comporta início ou final. Torna-se impossível remeter-se a uma origem, fundamento, verdade, para além deste infinito devir textual. Portanto, não haveria para Derrida um método desconstrutor comprometido em extrair a verdade plena de um texto, mas sim exercícios de leitura que se dão nos seus espaçamentos. A desconstrução não submete o texto a um modelo de trabalho mais ou menos eficaz e nem intui nele um sentido oculto. Não se trata, pois, de pensá-la como comentário filosófico clássico, uma descrição do pensamento de tal ou tal autor. Sobre a escritura, atenta o pensador argelino (2017, p. 8) :

Em todos os sentidos desta palavra, a escritura *compreenderia* a linguagem. Não que a palavra “escritura” deixe de designar o significante do significante, mas aparece, sob uma luz estranha, que o “significante do significante” não mais define a reduplicação acidental e a secundariedade decaída. “Significante do significante” descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na sua origem, certamente, mas já se pressente que uma origem, cuja estrutura se soletra como “significante do significante”, arrebatada-se e apaga a si mesma na sua própria produção. O significado funciona aí desde sempre como um significante. A secundariedade, que se acreditava poder reservar à escritura, afeta todo significado em geral, afeta-o desde sempre, isto é, desde o *início do jogo*. O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com rigor, a destruir o conceito de “signo” e toda a sua lógica.

Investindo contra o primado da voz (*phoné*) em relação à escritura (*graphé*) que perpassa a história do pensamento metafísico, Derrida conduz o conceito de signo, tal qual este é entendido pela linguística de Ferdinand de Saussure, à sua própria implosão. Para tanto, a desconstrução realiza a inversão dos termos dicotomicamente dispostos pela metafísica, anulando a necessária referência de todo significante a um significado presente,

para além da dimensão textual, em um horizonte fonético. Com esse gesto, a concepção tradicional do “ser” como presença é abalada. Perde-se a orientação por uma verdade originária que justificaria a escritura como sistema representativo derivado de si.

Seria o caso de nos perguntarmos agora se tal procedimento de inversão não seria uma mera manutenção do *modus operandi* comum à metafísica; se inverter, aqui, não é o mesmo que reproduzir uma hierarquia entre dois polos exteriores um ao outro: o positivo como pura presença e o negativo como falta desta plenitude primeira. Porém, a postura derridiana não visa garantir a universalidade do conhecimento ou reconduzir o pensamento à verdade, a qual supostamente ele teria direito. Herdeiro do exercício nietzschiano de inverter a metafísica como artimanha para superá-la, Derrida atenta para a desconstrução em curso desde sempre em todo enunciado que se pretenda verdadeiro. Diferente de um método, a desconstrução (se) fia na errância das tramas que transbordam o paradigma lógico-conceitual da metafísica da linguagem, deslocando os discursos ao limite do dizível. A própria ideia de indicar a suplementar escritura como “origem” da linguagem já nos mostra o poder corrosivo da desconstrução frente ao horizonte metafísico de determinação do real.

Neste sentido, a noção de escritura já não pode ser compreendida como um conceito. Ela é, antes, um *quase-conceito* que performatiza o jogo de rastros que se remetem indefinidamente. Se, como o conceito, ela enviasse à sua definição necessária, haveria a possibilidade de construção de um edifício conceitual ou sistema filosófico fundado na referência a um significado pré-fixado para fora do jogo. No entanto, só há trama. A implosão do conceito de signo força-nos a pensá-la como cadeia de rastros e nada mais. Justamente por isso, o projeto metafísico não se empreende para além de toda escritura. Como bem nos lembra *Gramatologia*: “a própria ideia de ciência nasceu numa certa época da escritura”. Esta “não é somente um meio auxiliar a serviço da ciência – e eventualmente seu objeto – [...] Antes de ser seu objeto, a escritura é a condição da *episteme*” (2017, p. 34). Portanto, graças a impossibilidade de se esgotar o jogo da escritura, o real pode ser pensado conceitualmente e a crença na universalidade do conhecimento se fez soberana em nossa história.

