

ISSN: 2176-5960

PROMETEUS FILOSOFIA

ISSN: 2176-5960

maio - agosto de 2017

número 23

HUMORÍSTICA E SENSIBILIDADE FILOSÓFICA EM GILLES DELEUZE¹

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci
Doutorando em educação pela USP

RESUMO: Esse artigo procurará pensar a noção de sensibilidade filosófica de Gilles Deleuze a partir da questão da humorística, tomada aqui como uma importante linha de força do procedimento analítico do autor de *Diferença e Repetição*. Para tanto, lançaremos mão de uma figura cômica singular no interior do *corpus* deleuzeano, qual seja: a figura do idiota. A partir desse personagem, poderemos acessar o que significa sentir de outro modo, aproximando-nos, assim, daquela que seria a derradeira função da filosofia de acordo com Deleuze: produzir um novo modo de vida. Esse itinerário permitir-nos-á a discussão de certos elementos metodológicos presentes nas obras de Deleuze

PALAVRAS-CHAVE: Gilles Deleuze. Sensibilidade Filosófica. Humorística. Idiota.

ABSTRACT: This article will try to think the notion of philosophical sensitivity in Gilles Deleuze from the issue of humorous, taken here as an important force line of the analytical procedure from the author of *Difference and Repetition*. Therefore, we will launch hand of a singular comic figure inside the Deleuzian corpus, which is: the figure of the idiot. From this character, we can access what it means to feel otherwise, bringing us thus the ultimate function of philosophy: produce a new way of life. This itinerary will allow us to discuss certain methodological elements in the works of Deleuze.

KEYWORDS: Gilles Deleuze. Philosophical sensitivity. Humorous. Idiot.

¹ Versão expandida e modificada de texto apresentado no GT Deleuze do XVII Encontro Nacional ANPOF.

Temos que aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma.

Friedrich Nietzsche

Introdução

Em *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*, são muitas as passagens nas quais François Dosse retrata um Deleuze alegre, irônico e, em algumas situações, cômico. De acordo com o biógrafo, o humor era um dos traços distintivos de Deleuze. Dosse (2010) não titubeia ao afirmar que esse temperamento risonho do autor de *Nietzsche e a filosofia* seria “uma maneira de mascarar seus sofrimentos físicos e psíquicos” (p. 95). O riso como uma maneira de aplacar a dor, portanto. Para além do tom psicanalítico dessa assertiva, alegra-nos constatar certa humorística que, acreditamos, caracterizaria o pensamento de Gilles Deleuze. Não são raros os momentos de sua obra em que o humor, ou o riso, aparecem. Tomemos três passagens, fulcrais a nosso ver, indicativas dessa dimensão humorística presente nos textos deleuzeanos.

A primeira, datada de 1972 e retirada de uma conferência dedicada ao pensamento de Friedrich Nietzsche, intitulada *Pensamento Nômade*, Deleuze comenta:

Aqueles que leem Nietzsche sem rir, e sem rir muito, sem rir frequentemente, e sem dar gargalhadas às vezes, é como se não lessem Nietzsche. Isto não é verdadeiro somente em relação à Nietzsche, mas em relação a todos os autores que fazem precisamente este horizonte de nossa contracultura. (...) há sempre uma alegria indescritível que jorra dos grandes livros, mesmo quando eles falam de coisas feias, desesperadoras ou terríveis. Todo grande livro opera já a transmutação e faz a saúde de amanhã. Não se pode deixar de rir quando se embaralham os códigos. Se você colocar o pensamento em relação com o fora, nascem os momentos de riso dionisiaco, é o pensamento ao ar livre. (Deleuze, 2006, p. 325)

Nesse momento, Deleuze toma o riso como um efeito disparado por esse *embaralhamento dos códigos*, ou pela transmutação dos valores tipicamente nietzschiana. O pensamento ao ar livre, ou um modo de pensar aberto aos encontros com o fora, faz-nos rir e, por vezes, gargalhar.

A segunda passagem, de 1975, pertence a uma mesa-redonda acerca da obra de Marcel Proust, na qual diz-nos o filósofo:

Quando Proust trabalha com as leis [da mentira e do ciúme], sempre intervêm uma dimensão humorística que me parece essencial e que coloca um problema de interpretação, um verdadeiro problema. Interpretar um texto, segundo creio, se reduz sempre a avaliar o seu

humor. Um grande autor é sempre alguém que ri muito. (...) creio que todos os métodos que foram evocados anteriormente se encontram ante essa necessidade de ter em conta, não apenas uma retórica, mas também uma humorística. (Deleuze, 2003, p. 39-40)

Deleuze retoma seu prognóstico de três anos atrás, ao apontar o riso como a régua para medirmos a grandeza de um autor. Um grande autor é aquele que ri em demasia, e, por conseguinte, faz-nos rir. A novidade desse excerto advém da regra metodológica esboçada brevemente por Deleuze: interpretar um texto significa avaliar o humor que este carregaria consigo, não podemos nos furtar em ignorar o riso, ou a alegria, que certos pensadores trazem em sua obra. O humor, percebemos, é um verdadeiro problema, sobretudo para as ciências humanas, ao menos para aquelas que tendem a operar em chave interpretativa.

O último exemplo que gostaríamos de frisar, datado de 1967 – anterior aos demais, portanto –, remonta à interpretação deleuzeana da obra de Sacher Masoch. Em certa altura de *O frio e o cruel*, o filósofo francês indaga: “Quantos autores não deformamos, substituindo a força agressiva cômica do pensamento que os anima por um sentimento trágico pueril?” (Deleuze, 2009, p. 86). Nessa questão, o tema da interpretação do humor já estava presente, ainda que não explicitamente, e, de algum modo, portando consigo um problema de método ou, para evitarmos utilizar uma palavra tão desgastada, de procedimento analítico. Problema, parece-nos, jamais abandonado por Deleuze.

A saúde de amanhã, o pensamento ao ar livre, a necessidade de interpretarmos uma humorística, a força agressiva cômica do pensamento e outros tantos exemplos passíveis de serem extraídos do *corpus* deleuzeano, dão mostras da importância e da potência de tomarmos o humor não como um traço psicopatológico de Deleuze, mas sim como um elemento constitutivo de seu modo de filosofar. Essa humorística, acreditamos, implica um modo outro de se relacionar com certos autores e com determinados pensamentos. Captar a força humorística de um autor, rir com suas proposições, envolve operar uma sensibilidade filosófica singular, preocupada não tanto em glosar certas ideias, mas experimentá-las. Tal qual uma piada, um pensamento, para produzir alegres efeitos, está atrelado a certas condições de possibilidade que não estão dadas aprioristicamente. Portanto, resta a um interprete, experimentar, quando achar adequado, um humor – seja o de Nietzsche, Espinosa ou qualquer outro autor. Experimentação, diga-se de passagem, cujo objetivo último seria a construção de uma nova ambiência, leve e despreocupada com certas codificações culturais. Nessa outra

ambiência, novos modos de pensar e, no limite, de viver tornar-se-iam possíveis. Esse artigo procurará pensar essa outra sensibilidade almejada por Deleuze a partir da questão da humorística, tomada aqui como uma importante linha de força do procedimento analítico do autor de *Diferença e Repetição*. Para tanto, lançaremos mão de uma figura cômica singular no interior do *corpus* deleuzeano, qual seja: a figura do idiota. A partir desse personagem, poderemos acessar o que significa sentir de outro modo, aproximando-nos, assim, da derradeira – e deleuzeana – função da filosofia.

