

POR UM ANEDOTÁRIO FILOSÓFICO: DELEUZE E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA¹

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci^{2,3}

vinci@unicamp.br

Resumo: Esse artigo propõe pensar o modo como as “anedotas vitais”, conceito elaborado por Friedrich Nietzsche, foram apropriadas metodologicamente por Gilles Deleuze. Essa apropriação, acreditamos, coliga-se ao apelo deleuziano e deleuzo-guattariano por uma renovação da história da filosofia e pela construção de uma perspectiva criativa do ofício filosófico, com fortes impactos sobre o ensino dessa disciplina. Para tanto, iniciaremos recuperando o diálogo travado por Deleuze com algumas concepções canônicas sobre a história da filosofia, mormente as perspectivas de Ferdinand Alquié e Martial Gueroult. Procuraremos sondar o modo como o autor de *Diferença e Repetição* se inseriu em um debate metodológico sobre como realizar uma história da filosofia eminentemente filosófica. Desse modo, buscando compreender a perspectiva própria erigida por Deleuze, poderemos recuperar a importância das “anedotas vitais” para sua compreensão do papel da história da filosofia. Para tanto, recuperaremos a leitura vitalista da filosofia espinosana, proposta por Deleuze em *Espinosa: filosofia prática*. Por fim, apresentaremos algumas inquietações sobre a relevância dos usos das “anedotas vitais” para a construção de um ensino de filosofia outro.

Palavras-chave: Gilles Deleuze, Anedotas Vitais, História da Filosofia, Ensino de Filosofia.

¹ Recebido: 27-07-2023/ Aceito: 11-10-2023/ Publicado on-line: 15-12-2023.

² É professor na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, São Paulo, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2914-3032>.

Introdução

Gilles Deleuze, em seu prólogo à *Diferença e Repetição*, afirmava ter se aproximado um tempo no qual “já não seria possível escrever um livro de Filosofia como há muito tempo se faz” (Deleuze, 1988, p. 18). Doravante, prosseguindo com uma renovação expressiva inaugurada por Friedrich Nietzsche, qualquer escrito filosófico deveria buscar soar como algo próximo a um romance policial⁴, procurando intervir localmente em um determinado campo de questões a fim de solucionar um problema específico, bem como se aproximar de um modelo narrativo típico de um livro de ficção científica, reconfigurando o nosso campo de experiência sensível por meio do embaralhamento das coordenadas espaço-temporais, em favor de um tempo por vir. Enquanto a ficção científica atestaria o caráter intempestivo do pensamento filosófico, o romance policial denotaria sua propensão empirista. Para consolidação desse novo estilo, por seu turno, caberia ao/a filósofo/a se aproximar de certas experimentações expressivas conduzidas em outras searas, mormente as artísticas. Esse novo estilo de filosofar proposto por Deleuze, no qual a Filosofia passaria a estabelecer um

⁴ Essa aproximação deleuziana da filosofia com o romance policial aparecerá novamente em um pequeno texto escrito por Deleuze (2006), “Filosofia da *série noire*”. Ali, Deleuze demonstra o quanto os romances policiais, tanto os tradicionais quanto os ditos *noire*, prolongam certos modelos de investigação filosófica.

diálogo incessante com o campo das artes para a renovação de seus meios expressivos, reconfiguraria o papel atribuído à História da Filosofia. À época, Deleuze argumentou:

Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. [...] As resenhas de História da Filosofia devem representar uma espécie de desaceleração, de congelamento ou de imobilização do texto: *não só* do texto ao qual eles se referem, *mas também* do texto no qual eles se inserem. Deste modo, elas têm uma existência dupla e comportam, como duplo ideal, a pura repetição do texto antigo e do texto atual *um no outro*. Eis por que, para nos aproximarmos desta dupla existência, tivemos algumas vezes que integrar notas históricas em nosso próprio texto. (Deleuze, 1988, p. 18, grifos do autor)

Pela primeira vez em sua obra, deparamos com a dupla função atribuída por Deleuze para a História da Filosofia: por um lado, aquele/a que se dedica a tal ofício, deve procurar reconstruir aquilo dito por um/a determinado/a filósofo/a, o texto antigo, mas não apenas; antes convém operar uma reconstrução ativa, atualizando problemas que não necessariamente estavam presentes no texto comentado, ou que ali constavam de modo virtual apenas⁵. Para a atualização desse texto virtual, o/a historiador/a não deve restar preso a uma análise sistêmica de um texto filosófico apenas,

⁵ Décadas depois, Deleuze retornaria a tal função ativa e replicaria: “A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que ele diz” (Deleuze, 2007b, p. 169-170).

devendo abri-lo para correlações inusitadas e cruzá-lo com questões distantes de seu universo conceitual – produzindo, assim, “um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx filosoficamente imberbe, do mesmo que uma Gioconda bigoduda” (Deleuze, 1988, p. 18)⁶. Deve-se, em suma, procurar produzir a diferença na repetição. Disso segue a compreensão deleuziana de que a exegese filosófica deveria ceder espaço para uma experimentação, compreendendo esta como o trabalho próprio do pensamento (Deleuze; Guattari, 1992)⁷.