Resta-nos questionar por que ao denunciar a violência do logocentrismo diante daquilo que excede as possibilidades estruturais de seu discurso – ou seja, diante da alteridade radical que se recusa a ser apreendida como objeto de saber –, Derrida se propõe conceber uma *gramato-logia*. Assumindo-se na posição daquele que tematiza a

escritura como objeto de estudo, o filósofo franco-magrebino não pode furtar-se em reconhecer a sua pertença histórico-cultural à tradição metafísica produtora dos discursos de saber no Ocidente. Neste sentido, ele organiza, sim, uma “ciência da escritura”. No entanto, e este é o seu trunfo, tal ciência é desde sempre um monumento do fracasso, a assunção de uma derrota constitutiva do *logos*. Sabendo habitar o edifício da metafísica – considerando mais especificamente que aqueles que declaram a possibilidade de se posicionarem em um espaço fora do metafísico são terrivelmente ingênuos em sua pretensão edificante, portanto, metafísica –, Derrida segue, contra esta, os rastros que deslocam a fixidez com que se pretendeu estabelecer certezas seguras e definitivas ao pensamento. Segundo *Força e Significação*, primeiro texto de *A Escritura e a Diferença* (2014, p.27).

O nosso discurso pertence irredutivelmente ao sistema de oposições metafísicas. Só se pode anunciar a ruptura desta ligação através de uma certa organização, uma certa disposição estratégica que, no interior do campo e dos seus poderes próprios, voltando contra ele os seus próprios estratagemas, produza uma força de deslocação que se propague através de todo o sistema, rachando-o em todos os sentidos e de-limitando-o por todos os lados.

A gramatologia, enquanto “ciência” da possibilidade de toda ciência, carrega consigo a necessidade de esclarecer que o projeto metafísico de conhecimento da verdade funda-se na inobservância da escritura como origem sem identidade presente a si mesma de todo discurso. Assim, ela acaba por tornar-se um estudo que nada quer dizer ou significar, pois pretende justamente habitar os espaçamentos daquilo que se permite ler no interior de uma rede de envios sem referência externa. O movimento escapante do texto traz como “evidências” singularidades que, como rastros, furtam-se a si mesmas à medida que se colocam em jogo. Deste, a regra, o sentido, é figura espectral, interdito que se apresenta em sua ausência. É assim que, em seu caráter acontecimental, a desconstrução só se realiza como certa possibilidade impossível de dizer o que não pode ser dito, extrapolando os limites propriamente científicos. Segundo Derrida (2012, p. 238):

Cada vez que o dizer-o-acontecimento transborda essa dimensão de informação, de saber, de cognição, esse dizer o acontecimento se engaja na noite [...] na noite de um não saber, de algo que não é simplesmente ignorância, mas de uma ordem que não pertence mais à ordem do saber.

O que não é simplesmente ignorância também não é o fim da escritura, pelo contrário. Na escuridão do sentido, no excesso que bordeia a palavra, a escritura só pode ser um trabalho interminável. Lembra-nos disso a vasta obra legada pela produção compulsiva de Derrida. “Só a *ausência pura* – não a ausência disto ou daquilo – mas a ausência de tudo em que se anuncia toda a presença – pode *inspirar*, ou por outras palavras, *trabalhar* e depois fazer trabalhar” (2014, p. 9). A ausência originária de qual toda presença deriva dá-se sempre como totalidade perdida, disfarce sem rosto por detrás. Pensar a escritura é pensa-la como “passagem à determinação da obra como disfarce da origem. Mas esta só é possível e pensável embaixo do disfarce” (2014, p. 9). O escritor é aquele que carregar essa angústia “própria” da palavra, que, nunca dizendo o suficiente, diz sempre demasiado (2014, p. 10).

Assumindo a necessidade filosófica de tal responsabilidade, a obra derridiana leva seu discurso ao limite de uma operação literária. Deste modo, a problemática do método, cara à filosofia, dá lugar à questão do *estilo*; a procura pela universalidade do conhecimento abre espaço a um cuidado atento à singularidade do texto. É Nietzsche, mais uma vez, quem nos ajuda a pensar o gesto desconstrutor. Não foi ele quem, condenando a gravidade e a rigidez daqueles que só pensam sentados, sedentos de formas e métodos, mórbidos pesquisadores da verdade, nos exigiu um pensamento dançante e alegre? No entanto, o mesmo Nietzsche, que sabia da impossibilidade de fugir ao jogo da escritura em prol de uma dança pura e originária, é aquele que exalta a singularidade do estilo como dança da pena. Diz Derrida (2014, p. 40-41):

Seria, portanto necessário escolher entre a escritura e a dança. Nietzsche teve o cuidado de nos recomendar uma dança da pena: “Saber dançar com os pés, com as ideias, com as palavras: será preciso dizer que é também necessário sabê-lo com a pena – que é preciso aprender a escrever?”[...]. Mas Nietzsche adivinhava que o escritor jamais estaria de pé que a escritura é em primeiro lugar e para sempre algo sobre o que nos debruçamos. Melhor ainda quando as letras já não são números de fogo no céu.[...]. A escritura é a saída como descida para fora da si em si do sentido: metáfora – para outrem-em-vista-de-outrem-neste-mundo, metáfora como metafísica em que o ser deve ocultar-se se quisermos que o outro apareça. Escavação no outro em direção ao outro em que o mesmo procura o seu veio e o outro verdadeiro do seu fenômeno. Submissão na qual sempre se pode perder.