O idiota: de função filosófica à personagem conceitual.

“Fazer-se de idiota será sempre uma função da filosofia”, asseverou certa vez Gilles Deleuze (2008, p. 53). A princípio, poder-se-ia tomar tal dito como uma espécie de provocação, um comentário irônico destinado a abalar alguns egos, mas não parecia ser essa a derradeira intenção do filósofo francês. Ao comentário supramencionado, retirado de uma aula dada por Deleuze em Vincennes², seguiu-se uma longa e séria digressão acerca dessa singular funcionalidade. Anos depois, em sua última obra – *O que é a Filosofia?* –, escrita em parceria com Félix Guattari, encontraríamos novamente a figura do idiota, alçada agora ao epíteto de *personagem conceitual*. *Fazer-se de idiota*, doravante, não seria apenas uma função, mas uma espécie de condição de possibilidade do filosofar; uma vez que a criação conceitual, preocupação última de tal atividade, passaria necessariamente por esse personagem. Vide o *cogito*, por exemplo. Esse conceito, seminal para a história do pensamento ocidental, só foi possível graças às idiotices de René Descartes – “Descartes deveria assinar ‘o Idiota’, como Nietzsche assinou ‘o Anticristo’” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 86). Apenas um idiota, podemos depreender dos comentários esboçados por Deleuze-Guattari, levaria a dúvida até as suas últimas consequências, extraindo desse gesto um modo único de conceber o mundo.

Trata-se, portanto, de um personagem importante para a filosofia. Mas não apenas, também para a arte a figura do idiota tem lá a sua relevância. Alguns dos idiotas mais apreciados por Deleuze e Guattari foram aqueles concebidos pela pena de Dostoiévski, cujas proximidades com o pensamento nietzschiano é manifesta³, e pela de

² Trata-se da aula do dia 2 de dezembro de 1980, transcrita na íntegra em (Deleuze, 2008).

³ Friedrich Nietzsche, em carta de 7 de março de 1887, aponta sua alegria ao se deparar, por puro acaso, com a obra de Dostoiévski, autor apresentado pelo filósofo alemão como “seu irmão”.

Melville, autor a quem Deleuze dedicou alguns de seus textos. Mas, afinal, por qual razão os autores de *O que é a Filosofia?* concedem tamanha importância ao idiota?

Retomando as transcrições de uma de suas aulas, depreendemos que, para Deleuze (2008), o idiota, ao menos dentro de certa tradição ocidental cristã, confundir-se-ia com o homem dos pressupostos implícitos. Contrapondo-se ao *homem erudito*, aquele personagem seria caracterizado por tomar certas noções e certas sensações como *naturais*, comum a todos os homens sob uma só e mesma forma. Pensar, por exemplo. Tal noção teria ocorrido a Descartes com tal naturalidade, abstraída de qualquer definição prévia, que poderíamos depreender a existência de uma premissa implícita vigorando em seu interior, qual seja: *todo mundo sabe o que significa pensar*. Como o nota Deleuze-Guattari (1992), esse pensar, tomado em uma espécie de chave naturalista, não chega a ser posto em causa nas *Meditações Metafísicas*, não obstante seja apresentado como decorrência de uma dúvida radical, pois trata-se de uma “verdade necessária” (Descartes, 2011, p. 43) pressuposta pelo senso comum.

Seguindo uma vereda aberta por certas discussões deleuzeanas e o exemplo supracitado, poder-se-ia afirmar que, por meio da figura do idiota, encontraríamos certa *imagem de pensamento*, dita dogmática, aquela mesma criticada por Deleuze em obras como *Nietzsche e a filosofia* e *Diferença e Repetição*. Sua origem remontaria ao Sócrates de Platão, lembra-nos Deleuze e Guattari (1992), personagem responsável por erigir todo um sistema de juízos a partir de suas insistentes indagações. Desse modo, não seria descabido interpretar o idiota como mais uma espécie de exemplo negativo, tal qual o tolo ou o sátiro – ambos apresentados por Deleuze como empecilhos ao pensar, nos livros *Nietzsche e a filosofia* e *Espinosa: filosofia prática*, respectivamente⁴. Mas essa interpretação não parece sustentar-se diante da imagem final do idiota, esboçada em *O que é a Filosofia?*, na qual observamos-lhe uma positividade. Apresentado nesse último escrito como uma espécie de *pensador privado* – noção substitutiva do conceito de *homem natural* –, o idiota acabaria por ser definido como aquele que “forma um conceito com forças inatas que cada um possui *de direito* por sua conta” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 83, grifos nossos). Ainda que de maneira peremptória, depreendemos dessa curta definição que, por meio desse enigmático

⁴ Enquanto a tolice é apresentada como uma espécie de estrutura de pensamento, caracterizada como “uma maneira baixa de pensar” (Deleuze, 1976, p. 86), a sátira, por sua vez, seria um ponto de vista que expressa o desprezo e o escárnio pelos homens, voltada exclusivamente para torná-los impotentes (Deleuze, 2002). Nas figuras do tolo e do sátiro encontramos modos de pensamento depreciativos, contrastantes com a potência vislumbrada por nós n’o idiota.

personagem, a filosofia acessaria a potência primeira, ou o caos, responsável por fundamentar o pensamento⁵. O idiota, valendo-se de certos traços de loucura, buscaria o incompreensível e o absurdo desprezados anteriormente pelo *homem natural* e acessaria uma potência calada pelas imagens de pensamento dogmáticas, representacionais por excelência. Nesta mudança de estatuto, do *homem natural* para o *pensador privado*, o idiota passaria a ser imagetivamente ilustrado por Deleuze e Guattari pelas obras de Chestov e Dostoiévski⁶, e, doravante, deverá ser compreendido como aquele que, longe de reafirmar certas noções ditas naturais, será o responsável por colocá-las em xeque.

Esses deslocamentos denotam a importância de tal personagem para o pensamento deleuzeano e deleuze-guattariano, a ponto de nos indagarmos: qual o interesse dos autores em retomá-lo? Por meio da figura do idiota, arriscamos dizer, Deleuze e Deleuze-Guattari apresentam-nos um modo outro de sentir e, no limite, pensar o mundo; uma maneira singular de colocar-nos em contato com a potência criativa característica do pensar. Os autores de *O que é a Filosofia?*, em suma, reencontram nesse personagem a potente função da filosofia, qual seja: erigir uma sensibilidade filosófica disruptiva.

Por uma outra sensibilidade filosófica: em busca da crítica total.