Propomos, com esse artigo, pensar o modo como Deleuze e Deleuze-Guattari experimentaram realizar uma outra História da Filosofia, levando em consideração a adoção daquilo que os autores denominaram de “anedotas vitais”. Recuperadas do universo

⁶ Essa criação de duplos, em Deleuze, receberia maior detalhamento em sua *Carta a um crítico severo*, na qual o autor de *Diferença e Repetição* defenderia um método de leitura que se aproximava de uma enrabada. “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 falar. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer” (Deleuze, 2007a, p. 14).

⁷ A mera abertura para notas históricas, por si só, não configura uma experimentação. Como insistem Deleuze e Guattari: “Pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que se está fazendo – o novo, o notável, o interessante, que substituem a aparência de verdade e que são mais exigentes que ela. O que se está fazendo não é o que acaba, mas menos ainda o que começa. A história não é experimentação, ela é somente o conjunto das condições quase negativas que tornam possível a experimentação de algo que escapa à história. Sem história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, ela é filosófica” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 143). É, portanto, na conjugação entre filosofia e história que a experimentação se torna possível. Para uma discussão sobre esse trabalho de experimentação em filosofia, remetemos o leitor a Vinci (2018).

conceitual nietzschiano, essas “anedotas vitais” possibilitariam não apenas renovar a abordagem histórica da filosofia, marcando-a com um acento inventivo ímpar, como possibilitariam revigorar o próprio ensino de filosofia, conferindo-lhe certo acento vitalista. Para tanto, buscaremos compreender a relação dessas “anedotas vitais” com a pretensão deleuziana e deleuzo-guattariana de elaborar uma “arte do retrato” em *Filosofia* e, na sequência, recuperaremos o diálogo travado por Deleuze com algumas concepções canônicas sobre a história da filosofia, procurando sondar o modo como o autor de *Diferença e Repetição* se inseriu em um debate metodológico surgido na década de 1950 na França. Desse modo, buscando compreender a perspectiva própria erigida por Deleuze, poderemos recuperar a importância das “anedotas vitais” para sua compreensão do papel da história da filosofia, bem como o importante papel de Friedrich Nietzsche nessa construção deleuziana, valendo-se, para tanto, da leitura vitalista proposta por Deleuze em *Espinosa: filosofia prática*. Por fim, apresentaremos algumas inquietações sobre a relevância dos usos das “anedotas vitais” para a construção de um ensino de filosofia outro.

A “arte do retrato” em *Filosofia*

Essa busca deleuziana e deleuzo-guattariana por um outro modo de se pensar a História da Filosofia

ganhou novos contornos na famosa *Carta a um crítico severo* (Deleuze, 2007a). Ali, Deleuze adensa seus ataques, chegando a conceber a História da Filosofia como uma espécie de Édipo filosófico, um marcador de poder responsável por impedir os/as eventuais filósofos/as de falarem em nome próprio, obrigando-os a sempre se remeterem a figuras pregressas e, assim, acabarem por se manter em uma eterna condição de aprendizes. Por conta dessa dita função repressora, para Deleuze, o exercício filosófico restaria condicionado à validação de uma determinada tradição apenas, consolidada por um extenso universo de comentários – “você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo” (Deleuze, 2007a, p. 14). Filosofar, nesse diapasão, restringir-se-ia ao exercício do comentário ou à elaboração de uma exegese, resultado de uma reflexão metódica e a-histórica sobre determinado sistema filosófico, tal qual era praxe à época (Ribeiro, 2016).