DELEUZE: Nietzsche e os espaços do pensamento

É digno de nota que Nietzsche também se apresente para Deleuze como exemplo filosófico de um pensamento da singularidade. Na introdução de seu livro sobre Deleuze, Roberto Machado, ao expor o procedimento filosófico deleuziano, mostra como este pensamento privilegia certas alianças para realizar-se enquanto filosofia da diferença. Dentre elas, Nietzsche parece ocupar um lugar a parte. Ele é a quem que constantemente se retorna quando são afirmados os nomes de aliados ou inimigos para o pensamento do próprio Deleuze. Isto porque a colocação da questão sobre o que significa pensar tem com o alemão o desenvolvimento de uma concepção da filosofia como ato criador, perspectivo, singular e que afirmando a si mesma contrapõe-se ao primado epistemológico no pensamento ocidental. Pensar seria desafiar, assim como superar, a expectativa e a necessidade de obtenção de um conhecimento imparcial, universal do real. Servindo-se da aposta nietzschiana em inverter o platonismo, Deleuze concebe dois tipos de filosofia: a da representação (que tem Platão como grande exemplo ou protótipo) e a da diferença (inspirada por Nietzsche). Segundo Machado, é possível dizer que (2009b, p. 37):

[...] partindo de Nietzsche como critério de avaliação, o estilo filosófico deleuziano consiste em lhe encontrar aliados em graus diferentes, estabelecendo conexões entre conceitos de filósofos que merecem figurar, com mais ou menos pertinência, no espaço de uma filosofia da diferença. Assim, não só o dualismo proposto por Deleuze para distinguir representação e diferença não é total, mas também Nietzsche é o momento de maior radicalidade da crítica da imagem ou da representação.

Deleuze chega a dizer que foi Nietzsche quem realizou uma crítica contundente da razão. Para o autor, Kant se permite fazer uma crítica da razão sem atentar ao fato de que a própria razão permanece em sua teoria um princípio intocado pela crítica. Este último não se questiona sobre o que se entende tradicionalmente por razão e a sua relação com o conceito de verdade, mas o seu uso inapropriado, que acaba por invalidar as pretensões ao conhecimento dos objetos ao constatar as contradições geradas por uma expectativa de conhecimento desmedida. Em sua teoria ainda há a compreensão dogmática do conceito de verdade. Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze apresenta a imagem dogmática do pensamento como aquela que crê que pensar é o exercício natural de uma faculdade e, por isso, bastaria pensar de maneira pura, correta, para pensar *verdadeiramente* (2001, p. 155-

157). Isto porque a verdade enquanto verdade pertenceria formalmente ao pensamento. Não pensar corretamente – ou seja, verdadeiramente – seria permitir que forças estranhas ao pensamento se apoderassem deste: “Porque não somos apenas seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O *erro*: tal seria o único efeito, no pensamento enquanto tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento” (2001, p.155). Tal modo de considerar o exercício do pensamento não coloca a questão fundamental do seu *sentido*, tomando-o como uma atividade que tem por direito a capacidade de revelar o verdadeiro enquanto universal abstrato.

Porém, nos informa Deleuze, no rastro de Nietzsche, a compreensão dogmática nunca “se refere a forças reais que constituem o pensamento, nunca se refere o próprio pensamento às forças reais que ele supõe enquanto pensamento”(2001, p. 155). São essas forças reais que perfazem o sentido daquilo que é pensado. Não existe conteúdo do pensamento que não seja delimitado, enquadrado no horizonte de forças específicas que determinam o seu sentido. É Nietzsche quem questiona o valor da busca incondicional pela verdade, é ele quem pergunta pelo sentido, pelo horizonte existencial revelado por tal busca: “O que quer quem procura a verdade?” (2001, p. 143). Assim, através de Nietzsche se oferece uma outra via para o problema da significação do pensamento. Via esta que não se pauta pela pretensão à pureza que caracteriza o projeto metafísico de conhecimento da verdade. Orientado pela afirmação nietzschiana da unidade entre pensamento e vida, Deleuze abre espaço para a elaboração de sua filosofia da diferença. Não mais no terreno das monografias sobre outros, mas em seus livros de propostas em nome próprio, ele forja conceitos que já se anunciavam incipientemente em livros anteriores. Decerto, ele não se propunha a ser um mero comentador de textos.