Philippe Mengue (2013) reconhece que a política deleuzeana passaria necessariamente por uma crítica em moldes nietzschianos, concebida como aquela responsável por erigir uma outra sensibilidade (Deleuze, 1976). A criação de outras maneiras de pensar e, por conseguinte, sentir, seria a principal função dessa crítica vislumbrada por Deleuze nas obras de Friedrich Nietzsche. Apenas a partir dessa experiência singular poderíamos acabar com as ficções, retomando o vocabulário próprio de *Nietzsche e a filosofia*, responsáveis por separar as forças ativas daquilo que elas podem – tornando-as reativas –, e, a partir dessa disjunção, produzir um devir-ativo das forças. Trata-se, em outros termos, da única maneira possível de nos libertarmos do campo de possível que nos cerca, das barreiras implícitas impostas ao pensamento e à vida. Para além das imposições ordinárias, impostas a cada um cotidianamente,

⁵ Para Deleuze (1976; 1986), lembremos, pensar não é algo natural, antes, seria uma espécie de violência derivada de encontros com signos aleatórios e caracterizada por sua potência criadora. O problema de certas imagens do pensamento, tal qual aquelas que operam sob a égide da reconhecimento, residiria no fato delas nos separarem dessa potência característica do pensamento, uma vez que estabelecem uma relação – “natural” – entre conceitos e coisas ou entre essências e objetos.

⁶ Mudança passível de ser constatada em outros tantos textos, como em *Cinema 2: Imagem-Tempo*, constatamos um movimento similar (Deleuze, 2007).

interessa acessar a potência primeira que caracteriza o pensar e acessar o caos a fim de transtornar os dados caducos impostos a nós por um estado de coisas. Por meio de tal crítica, qualquer elemento implícito deixa de restar incólume, nada resta como natural ou necessário. Essa outra concepção de crítica⁷, recorrente no corpus deleuzeano, envolve certo modo de operar com a filosofia, toda uma metodologia de trabalho a fim de operacionalizar a real função do pensar, cuja mais bela expressão encontra-se em um comentário de Deleuze feito em uma de suas aulas, ao qual replicamos abaixo, não obstante sua extensão, na íntegra:

Eu sonho em fazer alguma coisa acerca da sensibilidade filosófica. Pois só assim cada um de vocês poderá encontrar os autores que ama. Não estou dizendo a vocês que se tornem espinozistas, pouco me importa isso. O que me importa de fato é que vocês encontrem aquilo que lhes faz falta, que vocês encontrem os autores que lhes faltam, quer dizer, os autores que têm algo para lhes dizer e a quem vocês têm algo a dizer. O que me interessa em filosofia é essa seleção. (...) Há uma sensibilidade filosófica. Aqui também é uma questão de moléculas, caso apliquemos tudo o que acabamos de estudar até pouco tempo atrás. Basta pensar como as moléculas de alguém são atraídas, como elas se tornam, por exemplo, cartesianas. Existem cartesianos. Bem, compreendam, um cartesiano é alguém que leu Descartes muito bem e que escreve livros sobre Descartes. Mas isso não é lá muito interessante. Devemos pensar num outro nível de cartesianos. Há aqueles que consideram que Descartes sussurra-lhes algo aos ouvidos, algo fundamental para as suas vidas, incluindo aqui a vida moderna. Bem, a mim, tomo-me como exemplo, realmente Descartes não me diz nada, nada, nada, nada... Faz dormir, cansa. Entretanto, não vou dizer que é um qualquer, sua genialidade é evidente. Pois bem, têm gênio, mas eu, por minha conta, não tenho nada o que fazer com ele. Jamais me disse nada. (...) Defendo, antes, que vocês estabeleçam relações moleculares com os autores que leem. Encontrem aquilo que lhes atrai, não passem sequer um segundo criticando algo ou alguém. Nunca, nunca, nunca critiquem. E caso alguém venha a lhes criticar, digam “de acordo” e prossigam, não há nada a fazer. Encontrem suas moléculas. Se não as encontram, nem sequer poderão ler. Ler é isso, é encontrar as suas próprias moléculas. Estão nos livros. As suas moléculas cerebrais estão nos livros, e é preciso que encontrem esses livros. Eu acredito que não há nada mais triste do que jovens avançados em idade, incapazes de encontrar os livros que realmente amam. E, geralmente, não encontrar os livros que ama, ou não amar a nenhum, dá um mau humor... acaba por gerar aquela espécie de sabe tudo sobre todos os livros. É uma coisa comum. Nós tornamos amargos. Vocês conhecem a amargura desse tipo de intelectual que se volta contra os autores pelo simples fato de não ter encontrado aqueles que realmente ama... aquele ar de superioridade conferido pela força de ser um boçal. Tudo isso é muito nojento. Seria preciso que, em

⁷ As últimas obras de Deleuze parecem abandonar o conceito de crítica, sendo que a última grande aparição desta noção acontece em *Kafka: por uma literatura menor. Mil Platôs e O que é a filosofia?*, por conseguinte, optam por operar com o conceito de prudência. Sobre essa substituição remetemos o leitor a (Vinci, 2016).

última instância, apenas mantenhamos relações com aquilo que amamos. (Deleuze, 2008, p. 161)

Nessa incitação deleuzeana, mirando fomentar em seus alunos um amor por aquilo que experimentam filosoficamente – e a questão, para Deleuze, é sempre de experimentação de pensamento –, encontramos os alvos dessa crítica proposta pelo autor francês. Não se trata de erigir um sistema de julgamento, fixo e imutável, mas buscar conectar-se molecularmente com certas componentes de obras – filosóficas ou não. O objetivo último dessa conexão seria apreender o *sussurrar* de uma obra, conectar-se com o elemento vital de um determinado pensamento por vias que não as tradicionalmente aceitas nos meios acadêmicos. Esse trabalho exige outra sensibilidade, livre dos imperativos da razão. Exige fazer-se de idiota, portanto.

O idiota jamais iria atrás da verdade encoberta em um texto, não se trata de alguém com algo a dizer sobre um excerto de determinado autor. Embora passe por situações cotidianas, como a de um estudante que precisa entender o que um determinado pensador quis dizer, aquele que se faz de idiota procura, antes de qualquer coisa, ouvir o texto, captar o leve sussurro murmurado em cada linha e capaz de arrancar-nos como a um furacão. Antes, portanto, trata-se de buscar no texto lido – ou amado – uma força capaz de fundamentar um modo de existência, ainda que isso gere uma recusa categórica de certos estados de coisa, de certas imposições.

Desnecessário dizer que, não obstante os tons espinosanos do excerto supracitado, deparamos com um ritornelo tipicamente deleuzeano: a necessidade de conexões potentes para fomentar um viver outro. Ao longo dos escritos de Deleuze, encontramos noções que atestam essa predileção do autor: desde o conceito de signo, presente nos primeiros escritos do autor, até o tardio rizoma. Conectar-se com aquilo que amamos é uma maneira de criar outras possibilidades de vida, isso está posto para o próprio Deleuze – a quem sempre encantou Espinosa, em detrimento de Descartes ou Kant⁸. Há um apelo vital em cada linha deleuzeana, em cada endereçamento a um ou outro autor. Portanto, ao lermos Deleuze, não devemos enxergar em suas escolhas analíticas ou metodológicas meras predileções, mas formas de conexão vitais.