De *Diferença e Repetição* até seus derradeiros escritos, inclusive aqueles escritos em parceria com Félix Guattari, Deleuze sempre procurou se desvincular dessa concepção tradicional de filosofia, por compreender que filosofar não se resume a uma tarefa reflexiva apenas, tampouco ao mero exercício do comentário, pelo contrário, filosofar seria uma atividade

eminentemente criativa, atrelada à formulação de problemas inauditos e à criação conceitual, tal qual defendeu em sua derradeira obra, composta conjuntamente com Guattari, *O que é a Filosofia?* (Deleuze; Guattari, 1992). Para os fins de nossa discussão, convém salientar que nesse diapasão deleuziano e deleuzo-guattariano, nesse novo estilo de filosofia, a História da Filosofia não desaparece de todo, antes assume uma outra faceta, aproximando-se daquilo que Deleuze denominou em um primeiro momento e de modo peremptório de “colagem em pintura” e, posteriormente, de “arte do retrato”:

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É antes como a arte do retrato em pintura. São retratos mentais, conceituais. Como em pintura, é preciso fazer semelhante, mas por meios que não sejam semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir (aí nos contentaríamos em redizer o que o filósofo disse). Os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelos menos não completamente, a quais problemas esses conceitos respondem. (Deleuze, 2007b, p. 169)

Essa “arte do retrato”, remetendo à “colagem em pintura” de *Diferença e Repetição*, demonstram o afã deleuziano em operar um deslocamento de perspectiva em relação a história da filosofia⁸ e seu desejo em

⁸ Doravante, o uso da expressão “história da filosofia”, em letras minúsculas, serve para se referir ao modo próprio como Deleuze a concebe, aproximando-a da arte do retrato, em detrimento da “História da Filosofia”, em maiúsculas, portadora de uma função repressiva. Deleuze, em suas

compreendê-la não como uma atividade reflexiva apenas, mas como um exercício ativo de experimentação. Em linhas gerais, não se trata tanto de apreender aquilo outrora dito por alguém, mas sim buscar pensar quais problemas mobilizaram sua criação conceitual e como esse jogo travado entre problema e conceito poderia ressoar em um outro campo problemático e auxiliar-nos na criação de nossos próprios conceitos⁹. Para tanto, uma mera reconstrução do sistema de pensamento de um/a determinado/a autor/a parece não bastar, por isso a defesa deleuziana e deleuzo-guattariana dessa dita “arte do retrato”. Tal qual em um retrato pictórico, convém atentar não apenas para aquilo representado em um primeiro plano, o conceito, mas também para seu contorno ou o plano de fundo, o problema¹⁰. Caso tracemos um paralelo com a leitura deleuziana (2008) da obra de Francis Bacon – cuja

derradeiras obras, deixa de se utilizar dessa última expressão e passa a se referir à “história da filosofia” apenas.

⁹ Em *O que é a Filosofia?*, Deleuze e Guattari, ao comentarem sobre o conceito de “Outrem”, argumentam: “Com efeito, todo conceito, tendo um número finito de componentes, bifurcará sobre outros conceitos, compostos de outra maneira, mas que constituem outras regiões do mesmo plano, que respondem a problemas conectáveis, participa de uma mesma criação. Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 30).

¹⁰ Percebemos aqui, em diálogo com a discussão deleuziana sobre um novo estilo de filosofia em *Diferença e Repetição*, a persistência do problema como força motriz de seu pensamento. De fato, mesmo em sua derradeira obra, escrita em parceria com Félix Guattari, *O que é a Filosofia?*, a importância atribuída ao problema para o exercício filosófico, ou a criação conceitual, não desaparecerá: “Todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 27-8).

pintura não segue um viés representativo, mas busca captar intensidades¹¹ –, podemos pensar que esse plano de fundo, coexistindo com o objeto retratado, procura conferir uma intensidade própria a um sistema filosófico, não sendo possível desconsiderá-lo. Para Deleuze (2007b), o problema vital com o qual alguém se depara deveria ser também um objeto para a história da filosofia, não apenas as palavras ditas ou a interpretação que lhes foram dadas por uma legião de comentadores. Esses problemas, por seu turno, não necessariamente são explícitos, ou seja, não necessariamente aparecem em um primeiro plano, por isso a necessidade dessa arte própria, pictórica, na qual o plano de fundo adquire um elevado estatuto na composição geral da obra, expressando seu elemento vital. Ao propor pensar a história da filosofia como uma “arte do retrato”, acreditamos, Deleuze parece sugerir a necessidade de levarmos em conta um elemento amiúde desprezado pelos/as historiadores/as, qual seja: a dimensão vitalista inerente a todo e qualquer sistema filosófico.