Um dos conceitos de *Diferença e Repetição* inspirados pelos estudos de outros autores é o de “empirismo transcendental”. François Zourabichvili informa a importância fundamental de Bergson e Nietzsche para a compreensão deleuziana do que é uma experiência. Diz ele que o “problema mais geral de Deleuze não é o ser, mas a experiência” (2009c, p. 53). Ao investigar as condições da experiência, Kant pensou em uma forma de condicionamento por demais atrelada à exigência metafísica de conhecimento puro. Em *Nietzsche e a Filosofia* afirma-se que as condições de possibilidade kantianas permanecem maiores que o condicionado e exteriores a ele, por isso a impossibilidade de serem submetidas à crítica(2001, p. 138). De maneira diversa, Nietzsche pensou um princípio plástico que condiciona uma experiência a partir de sua gênese interna, como um elemento

diferencial, um processo de singularização. Ao caracterizar o pensamento como fruto da pressão de forças em disputa, Nietzsche vislumbrou o problema de seu condicionamento. Com o conceito de vontade de poder ele logrou definir a natureza das forças a partir de sua constituição relacional, da capacidade de variação experimentada por cada força na diferenciação de si mesma que se dá com o duelo.

Deleuze marca a precisão sistemática de Nietzsche, tornando necessária a fixação de certos pontos da terminologia nietzschiana (2001, p. 80). A ênfase nessa precisão denuncia talvez a própria sistematicidade que ganha forma nas análises deleuzianas. Machado diz que “todas as suas leituras de filósofos são sistemáticas” (2009b, p. 31). David Lapoujade o caracteriza como um “lógico implacável” (2015, p. 14). Ao tornar fundamental em seu projeto filosófico a pergunta pelo que significa “pensar”, Deleuze percebe em Nietzsche alguém que compreende o pensar enquanto um “extraordinário acontecimento no próprio pensamento, para o próprio pensamento”. Daí a sua importância fundamental para uma filosofia que precisa pensar a diferença já como uma realização da diferença. Contudo, ao distribuir geograficamente as potências do pensamento em dois tipos de espaço – o da representação e o da diferença – o filósofo acaba por estabelecer um dualismo primário incompatível com a sua própria contestação dos dualismos metafísicos. Tendo que lidar com este problema constitutivo do seu próprio modo de filosofar ao longo de sua obra, em *Mil Platôs*, Deleuze, juntamente com Guattari, afirmará que o seu recorte de modelos do pensamento não é de fato um dualismo em termos ontológicos. Advertem os autores (2011, p. 42):

Nem outro nem novo dualismo, não. Problema de escrita: são absolutamente necessárias expressões anexatas para designar algo exatamente. E de modo algum porque seria necessário passar por isto, nem porque poder-se-ia proceder somente por aproximações: a anexatidão não é de forma alguma uma aproximação; ela é, ao contrário, a passagem exata daquilo que se faz. Invocamos um dualismo para recusar o outro. Servimo-nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que se recusa todo modelo. É necessário cada vez que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer e pelos quais passamos. Chegar à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO=MONISMO, passando por todos os dualismos que constituem o inimigo necessário, o móvel que não paramos de deslocar.

Machado destaca o quanto esse aviso lembra a denúncia de Nietzsche contra a metafísica da linguagem (2009b, p.24) da qual não podemos nos desvencilhar por completo, e que insiste em demarcar oposições, engendrando dualismos onde há somente uma sutil gama de gradações (2005, p. 29).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso texto procuramos viabilizar uma aproximação entre as filosofias de Deleuze e Derrida a partir da declaração deste último de uma quase total afinidade nas teses dos dois pensadores. Na medida do que foi possível apresentar em um curto trabalho, tematizamos dois pontos de contato que acreditamos serem fundamentais para o desenvolvimento das propostas destas duas “filosofias da diferença”. Se Derrida reverencia Deleuze como “pensador do acontecimento”, nos colocamos a questão do que está sendo entendido por esse conceito e como ele se apresenta necessário para ambos. Assim, vimos como a noção de acontecimento na filosofia de Deleuze convoca o pensamento a uma experiência desestabilizadora das coordenadas metafísicas às quais ele habitualmente se reporta. Pensar em termos de acontecimento é assumir a violência de singularidades – ou movimentos aberrantes – que delineiam, à força, novas maneiras de ser.