Tais conexões não seguem regras, antes estão condenadas a realizarem-se de acordo com a ordem imprevisível dos encontros. Por esse motivo, pensar - doravante

⁸ Como podemos depreender do seguinte comentário feito em aula: “Seria muito bom saber a Ética de memória. Decorem-na! Aprender Kant de memória não tem nenhum sentido, não serve para nada. Aprender Espinosa de memória serve para a vida. Em qualquer situação vital, vocês se perguntarão: “À qual proposição isto me remete?”. Sempre haverá uma em Espinosa” (Deleuze, 2008, p. 146) .

não mais passível de ser concebido como algo natural, mas apenas como o resultado de uma violência produzida por um encontro (Deleuze, 1976) – e viver, implicariam uma experimentação constante e em ato dos encontros e conexões produzidas ao sabor do acaso. Uma ética e nunca uma moral. Por esse motivo, qualquer critério de escolha e seleção é sempre imanente e necessita de uma constante suspensão do estado de coisas no qual um indivíduo se encontra. Se há método a guiar esse tateio vital, este se assemelharia àquele entrevisto por Deleuze na obra de Proust, e sintetizado na assim denomina *estratégia da aranha*.

Eu creio que o narrador [de *Em busca do tempo perdido*] tem um método e que não o sabe a princípio, que o aprende em diferentes ritmos, em ocasiões muito distintas, e que este método é a estratégia da aranha. (...) A aranha crê, porém crê unicamente em sua teia. Enquanto a mosca não é apanhada pela teia, a aranha não crê de nenhuma forma na existência da mosca. Não acredita. Não crê nas moscas. Pelo contrário, acredita em qualquer movimento da teia, por minúsculo que seja, e acredita nele como se fosse uma mosca, ainda que seja outra coisa. (Deleuze, 2003, p. 45-46)

Para uma aranha é sempre a intensificação de seu viver que está em jogo, a composição com as moléculas da mosca a fim de perseverar em sua existência. Algo simples. Em Proust, analogamente, trata-se de perseverar na sociedade. Ambos padecem de – e lidam com – um mesmo problema: estabelecer conexões vitais. Para tanto, o literato e a aranha erigem um método, seguir a variação de sua *teia*. Método variável e aberto. Uma vibração mais pesada, por exemplo, pode ser indicativo de um predador e não de uma presa necessariamente ou uma coquete qualquer e não um verdadeiro amor, mas o aracnídeo e o narrador não sabem disso, a princípio, pois só acreditam em sua teia. Cada movimento experimentado exige um ato: atacar, fugir, modificar a teia, tecer outras conexões, mudar de salão etc. Cada modificação realizada na teia implica outras sensibilidades, outro viver. Acreditamos que essa *estratégia da aranha*, tal qual apresentada por Deleuze, replica a figura do idiota, haja vista a figura de Bartleby analisada longamente pelo filósofo (Deleuze, 2006). A teia, nesse caso, possuiria uma função análoga àquela da fórmula bartlebyana, *I would prefer not to*: indeterminar e permitir a um vivente, dentro de um dado agenciamento, compor relações mais potentes do que as ditadas pela *doxa*. A vida em Wall Street assemelha-se à mosca posta diante da aranha ou aos salões nos quais se perde o narrador de *Em Busca do Tempo Perdido*, não vibra, pois destituída de potência está. Nesse sentido, como nota Deleuze em momentos diversos (2002; 2003; 2006a), a aranha, o narrador proustiano, Bartleby ou o

idiota – essas personagens são passíveis de se confundirem –, deparam constantemente com algo mais urgente, uma questão que sempre ultrapassa os dados da situação, e, acerca disso, o filósofo francês nos esclarece: “o que conta é esta forma de manifestação de uma questão qualquer, é sua intensidade mais que seu conteúdo, seus dados mais que seu objeto, que, de algum modo, fazem dela uma questão de esfinge, uma pergunta de feiticeira” (Deleuze, 1985, p. 234). A intensidade da questão relaciona-se de maneira imediata com o problema colocado pela mesma; problema vital, uma vez que implica os modos de existência no qual alguém se vê envolvido. Para compreender essa íntima relação entre sensibilidade filosófica e o personagem conceitual do idiota, convém retomar o caso de Bartleby, analisado por Deleuze.

Anatomia de um idiota: o caso Bartleby.

As discussões em torno da figura do idiota, ainda que sejam poucas, têm demonstrado sua relevância para pensarmos a filosofia deleuzeana, mormente em seus aspectos políticos. Dentre os escritos com os quais deparamos, ressaltamos aqui aqueles de maior fôlego analítico: *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)*, de François Zourabichvili (2000); e *Faire l'idiote: la politique de Deleuze*, de Philippe Mengue (2013). Ambos os autores defendem o caráter eminentemente político desse personagem conceitual, sua importância não só para a compreensão dessa faceta de Deleuze bem como o seu valor para pensarmos a criação de formas de resistência à dita *sociedade de controle*. No Brasil, Fernando Tôrres Pacheco (2013), em seu livro *Personagens Conceituais: filosofia e arte em Deleuze*, analisa brevemente os distintos momentos desse personagem no interior do livro *O que é a Filosofia?*. Vladimir Moreira Lima (2015), autor de *Deleuze-Guattari e a ressonância mútua entre filosofia e política*, resgata as discussões de Mengue e Zourabichvili para fortalecer sua leitura de que qualquer experiência política passa necessariamente por uma redefinição de pensamento, sendo o idiota, tal qual o concebe Deleuze, uma das formas mais originais de experimentação política do pensar.

Dentre as obras supramencionadas, destaca-se, sem sombra de dúvida, o denso estudo de Phillippe Mengue. Dando continuidade a certas reflexões apresentadas em dois de seus livros anteriores, *Deleuze et la question de la démocratie* (2003) e *Utopies et devenir deleuziens* (2009), o autor vislumbra nesse personagem conceitual uma espécie de modelo de resistência política, quiçá o único, ofertado por Deleuze ao longo de sua

obra. O caráter disruptivo do idiota encontrar-se-ia na sua recusa em aceitar certos pressupostos, ditados pelo senso comum, e, ao mesmo tempo, na sua impossibilidade de apontar um possível, uma utopia. Decorre disso, a importância concedida pelo comentador à leitura deleuzeana da obra de Herman Melville, *Bartleby, o escrivão*. Outros comentadores (Zourabichvili, 2000; Lima, 2015) corroboram a interpretação de Mengue. Portanto, a fim de melhor apreendermos como opera esse personagem conceitual, convém retomar o texto deleuzeano dedicado a essa ilustre figura elaborada pela pena de Herman Melville, intitulado *Bartleby, ou a fórmula* (Deleuze, 2006).