Para Deleuze (1988; 2012), haveria uma íntima relação entre os problemas filosóficos, os conceitos e os modos de existência, sendo necessário compreender a

¹¹ Diz-nos Deleuze, em *Francis Bacon: lógica da sensação*, “Em arte, tanto em pintura quanto em música, não se trata de reproduzir ou inventar formas, mas de captar forças. É por isso que nenhuma arte é figurativa. [...] A tarefa da pintura é tornar visíveis forças que não são visíveis” (Deleuze, 2008, p. 62).

construção de problemas e a criação conceitual não como atos especulativos apenas, mas como atos vitais. Essa relação, por seu turno, seria privilegiada apenas por uma abordagem historiográfica que primasse por elaborar um retrato ao invés de uma sistematização. Uma análise estática, interessada na reconstrução lógica do sistema de pensamento erigido por um/a determinado/a autor/a, não possibilitaria acessar essa dimensão vital privilegiada por Deleuze, visto que tal dimensão ultrapassa em muito o espaço sistemático de seu pensamento. Por essa razão, o autor de *Bergsonismo* insiste na necessidade de também levarmos em consideração as escolhas existenciais desses/as pensadores/as, as notas históricas geralmente desprezadas por aqueles/as dedicados/as à elaboração de uma exegese sobre determinado sistema de pensamento. Sobre esse lastro existencial do problema, Deleuze argumenta:

O que caracteriza o problema é que ele é inseparável de uma escolha. Em matemática, cortar uma linha reta em duas partes iguais é um problema, pois é possível cortá-la em partes desiguais; colocar um triângulo equilátero num círculo é um problema, enquanto colocar um ângulo reto, num semi-círculo é um teorema, porque qualquer ângulo no semi-círculo é reto. Ora, quando o problema tem por objeto determinações existenciais e não coisas matemáticas, bem se vê que a escolha se identifica cada vez mais com o pensamento vivo, com uma decisão insondável. A escolha não recai mais sobre este ou aquele termo, mas sobre o modo de existência daquele que escolhe. (Deleuze, 2007c, p. 213)

A história da filosofia compreendida como uma

“arte do retrato”, por conseguinte, buscaria captar essa relação visceral entre filosofia e modos de existência, bem como entre problemas e conceitos. Os conceitos, lembra-nos Deleuze, são algo muito específico, uma vez que não são apenas noções abstratas, eles implicam “modos de vida e modos de atividade” (Deleuze, 2016, p. 279). Aquele/a que cria conceitos renova o espaço do pensável e modifica o espaço do vivido, experimentando um outro campo de possível. Um conceito não se limita a expressar uma ideia abstrata, ele possui uma materialidade que se manifestaria justamente naquilo que Deleuze, em parceria com Guattari, denominou de “anedotas vitais”:

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. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 96-97)

Diferente de outros tantos historiadores da filosofia, preocupados em acessar o núcleo duro de um sistema de pensamento, Deleuze e Guattari parecem

interessados em acessar os seus efeitos, os modos de existência fomentados por esse sistema. Em verdade, nesse movimento, a sistematicidade filosófica de um/a autor/a ganha um novo estofo, não se restringindo apenas aos escritos legados por aqueles/as, mas também a certos elementos considerados pela tradição como trivialidades e/ou futilidades. Por qual razão privilegiar essas banalidades, expressa nessas ditas anedotas?

Em *Espinosa: filosofia prática*, por exemplo, Deleuze (2002) nota o quanto o anedotário em torno da figura do autor da *Ética* – como seu desmedido interesse por observar aranhas brigando ou o seu parcimonioso desjejum – expressava elementos de sua filosofia. Nesse sentido, recuperar esse anedotário, geralmente desprezado pela tradição, possibilitaria a Deleuze acessar uma outra faceta da filosofia espinosana, ao ponto de ser possível afirmar que “[...] tanto na sua maneira de viver como de pensar, Espinosa oferece uma imagem de vida positiva e afirmativa” (Deleuze, 2002, p. 18). Essa imagem, em consonância com sua filosofia, demonstraria o quanto a vida, no universo espinosista, não se restringiria a uma ideia apenas, mas a “[...] uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos” (Deleuze, 2002, p. 19). Ora, nesse movimento, o método geométrico de Espinosa ganha novos contornos, deixando de ser apenas um modo expositivo e

transmutando-se em um método inventivo, voltado para a retificação vital daquele/a que o experimenta.