Não se trata, pois, de tomar o acontecimento como um conteúdo a ser conhecido – na realidade, isto é até mesmo impossível. Com Derrida, vimos que apesar de todo acontecimento escapar a todas as pretensões de conhecer o real, é justamente o caráter de jogo sem orientação pré-estabelecida no interior da escritura que nos permite pensar a desconstrução como exercício de leitura atenta aos acontecimentos que embaralham os pares opositivos instaurados pela metafísica. Por isso a necessidade de pensarmos para além da ideia de um “método desconstrutor”. Em segundo lugar, abordamos a herança nietzschiana indispensável para os dois filósofos. Se a desconstrução não se apresenta como método, não é a verdade, mas a questão do estilo que irá conduzir as suas leituras. Neste sentido, a inversão da metafísica como possibilidade de sua superação se apresenta a Derrida como estratégia de deslocamento da lógica que rege a oposição de pares conceituais dispostos desde o interior deste mesmo discurso.

No caso de Deleuze, Nietzsche é aquele que fornece o exemplo de uma verdadeira crítica ao pensamento dogmático. Ao submeter o pensamento à multiplicidade originária de forças que o mobilizam, a reversão do platonismo nietzschiana se estabelecerá como

exemplo de uma filosofia da diferença para além dos dualismos metafísicos. No entanto, notamos que a estratégia de Deleuze em erigir dois espaços do pensamento para combater a dualidade metafísica acaba por incorrer em um problema do qual só se escapa atestando um “problema de escrita”, certa insuficiência da linguagem para pensar a diferença. Justamente neste ponto nos parece surgir uma distinção irreduzível no modo como os dois amigos fazem filosofia. Se como afirma Zourabichvili, Deleuze não é um pensador das borras, isto se dá em função da sistematicidade com a qual opera a sua filosofia. É necessário que esta estabeleça um aparato conceitual contra um domínio da representação claramente delimitado. Talvez por isso, Derrida, crítico dos sistemas filosóficos, reforce que Deleuze era aquele de sua geração que mais alegremente praticou a filosofia.

Do lado da desconstrução, há, de fato, um pensamento das borras e dos indecidíveis que habita as fissuras da tradição. Não se constroem ou criam conceitos contra a metafísica porque a contestação desta se dá na atenta observação daquilo que desde sempre já se terá produzido como diferença, movimento errante, no prosseguimento interior de seu próprio discurso levado ao limite. No entanto, insiste Derrida em sua mensagem de despedida: “Deleuze sem dúvida permanece, apesar de todas as dessemelhanças, aquele do qual sempre me julguei o mais próximo entre todos desta “geração”” (s/d, p. 1-2). Que conversa se trava entre as duas obras? Quais temas se desenrolam e quais fantasmas a assombram? Resta, enquanto proposta de trabalho, continuar perseguindo os seus rastros.

Referências

- DELEUZE, Gilles. Conversações. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. Diferença e Repetição. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. Lógica do Sentido. Tradução: Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. Guattari, Félix. Mil Platôs, V. 1. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Célio Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. Nietzsche. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: edições 70, 2009a.
- _____. Nietzsche e a Filosofia. Tradução: António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

DERRIDA, Jacques. Uma Certa Possibilidade Impossível de Dizer o Acontecimento. Tradução: Piero Eyben. Revista Cerrados. V. 21, nº33, 2012.

_____. A Escritura e a Diferença. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes, Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. Gramatologia. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. “Terei que errar só”. Trad. Luciana Artacho Penna. Disponível em: www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/12/03/mais!/21.html

_____. Nietzsche e a Máquina. Tradução: Guilherme Cadaval e Rafael Haddock-Lobo. In: Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v.9 nº2, p. 94-134, 2016a.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Derrida e o Labirinto de Inscrições. Porto Alegre: Zouk, 2008.

LAPOUJADE, David. Deleuze, os Movimentos Aberrantes. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

MACHADO, Roberto. Deleuze, a Arte e a Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009b.

MARTON, Scarlett(org.). Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy. Tradução: Milton Nascimento, Sonia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. Além do Bem e do Mal. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze: Uma Filosofia do Acontecimento. Tradução: Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2016b.

_____.O Vocabulário de Deleuze. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009c.