Descrito como um vivente demasiado frágil, vivendo de seus inócuos pães de mel a base de gengibre⁹, Bartleby possui apenas uma única posse, uma potente fórmula, a saber: *I Would prefer not to* [eu preferiria não]. A potência dessa formulação reside em sua capacidade de produzir uma *zona de indeterminação*, conforme argumenta Deleuze (2006):

a fórmula é arrasadora porque elimina de forma igualmente impiedosa o preferível assim como qualquer não-preferível. Abole o termo sobre o qual incide e que ela recusa, mas também o outro termo que parecia preservar e que se torna impossível. De fato, ela os torna indistintos: cava uma zona de indiscernibilidade, de indeterminação, que não para de crescer entre algumas atividades não-preferidas e uma atividade preferível. Qualquer particularidade, qualquer referência é abolida. (p.83)

A fórmula batlebyana indetermina, em suma. Mas, como? Bartleby, seguindo o argumento de Deleuze, encontra-se também no interior daquilo denominado pelo filósofo francês de *agenciamento*¹⁰, e dispõe de uma única coisa: essa fórmula gramaticalmente correta, não obstante atípica. O filósofo (Deleuze, 2006) nota que o

⁹ “Alimenta-se de pão de mel, pensei; nunca faz uma refeição propriamente dita; deve ser vegetariano, então; mas, não, nunca come legumes, apenas pão de mel. Fiquei pensando sobre os efeitos prováveis no organismo humano de uma alimentação à base de pão de mel. Esse pão-de-mel é basicamente feito de gengibre, que lhe dá o sabor final. Ora, o que é o gengibre? Algo picante e condimentado. Seria Bartleby picante e condimentado? De modo algum. O gengibre, portanto, não tinha efeito sobre Bartleby. Provavelmente ele achava melhor que não tivesse.” (Melville, 2005, p. 12).

¹⁰ “Dentre as muitas definições de agenciamento ofertadas por Deleuze, em parceria ou não com Guattari, selecionamos aquela mais precisa, por indicar a relação entre linguagem e corpo, e adequada para pensarmos o caso Bartleby, qual seja: “O agenciamento, com efeito, tem dois pólos ou vetores: um, voltado para os estratos onde ele distribui as territorialidades, as desterritorializações relativas e as reterritorializações; um outro vetor, voltado para o plano de consistência ou de desestratificação, em que ele conjuga os processos de desterritorialização e os leva ao absoluto da terra. É em seu vetor estrático que ele distingue uma forma de expressão na qual aparece como agenciamento coletivo de enunciação, e uma forma de conteúdo na qual aparece como agenciamento maquínico de corpo; e ele ajusta uma à outra, uma aparição à outra, em pressuposição recíproca. Mas, em seu vetor desestratificado, diagramático, não tem mais duas faces, só retém traços de conteúdo bem como de expressão, dos quais extrai alguns graus de desterritorialização que se acrescentam uns aos outros, picos que se conjugam uns aos outros” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 104)

escrivão utiliza seu jargão em situações precisas, há dez momentos em que o termo aparece ao longo do livro de Melville, e, em comum a todos essas circunstâncias, o fato de implicarem uma determinação. “Quero que me ajude a conferir esta página aqui” (Melville, 2005, p. 9); “as cópias, as cópias! Nós vamos conferi-las. Tome aqui!” (Melville, 2005, p. 10); “quando todos aqueles documentos forem copiados, vou conferi-los com você” (Melville, 2005, p. 12); “você poderia dar um pulo até o correio e verificar se há algo para mim lá?” (Melville, 2005, p. 13); “vá para a sala ao lado e diga a Nippers que venha cá” (Melville, 2005, p. 14); “você poderia me contar qualquer coisa a seu respeito?” (Melville, 2005, p. 19); “diga agora que dentro de um ou dois dias você se tornará sensato” (Melville, 2005, p. 20); “chegou a hora; você tem que ir embora; sinto muito; aqui está o seu dinheiro; mas você tem que ir” (Melville, 2005, p. 22); “vai ou não vai me deixar?” (Melville, 2005, p. 25); “que tipo de trabalho você gostaria de fazer?” (Melville, 2005, p. 31); “você não quer vir para casa comigo, agora? Não para meu escritório, mas para a minha casa, e ficar lá até que possamos fazer um arranjo conveniente para você?” (Melville, 2005, p. 32). Como resposta a todas essas interpelações: “acho melhor não. Preferiria não!”. Tudo foge, tudo ruí diante dessa simples construção, o grau de tensão aumenta a cada ocorrência e, ao fim, resta apenas uma estupefação por parte de seu interlocutor.

Bartleby, tal qual o carrapato¹¹, sente o momento preciso de investir contra sua presa. Atravessa-lhe uma espécie de afecção, sensação difusa diante de um estado de coisas. Para compreendermos que coisas são estas e por qual motivo o escrivão as evita, voltemos à Deleuze (2006). A fórmula, como nota o filósofo francês, surge em momentos cruciais e diante de situações determinadas e determinantes, todas elas envolvendo o papel que cabia a Bartleby desempenhar em seu ofício, em seu escritório e, no limite, em sua vida. No interior de todas essas ocorrências, deparamos aquilo que Deleuze, valendo-se de Espinosa, denomina de afectos tristes¹². As determinações

¹¹ “Quando von Uexküll define os mundos animais, ele procura os afectos ativos e passivos de que o bicho é capaz, num agenciamento individual do qual ele faz parte. Por exemplo, o Carrapato, atraído pela luz, ergue-se até a ponta de um galho; sensível ao odor do mamífero, deixa-se cair quando passa um mamífero sob o galho; esconde-se sob sua pele, num lugar o menos peludo possível. Três afectos e é tudo; durante o resto do tempo o carrapato dorme, às vezes por anos, indiferente a tudo o que se passa na floresta imensa” (Deleuze; Guattari, 2007, p. 42-43).

¹² De acordo com Gilles Deleuze “as coisas não se distinguem senão pelos afetos de que são capazes” e, prossegue o filósofo, “suponham que eu diga que as diferenças entre uma mesa, um cavalo, um cachorro, uma menina e um menino, consistam unicamente no fato de não serem afetados pelas mesmas coisas. Em outras palavras, a diferença entre eles concerne somente aos seus poderes de serem afetados. Dito dessa maneira, parece pouco, mas, de uma forma estranha, as coisas, os animais, as pessoas, tendem a perder sua forma. Tudo bem se vocês me disserem que um cachorro é um mamífero, que tem quatro patas, ladra,

infligidas ao escrivão não são simples e pontuais coações, mas imposições de modos de vida. Acatar aos desmandos dessas situações cotidianas seria, para Bartleby, assumir uma passividade vital e, conforme aponta François Zourabichvili (2000), implicaria em perder a possibilidade ou a liberdade de moldar sua própria existência.