Para Deleuze e Guattari (1992), em suma, a vida se tornaria a pedra de toque de uma filosofia, expressão maior das forças inventivas mobilizados por um/a pensador/a para lidar com um determinado problema. A arte do retrato deleuziana, por conseguinte, remetaria imediatamente às “anedotas vitais”, uma vez que apenas elas parecem capazes de propiciar a um/a historiador/a elaborar o retrato de uma filosofia, permitindo-lhes apreender os seus efeitos vitais. Sem dúvida que, diante dessa perspectiva, a tradição de ensino em filosofia deve passar por uma reformulação. O mero acesso aos textos clássicos da tradição filosófica ocidental, bem como ao rol de comentários elaborados em torno destes, não possibilita acessar esse aspecto vital de um sistema filosófico, sendo necessário recuperar o anedotário em torno de um/a pensador/a para elaboração de seu retrato filósofo. Essa “arte do retrato” deleuziana e deleuzo-guattariana, portanto, traz um desafio aos/às historiadores/as da filosofia e, mais ainda, para aqueles/as envoltos com o ensino dessa disciplina.

A exposição de um sistema filosófico, doravante, não deve se restringir à exposição dos conceitos formulados e da arquitetura lógica que o sustenta, uma vez que essa abordagem parece impedir o acesso ao

elemento vital que o anima, bem como ao problema sobre o qual um/a pensador/a se debruça. O ensino de filosofia, por conseguinte, deve proceder com uma exposição que leve em consideração outros elementos, exteriores ao próprio sistema, e que possibilitem apreender os seus efeitos, os modos de vida fomentados por seus conceitos. Essa exigência por uma abertura do sistema, implica evitar uma interpretação que prime pela apreensão dos elementos estáticos desse sistema apenas, sua estrutura lógica e a-histórica, buscando antes pensar o caráter produtivo de um pensamento, sua potência para a criação de outros modos de existência. Revitalizar a filosofia e, concomitante, seu ensino, eis o intuito maior dessa arte deleuziana e deleuzo-guattariana, compreendendo-a não como um saber hermético, institucionalizado e restrito a alguns poucos iniciados¹².

Deleuze e o debate francês em torno da história da filosofia

A defesa deleuziana e deleuzo-guattariana por um outro estilo de filosofar, criativo e não reflexivo, bem como por um uso ativo da história da filosofia, insere-

¹² Convém notar que encontramos preocupação similar em diversos/as autores/as contemporâneos/as, como Judith Butler (2022) que, em *Pode o "outro" da filosofia falar*, insiste o quanto a renovação da filosofia passa por sua desinstitucionalização, por um abandono dos ritos e protocolos que cercam a leitura filosófica e que, muitas vezes, acabaram-na afastando da própria vida.

se em um intenso debate ocorrido na década de 1950 na França envolvendo algumas distintas perspectivas analíticas em torno do método exegético mais adequado para a realização de uma história da filosofia eminentemente filosófica. Tal debate, implicando interpretações divergentes de alguns autores clássicos, sobretudo Descartes – a tradição racionalista, como insiste Deleuze (2007a) –, acabaria por impactar a formação de toda uma geração de filósofos/as¹³. Encabeçando tal discussão, duas importantes figuras: Ferdinand Alquié, propondo uma leitura cartesiana do pensamento espinosano, e Martial Gueroult, com sua leitura espinosana do pensamento cartesiano¹⁴. Para além da interpretação concedida a cada um dos autores analisados, interessa-nos notar como cada uma dessas análises apresenta uma metodologia analítica própria, voltada para a análise das *démarches*, no caso de Alquié, ou para a arquitetura dos sistemas de pensamento, no caso de Gueroult. Abaixo, apresentamos sumariamente ambas as perspectivas analíticas, bem como as de Émile Bréhier e Victor Goldschmidt,

¹³ Convém salientar que essa discussão não se restringiu apenas ao território francês, tendo sido crucial para a consolidação do campo filosófico no Brasil. No caso brasileiro, o método de leitura estrutural dos textos filosóficos, propagado por Martial Gueroult (2016), Victor Goldschmidt (1970) e outros, marcou o ensino de filosofia em nosso país, produzindo uma leva de especialistas em história da filosofia. Atualmente, deparamos com críticas a esse modelo, compreendido como um modelo que impediria a pesquisa em filosofia propriamente (Pereira, 1999).

¹⁴ Para uma reconstrução dessa discussão e seu impacto sobre a filosofia francesa das décadas de 1950 e 1960, remetemos o leitor para o artigo “Descartes, Spinoza, and the impasse of french philosophy: Ferdinand Alquié versus Martial Gueroult” (Peden, 2011).

procurando pontuar o modo como Deleuze se posicionará diante de cada uma delas.

De um lado, Alquié (1973) defendia uma história da filosofia voltada para os estudos daquilo por ele denominado de *démarches*, o procedimento filosófico expresso nos modos como alguém se posiciona diante de certos problemas caros à filosofia e procura solucioná-los. O intérprete, assim, não deixa de considerar elementos exteriores aos sistemas de pensamento analisados para pensar tanto o modo como um problema é formulado quanto para sondar as respostas elaboradas ao longo de suas obras, bem como as dificuldades apresentadas para sua implementação. Desse modo, preocupado em sondar o problema da beatitude em Espinosa, Alquié (1998) se valeu de elementos biográficos para defender sua polêmica perspectiva de que a felicidade não seria alcançável apenas por meio da compreensão plena do sistema espinosista, visto que o próprio autor da *Ética* dela não usufruiu como demonstram os seus biógrafos, tampouco aqueles/as que se dedicaram ao estudo dessa obra:

Ora, não somente eu não a encontrei, o que não tem grande importância e pode ser atribuído à minha insuficiência pessoal, mas jamais ouvi dizer que alguém a tenha descoberto. Não é faltar com o respeito que se deve aos grandes comentadores de Espinosa, frisar que, após terem lido a *Ética*, eles não alcançaram a vida eterna e a beatitude. Convenhamos então que ninguém compreendeu plenamente o espinosismo, pois que ninguém encontrou a experiência à

qual ele pretende conduzir. (ALQUIÉ, 1998, p. 11)

Essa leitura, por seu turno, possibilitará à Alquié defender a invalidação do monismo espinosano, visto que a exegese do texto da *Ética* não possibilitaria por si a vivência da experiência da beatitude, propondo em seu lugar a persistência de uma visão dual do mundo, tal qual aquela proposta por Descartes. Ocorre que, para discutir essa experiência, o intérprete se vale de fatos exteriores ao sistema ético espinosano, ou seja, a abordagem de Alquié conciliaria o tempo histórico ao tempo lógico nas análises historiográficas, conferindo certo dinamismo às leituras realizadas pelos/as historiadores/as da filosofia com a incorporação de fatos e dados triviais para composição de sua análise.

Deleuze, aluno de Alquié, expressou algumas vezes seu apreço pela abordagem de seu professor¹⁵, enxergando em sua defesa das *démarches* uma possibilidade de pensar a filosofia como uma “ruptura com a história, mas essa mesma ruptura tem uma história que é, em diferentes graus, a de um espírito e a do espírito” (Deleuze, 2018a, p. 120). Ou seja, para Deleuze, a perspectiva de seu professor parece apresentar uma interessante possibilidade: ao mesmo tempo em que permitia

¹⁵ Deleuze (2018a) enxerga três características positivas no modo de abordagem de Alquié, quais sejam: 1) o filósofo não nasce filósofo, mas se torna filósofo ao romper com os hábitos de seu entorno; 2) esse rompimento, por seu turno, reconfigura os parâmetros científicos em voga e oferece novas coordenadas para o pensamento; e, por fim, 3) a possibilidade de pensar a filosofia não como um sistema, mas sim como resultado de um andamento subjetivo metafísico.

apreender o caráter intempestivo de um pensamento, compreendendo o modo como este rompia com a cadeia cotidiana dos eventos, permitiria também atentar para suas especificidades lógicas, a própria história de sua construção racional. Diferente de Alquié, para quem essa impossibilidade da experienciar a beatitude espinosana apenas endossa sua incompatibilidade lógica com a defesa de uma perspectiva monista, Deleuze se preocupará em mensurar os efeitos desse pensamento sobre a vida daqueles/as que buscam experimentá-lo.

Gueroult, em contrapartida, se dispôs com essa perspectiva analítica proposta por Alquié e idealizou um modo estrutural de leitura dos textos clássicos, canonizado em diversas instituições de ensino acadêmico, que desconsideraria quaisquer elementos históricos e biográficos em sua abordagem, optando por se focar apenas na arquitetura lógica dos sistemas. Para Gueroult:

A descoberta de tais estruturas é capital para o estudo de toda filosofia, visto que é por meio delas que se constitui seu monumento a título de filosofia, por oposição à fabula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral, ou às opiniões metafísicas. Essas estruturas têm como característica comum serem demonstrativas, qualquer que seja a via escolhida, racional ou irracional. Trata-se sempre de um processo de validação. Esta demonstração combina os meios lógicos aos meios arquitetônicos. A arquitetônica é o que aproxima a obra filosófica da obra de arte. Mas a arquitetônica das belas-artes concerne à simples possibilidade material da obra e sua

ação sobre a sensibilidade estética do sujeito. A da obra filosófica visa inclinar ou constranger a inteligência do sujeito a um juízo de ratificação relativo à verdade do ensinamento doutrinal. (GUEROUULT, 2016, p. 11)