Contra a tristeza reinante naquele escritório localizado no coração de Wall Street, bastou à Bartleby uma frase para recusar-se a ser um escrivão apenas, sem, contudo, aderir ao avesso disso. A fórmula suspende qualquer determinação, impedindo a continuidade de uma lógica perversa, aquela responsável por delegar preferências, obrigações etc. Dez afectos e é tudo, eis Bartleby, o idiota do escritório. O idiota, de modo grosseiro, poderia ser definido como aquele que viu e ouviu alguma coisa grande demais, que atende uma urgência posta alhures, quiçá que ainda está para ser construída¹³:

Dostoiévski e Melville, no mesmo momento, produzem, cada um por sua própria conta, o personagem correspondente: o idiota, que não mais pode responder às urgências de uma situação por ser solicitado por uma questão mais urgente ainda. (...) Ambos os personagens têm em comum o fato de terem visto algo que excedia os dados da situação, e que tornava qualquer reação não apenas derrisória e inadequada, mas intolerável. (Zourabichvili, 2000, p. 348)

O que teria visto Bartleby em seu escritório? Zourabichvili (2000, p. 348) responde: “Os esquemas sensório-motores que nos ligavam habitualmente ao mundo”. Em outras palavras, o escrivão vislumbra a impotência, o nada de vontade, que algumas conexões impõem cotidianamente ao nosso viver. Um copista deveria copiar, um empregado, obedecer, e, no limite, um vivente, viver. Mas qual vida pulsa em cada uma dessas escolhas? Aquela dos que passeiam moribundos por Wall Street? Bartleby, com sua fórmula atípica, recusa essa via e também a que lhe é oposta. Como o nota Deleuze (2006), mais uma vez, o escrivão abre uma zona de indeterminação, na qual não cabe as

e que um cavalo é uma outra coisa. Entretanto, entramos em um ambiente muito diferente quando afirmamos que aquilo que conta são os afectos dos quais alguém ou algo é capaz” (Deleuze, 2003, p. 278). A afecção, portanto, pode ser interpretada como a capacidade de sentir um afecto ou de ser afetado por algo. O que pode nos afectar? Recorrendo a uma discussão concernente ao filósofo Baruch de Espinosa, Deleuze responderá: podemos ser afetados somente por outros corpos. O conceito de corpos, seguindo a argumentação espinosana que não os distingue das ideias e de outros modos da substância, não remete aos seres extensivos, mas sim ao intensivo de que são capazes, ou seja, aos afectos que emitem. Esse afectos, de acordo com o filósofo Gilles Deleuze, diriam respeito a uma intensidade produzida pelo e no encontro dos corpos. Dessa confluência de elementos heterogêneos, decorreria tristezas e alegrias ou, em outras palavras, potências de morte e potências de vida.

¹³ Assim como alguns filósofos e artistas, ademais. Diz-nos Deleuze e Guattari: “os artistas são como os filósofos, têm frequentemente uma saudezinha frágil, mas não por causa de suas doenças nem de suas neuroses, é porque eles viram na vida algo de grande demais para qualquer um, de grande demais para eles, e que pôs neles a marca discreta da morte. Mas esse algo é também a fonte ou o fôlego que os fazem viver através da doença do vivido” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 224).

opções ditadas pela *doxa* – ser um hippie ou um executivo, por exemplo. O escritor deseja somente potência em seu viver, e essa não é determinada aprioristicamente por uma ou outra forma, dependendo sempre de uma avaliação do agenciamento individual no qual um vivente se encontra.

Ao escapar de uma situação determinada, bem como do senso comum que a rege, o escritor não apenas suspende as determinações vigentes, mas constrói um campo para elaboração de livres composições. Como qualquer idiota, não experimenta aquilo que todos sentem ou deveriam sentir, tampouco reage como seria o esperado de alguém em uma dada situação – o empregado deve obedecer ou desobedecer ao patrão, por exemplo. Justamente por esse motivo, inventa para si outras situações, mais potentes. Essas situações só são possíveis pelo fato desse personagem vislumbrar algo que escapa à sensibilidade ordinária, ao pensamento comum, uma potência criativa que lhe permite criar um espaço outro de resistência. Por meio de uma figura como *Bartleby*, por exemplo, vemos operar uma crítica de molde nada ou pouco tradicional, consonante com a sensibilidade filosófica defendida por Deleuze. Poderíamos afirmar que esses elementos integram a humorística, ou o procedimento interpretativo e analítico, levada a cabo por Deleuze em suas obras?

A humorística, como vimos, demanda operar um procedimento analítico singular, implica lidar com um pensamento a partir de outro lugar que não o da glosa, e, por esse motivo, exige uma sensibilidade filosófica outra. Grosseiramente, o idiota deleuzeano apresenta-nos, em ato, essa mesma sensibilidade filosófica operando. Para os fins que nos interessam, podemos afirmar que, para acessar a idiotia de cada autor estudado, Deleuze se faz de idiota frente ao pensamento analisado. Apenas a partir dessa outra ambiência, propiciada pela idiotia, seria possível rir com certas ideias, conectar-se com certas moléculas de uma obra a fim de produzir aquela relação acrílica defendida por Deleuze, envolvendo a criação de outros modos de existência. Essa é a hipótese sobre a qual gostaríamos de discorrer nas próximas linhas, ainda que brevemente¹⁴.

Humorística e método em Gilles Deleuze

Poderíamos falar em uma espécie de metodologia deleuzeana de trabalho? Acreditamos que não, pois, raramente deparamos com digressões acerca de questões de método em Deleuze – não obstante encontremos pistas metodológicas aqui e acolá, ao

¹⁴ Estamos, no momento, desenvolvendo um trabalho de fôlego sobre as metodologias de trabalho deleuzeanas, mormente no campo educacional, do qual a hipótese aqui experimentada é um breve esboço.

longo de toda a sua obra, e, até mesmo, a descrição de um *método da dramatização*. Contudo, caso optemos por inquirir algum leitor do filósofo francês, acerca da existência ou não de um método propriamente deleuzeano, este provavelmente negaria a existência de um método propriamente dito, quando muito apontaria a temática do *filho pelas costas*. No célebre texto *Carta a um crítico severo*, na qual Deleuze responde a algumas críticas que lhe foram dirigidas por Michel Cressole, lemos:

Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. (Deleuze, 2007, p. 14)

Mas o que significa fazer um filho pelas costas de um autor? Ademais, tal enrabada consistiria em uma metodologia de trabalho propriamente? Em primeiro lugar, chama-nos a atenção essa estranha dupla-necessidade sentida pelo filósofo francês: a de que um autor – ou algum seguidor seu – se reconheça na interpretação proposta por Deleuze, mas, ao mesmo tempo, que esta lhe soasse estranha¹⁵. Portanto, na medida em que Deleuze trai o texto lido, enrabando alguém pelas costas, ele não o faz sem consentimento, uma vez que se utiliza das próprias palavras utilizadas pelo pensador analisado. Essas torções interpretativas, ademais, parecem servir a um único propósito, ao menos de acordo com o excerto supramencionado, qual seja: o prazer. Nesse sentido, fortalece nossa impressão acerca da busca deleuzeana por uma relação outra com o texto, que não aquela da exegese, e capaz de envolver uma singular sensibilidade, ou, retomando um termo do próprio Deleuze, uma *dramatização*.

O método – se assim o podemos chamar – da *dramatização*, elaborado por Deleuze em meados da década de 1960, implica a busca pelo estabelecimento de uma coincidência de corpos: o do leitor com o do texto lido. O som, a palavra, a respiração, o fôlego etc., são convocados pelo texto, a fim de possibilitar um outro uso deste. Desse modo, lê-se com o corpo inteiro. Os objetivos dessa metodologia, tendo em vista a questão da sensibilidade filosófica deleuzeana, seria buscar o estabelecimento de uma

¹⁵ Frequentemente, em suas aulas, Deleuze se utiliza de um jargão deveras ilustrativo de ambas as necessidades apontadas acima, qual seja: “[autor] não o diz assim, mas o que importa?”. Em *O Anti-Édipo*, livro escrito em parceria com Guattari, encontramos construção similar no momento em que os autores referem-se à Nietzsche (Deleuze; Guattari, 2010, p. 253).

relação vital com o escrito que lemos: ele funciona para nós ou não? Ele potencializa meu viver ou não?