Sua análise de Descartes procura se focar no encaideamento lógico de seu pensamento apenas, na arquitetura de seu sistema racional, capaz de perdurar eras e ultrapassar qualquer peculiaridade individual e/ou histórica. As verdades filosóficas, quando bem construídas, resistem à história e, por esse motivo, operam em um outro tempo: o da verdade. Em *O problema da legitimidade na história da filosofia*, Gueroult (1968) insiste que toda filosofia visa à construção de uma verdade de juízo, um corpus lógico que transcende qualquer fato isolado e não pode ser deslegitimado por uma ou outra casualidade, ou seja, não há qualquer problema historicamente localizado capaz de a deslegitimar, tampouco experiência pontual. Gueroult se posicionará contra a perspectiva de Alquié, insistindo que o problema diz respeito somente a fatos, tópicos isolados historicamente, e caso a história da filosofia queira se legitimar como campo de saber eminentemente filosófico, deverá abdicar desses dados pontuais e efêmeros a fim de buscar se centrar na análise das verdades de juízo apenas, expressas unicamente na arquitetura lógica de um sistema.

Victor Goldschmidt, sintetizando a discussão e

assumindo posição ao lado de Gueroult, insiste que o método estrutural, denominado por ele de *dogmático*, procura abordar “uma doutrina conforme à intenção de seu autor e, até o fim, conserva, no primeiro plano, o problema da verdade” (1970, p. 139). Seu compromisso, portanto, é com a explicitação dos exercícios lógicos empreendidos por um/a autor/a na busca pela verdade, expressa sempre na emissão de juízos que não possibilitam qualquer refutação senão de ordem lógica. Alquié, na concepção de Goldschmidt, adota um método dito *genético*, interessado em apreender as causas de um sistema, seus fatos geradores, e por isso se arrisca a sempre ultrapassar ou ir além das intenções do/a seu/sua criador/a – como propor que Espinosa realmente desejava viver eternamente. Ainda que este método possa ser considerado como científico, bem como algo deveras instrutivo, apenas o método *dogmático*, pautado na leitura estrutural de um sistema, pode ser realmente considerado filosófico, pois apenas ele possibilita apreender o tempo lógico de um sistema, seu núcleo filosófico, em detrimento de seu tempo histórico, que pouca contribuição traz para a busca da verdade e apenas expressa, nas palavras do autor, “um tempo exterior ao sistema” (Goldschmidt, 1970, p. 144).

Para Alquié (2005), considerar a filosofia um sistema hermético seria desconsiderar os problemas que

mobilizaram os/as filósofos/as, fazendo-os/as dedicar sua vida à busca por uma solução adequada, por meio de uma intensa pesquisa. Se o resultado de uma filosofia é um sistema, isso se deve ao acaso, ao fato de que, ao iniciar um trabalho de pensamento sobre determinado problema, um/a pensador/a não sabe muito bem para onde seu procedimento o conduzirá ou quais problemas enfrentará, tampouco quais soluções proporá. Isso não significa subordinar a história da filosofia à história, por meio da explicação das questões enfrentadas por uma época, tampouco à psicologia do autor, considerando elementos de cunho biográfico, uma vez que a resposta lógica é que deve ser privilegiada. Por esse motivo, são os problemas que devem ser levados em consideração e, para Alquié (1998), o problema da beatitude, no caso de Espinosa, embora logicamente bem estruturado, não se sustentaria historicamente.

Endossando esse método proposto por Alquié, Émile Bréhier (2017), outra importante influência de Deleuze, também considerará o problema como ponto de partida da filosofia, uma vez que a “filosofia começou quando as afirmações da consciência espontânea sobre o homem e sobre o universo se tornaram problemáticas” (Bréhier, 2017, p. 483). Só a formulação de problemas, pondera o autor, possibilitaria à filosofia sair do campo das opiniões instáveis em direção ao

caminho da verdade, ou das soluções possíveis. Sempre há o perigo, porém, de um/a filósofo/a se ver envolto com falsos problemas. Em diálogo com a perspectiva de Bergson, Bréhier insiste na necessidade de nos livrarmos dos falsos problemas, atentando para o campo meta-problemático que o funda, ou seja, as afirmações do senso comum que lhe antecedem. Formular um problema, por conseguinte, significa proceder com uma crítica das noções tidas como naturais, buscando tornar o problema o mais denso o possível, para então medirmos quais soluções lhe seriam cabíveis. Cada época, por seu turno, produz os seus não-ditos, de modo que diferentes filósofos/as jamais lidam com um mesmo problema. Por isso, conclui Bréhier: “[...] os problemas filosóficos não existem em si mesmos, separadamente, de modo que pudéssemos redescobri-los idênticos, mas que eles são momentos em um pensamento filosófico de conjunto que contém sua formulação e sua solução” (2017, p. 488).