Percebemos, assim, que não interessa o que um autor disse, ou, ao menos, não interessa aquilo dito por ele de uma determinada forma. O método geométrico espinosano, por exemplo, vale menos por sua lógica implacável, e, muito mais, pela potência que oferece ao ser captado – ou lido – na velocidade dada pelo autor à sua *Ética*. A necessidade de modificar um dito, desse modo, presta-se a extração de uma força virtual, ainda que esta só apareça quando de sua conexão com outros textos ou quando de sua completa deformação, por meio da abstração de seus elementos formais e na busca pela captação dos elementos modais que o caracterizam¹⁶. Não haveria, portanto, uma potência *in loco* num ou noutro escrito, mas, conforme conectamos a *Ética*, por exemplo, com outras questões, conforme a deformamos, algo pode vir a acontecer. Quando agenciamos certos escritos com urgências que não são as suas, quando deixamos de responder às demandas de um ou outro autor e passamos a impor – inventar – as nossas próprias questões, algo pode vir a ocorrer nessa conexão, algo deveras intenso. Ora, nada mais adequado para um autor defensor da ideia de uma leitura em intensidade.

É que há duas maneiras de ler um livro. Podemos considerá-lo como uma caixa que remete a um dentro, e então vamos buscar seu significado, e aí, se formos ainda mais perversos ou corrompidos, partimos em busca do significante. E trataremos o livro seguinte como uma caixa contida na precedente, ou contendo-a por sua vez. E comentaremos o livro do livro, ao infinito. Ou a outra maneira: consideramos um livro como uma pequena máquina a-significante; o único problema é “isso funcional, e como é que funciona?” Como isso funciona para você? Se não funciona, se nada se passa, pegue outro livro. Essa outra leitura é uma leitura em intensidade: algo passa ou não passa. Não há nada a explicar, nada a compreender, nada a interpretar. (Deleuze, 2007, p. 16-17)

Somos tentados a experimentar agora uma nova conexão, envolvendo aqui a noção de leitura em intensidade com aquela de sensibilidade filosófica. Na definição desta última, dada em uma aula por Deleuze (2008), vimos que o interesse por um autor reside na atração exercida por determinada obra, ou seja, no amor ou no prazer que sentimos ao lê-la. Para Deleuze, as conexões moleculares estabelecidas com um autor deveriam passar sempre por sentimentos agradáveis ou alegres, jamais por uma leitura

¹⁶ Podemos citar como exemplos, as leituras deleuzeanas da *Ética* de Espinosa. Para Deleuze (2006a; 2007), haveria três *Éticas* distintas, cada qual marcada por uma velocidade diferente. Apreender essas distintas relações, implica uma forma de se relacionar com o texto, um deixar-se levar que implica a própria existência.

moralizante. Não devemos criticar um autor, buscar o real significado de suas palavras ou demonstrar os pontos fracos de seu sistema, mas experimentá-lo. Qual o sentimento experimentado ao ler Espinosa tendo em vista questões que não são as suas?, por exemplo.

Embora possamos reconhecer, na explanação dada por Deleuze à Cressole, certas ressonâncias do método de leitura de Deleuze com a concepção deleuzeana de sensibilidade filosófica, ainda não está claro o modo como o autor de *Diferença e Repetição* opera em suas obras essa *dramatização* ou o seu método, tampouco sua relação com a figura do idiota. Poder-se-ia, grosso modo, reconhecer que a experimentação de uma obra, nos moldes propostos por Deleuze, por envolver uma sensação diferente do texto, pautado por uma outra maneira de pensá-lo que não aquela legada por certa tradição crítica, imediatamente remeter-nos-ia ao idiota. Sem dúvida, tal personagem seria aquele que dramatiza a situação na qual se encontra. O corpo treme, ao ponto de uma fórmula, tal qual a de Bartleby, soar quase como um automatismo. Contudo, tal leitura – não obstante correta, parece-nos –, por soar por demais abstrata, parece afastar-nos do real intento: pensar o modo como Deleuze faz-se de idiota diante da história da filosofia, como o seu *fazer um filho pelas costas* implica uma metodologia de trabalho tipicamente idiota. Quiçá, a fim de encerrar tal discussão, tenhamos que retroceder até a primeira obra escrita por Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, dedicada à leitura do pensamento de David Hume, na qual lemos:

Fica-se surpreso ao considerar o sentido geral das objeções sempre apresentadas contra Descartes, Kant, Hegel etc. Digamos que as objeções filosóficas são de duas formas. Algumas, a maioria, têm de filosófica apenas o nome. Elas consistem em criticar uma teoria sem considerar a natureza do problema ao qual ela responde, no qual ela encontra seu fundamento e estrutura (...) O que diz um filósofo é apresentado como se fosse o que ele faz ou o que ele quer. Como crítica suficiente da teoria, apresenta-se uma psicologia ficcional das intenções do teórico (...) Neste sentido, vemos quão nula é a maioria das objeções feitas aos grandes filósofos. Dizemos a eles: as coisas não são assim. Mas, na verdade, não se trata de saber se as coisas são assim ou não, trata-se de saber se é boa ou não, rigorosa ou não, a questão que deixa as coisas assim. (...) Na verdade, apenas um gênero de objeções é válido: este que consiste em mostrar que a questão posta por tal filósofo não é uma boa questão, que ela não força de maneira suficiente a natureza das coisas, que teria sido necessário colocá-la de outra forma, que deveríamos melhor colocá-la ou colocar uma outra questão. E é desta maneira que um grande filósofo levanta objeções a um outro. (Deleuze, 2004, p.119-120)

Esse outro modo de se levantar uma objeção, tal qual o concebe Deleuze, será talhado posteriormente, ao longo das diversas obras escritas pelo filósofo, até chegar o

momento no qual o autor defenderá a necessidade de criarmos as nossas próprias questões, conforme defende o autor em *Diálogos* (Deleuze; Parnet, 2004)¹⁷. Essa outra questão, inventada ou descoberta nas entrelinhas de um escrito, prolonga algumas das fórmulas do idiota apresentadas por Deleuze já aqui citadas. Desde suas primeiras obras, o filósofo francês buscou ler os seus autores vitais, ou seus intercessores, por meio de uma leitura intensiva, buscando a sensibilidade própria de cada autor, aquilo que pode soar vital – ainda que, para tanto, precise colocar melhor a questão apresentada por um filósofo ou colocar-lhe outra, realizando uma torção ou enrabando o autor lido, conectando com urgências que não lhe eram caras. Posteriormente, Deleuze denominaria esse método como *dramatização*, ao menos em um determinado momento, e, por fim, acabaria compreendendo que essa função de torcer certo estado de coisas, pertence ao idiota. Os termos, talvez, não interessem sobremaneira, a maneira como operam sim. No idiota, em suma, reencontramos o método da *dramatização*, e neste, por sua vez, vislumbramos os intentos finais de Deleuze: operar uma outra crítica, fomentar uma sensibilidade filosófica.

Fazer-se de idiota para melhor filosofar, portanto, significa apenas suspender alguns determinismos impostos à história da filosofia, a fim de extrair de uma dada situação uma possibilidade de criar livres composições – conexões potentes e vitais com uma ou outra questão trazida por um filósofo, ainda que de maneira difusa. Dramatizar um escrito. Ato este que exige uma outra sensibilidade filosófica, passível de ser criada apenas por uma figura singular, um Bartleby qualquer, ou, em outros termos, por um idiota.

Considerações Finais

Dado a íntima relação entre filosofia e modos de existência¹⁸, aquela não se furta de carregar consigo um anedotário particular. Os grandes pensadores não são só aqueles que riem muito, são também os que mais fazem rir. Como não deixar de gargalhar com a pontualidade kantiana, com o casaco furado de Espinosa, com os chistes nietzschianos

¹⁷ “Se não nos deixam fabricar as nossas questões, mesmo que seja pertinente, com elementos vindos de toda parte, não importa de onde, se apenas nos são “colocadas”, não temos grande coisa a dizer. A arte de construir um problema é muito importante: inventa-se um problema, uma posição do problema, antes de se encontrar uma solução” (Deleuze; Parnet, 2004, p. 11)

¹⁸ Gilles Deleuze defende que “os conceitos filosóficos, para quem os inventa ou esclarece, são também modos de vida e de atividade” (Deleuze, 2003, p. 245).

e assim por diante. Acerca desse anedotário, Deleuze e Guattari chegaram a comentar em *O que é a filosofia?*

Nietzsche dizia que a filosofia inventa modos de existência ou possibilidades de vida. É por isso que bastam algumas anedotas vitais para fazer o retrato de uma filosofia, como Diógenes Laércio soube fazê-lo escrevendo o livro de cabeceira ou a lenda dourada dos filósofos. Objetar-se-á a vida muito burguesa da maioria dos filósofos modernos; mas a liga de meias de Kant não é uma anedota vital adequada ao sistema da Razão? E o gosto de Espinosa pelos combates de aranhas deriva do fato de que reproduzem, de maneira pura, relações de modos no sistema da ética entendida como etologia superior. E que estas anedotas não remetem simplesmente a um tipo social ou mesmo psicológico de um filósofo, elas manifestam, antes, os personagens conceituais que o habitam. As possibilidades de vida ou os modos de existência não podem inventar-se, senão sobre um plano de imanência que desenvolve a potência de personagens conceituais. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 96-97)

Lembremos que o próprio Deleuze não escapou dessas anedotas vitais, vide os comentários acerca de suas unhas compridas. Uma anedota vital que manifestava, talvez, o personagem conceitual que o habitava, ou o idiota que lhe possibilitava filosofar. Nessa chave, como negar o papel fundamental do humor. Rir de Kant, Espinosa, Nietzsche ou mesmo de Deleuze, significa apreender certa traço intensivo desses autores. Por esse motivo, talvez, Deleuze admire tanto a cômica obra de Thomas de Quincey sobre Kant, bem como as biografias – mesmo as apócrifas – de Espinosa. Sem dúvida alguma, Deleuze gargalhou até não mais poder com o interesse de Espinosa pela luta de aranhas, algo tão trivial e banal, mas que manifestava o todo da filosofia espinosana. A anedota vital entrecruzada com a força cômica de um pensamento, eis um procedimento analítico tipicamente deleuzeano. Desde suas primeiras obras, Deleuze buscou ler os seus autores vitais, ou seus intercessores, por meio de uma leitura intensiva, buscando a sensibilidade própria de cada autor, rindo de cada linha comentada e de cada situação absurda vivenciada pelo pensador em questão. Humorística que o levava a produzir certas torções, embaralhar os códigos de um determinado pensamento, colocando diferentemente a questão apresentada por um filósofo ou colocando-lhe outra, enrabando o autor lido.

Como negar a existência de um humor próprio à filosofia de Deleuze? Humor que pode ser apontado como um vetor importante do procedimento analítico deleuzeano, talvez. Se há um método em Deleuze, esse passa por uma humorística, uma arte da interpretação cuja única diretriz consiste na recusa em prolongar polêmicas, levantar objeções a um determinado autor. Deleuze insiste que devemos aprender a rir

dos modos de existência de um ou outro pensador, para assim lê-los em intensidade, com olhos voltados para o presente, para o nosso viver. Aprender a ler os autores que amamos, apenas. E talvez não exista maior prova de amor do que uma boa gargalhada. Aqueles pensadores que não nos afetam, não nos fazem gargalhar, talvez não tenham nada a nos dizer e, por esse motivo, merecem ser deixados de lado.

Interpretar os modos de leitura de Deleuze como uma atividade típica de um idiota, por fim, é algo possível e até interessante, pois, permite-nos apreender certas linhas de força que fundamentam o pensamento deleuzeano. Contudo, isso constitui verdadeiramente um método de trabalho? Defendemos que, embora não seja possível afirmar que, por meio do personagem conceitual do idiota, encontramos uma verdadeira metodologia deleuzeana, deparamos com algumas pistas interessantes e percebemos certas urdiduras do seu pensamento, algumas linhas de força. Dentre estas, destacamos o humor ou a humorística como procedimento analítico. Procedimento este capaz de abrir-nos para uma outra dimensão de um texto, seja ele filosófico ou não, e fomentar em nós uma leitura em intensidade, mirando, desse modo, a produção de uma outra sensibilidade filosófica – fim último da filosofia deleuzeana. Essa sensibilidade outra visa potencializar nosso viver, deixar-nos em um estado de atenção para com certas moléculas de obras diversas, para que possamos nos conectar com aquelas que amamos apenas. A filosofia, afinal, serve para a vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: Imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: Imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 2006a.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Deux Régime de Fous*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Graal, 1986.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2004
- DELEUZE, Gilles. *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus Editorial, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa, filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Taurus editores, 1976.

- DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. vol.2*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. vol.3*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. vol.4*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'água, 2004.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze Félix Guattari: Biografia Cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- LIMA, Vladimir Moreira. *Deleuze-Guattari e a ressonância mútua entre filosofia e política*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2015.
- MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrivão*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- MENGUE, Philippe. *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- MENGUE, Philippe. *Faire L'idiot: la politique de Deleuze*. Paris: Germina, 2013.
- MENGUE, Philippe. *Utopies et devenirs deleuziens*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- PACHECO, Fernando Tôrres. *Personagens Conceituais: filosofia e arte em Deleuze*. Belo Horizonte: Relicário edições, 2013.
- VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães. A prudência e o abandono da crítica em Capitalismo & Esquizofrenia. In: Argumentos – Revista de Filosofia, Ceará, 2016. No prelo.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)*. In: ALLIEZ, Eric (org.). *Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 333-356.