Tanto para Bréhier quanto Alquié, os problemas possuem uma localização histórica e ressoam em experiências individuais, além de assumirem diferentes contornos no interior da obra de um/a autor/a, mas não são esses elementos que devem vigorar em um primeiro plano na análise do/a historiador/a da filosofia, mas sim a atividade de pensamento empreendida por alguém tanto para a formulação do problema (Bréhier,

2017), quanto para sua solução (Alquié, 2005). Como, ao longo das obras de um determinado/a autor/a, o problema ressoa, quais diálogos são travados etc., Alquié, nesse sentido, insiste:

A filosofia não é ciência, não é um sistema, ou um conjunto de sistemas, é um procedimento [*démarche*], e um procedimento só faz sentido porque uma pessoa o realiza. O que não significa que esse procedimento seja algo individual, que só tenha sentido e valor para um indivíduo situado no espaço e no tempo. A abordagem filosófica não é uma abordagem que se possa entender por razões psicológicas, não é uma abordagem que se possa entender pela história, ou a partir de um determinado estado social. O procedimento filosófico é o da própria mente. [...] Não se pode compreender um filósofo sem se tornar ele mesmo, um filósofo, sem se fazer filosofia, através da história e apesar da história, a semelhança dos filósofos, sem reencontrar aquela eternidade que é a da Filosofia. (Alquié, 2005, p. 23)

Deleuze, ao pensar uma nova função para a história da filosofia, não deixa de se posicionar ao lado da perspectiva de seu professor, embora a nuançando. Em *Empirismo e Subjetividade*, o primeiro livro publicado por Deleuze, o filósofo traça um comentário que não deixa de ressoar algumas das perspectivas defendidas por Alquié:

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. [...] uma teoria filosófica é

uma questão desenvolvida e nada mais que isto: por ela mesma, nela mesma, ela consiste, não em resolver um problema, mas em desenvolver até o fim as implicações necessárias de uma questão formulada. Ela nos mostra o que as coisas são, o que é preciso que elas sejam, supondo que a questão seja boa e rigorosa. Colocar em questão significa subordinar, submeter às coisas à questão, de tal modo que, nessa submissão coagida e forçada, as coisas nos revelem uma essência, uma natureza. Criticar a questão significa mostrar em quais condições é ela possível e bem colocada, isto é, mostrar como as coisas seriam o que são se a questão não fosse essa. Isso quer dizer que essas duas operações são tão-somente uma, que consiste sempre em desenvolver necessariamente as implicações de um problema, o que dá um sentido à uma filosofia como teoria. Em filosofia, a questão e a crítica da questão se unificam; ou, se se prefere, não há crítica das soluções, mas somente uma crítica dos problemas. (Deleuze, 2004, p. 119-120)

Surgia ali a importância da dimensão problemática para o desenvolvimento da filosofia, perspectiva que jamais abandonaria Deleuze e cujo débito para com a perspectiva de Alquié parece-nos algo incontestável. O problema fundamenta e estrutura todo e qualquer pensamento, sendo um elemento fulcral para compreensão dos modos como um/a autor/a procura criar seus conceitos. Obviamente que Deleuze não segue à risca a perspectiva de seu antigo professor, conforme suas obras posteriores o demonstram, uma vez que a noção de problema passa a ganhar novos e importantes contornos; aproximando-se, em primeiro lugar, da necessidade de procedermos com uma crítica dos falsos problemas, tal qual apregoado por Bréhier em diálogo com Bergson, e estabelecendo um fecundo

diálogo com a perspectiva nietzschiana, transtornando a busca pela verdade em uma questão de poder. Ora, nesse processo, a história da filosofia assume um papel singular, reconfigurando-se de um modo inédito até então e preocupada não tanto com a recuperação do tempo histórico, muito menos com o tempo lógico, e sim com algo que podemos chamar de tempo vital.

Essa reconfiguração, em primeiro lugar, surge da desconsideração deleuziana pela busca da verdade. Em diálogo com a teoria nietzschiana dos valores, Deleuze, ao invés de priorizar a pergunta pela essência das coisas, antes procura questionar: “quem busca a verdade? Isto é: que quer quem busca a verdade? Qual é seu tipo, sua vontade de potência?” (Deleuze, 2018b, p. 123). Antes de se perguntar como um sistema de pensamento defende uma verdade, questiona-se qual a vontade por trás dessa defesa, quem a defende e por qual razão? A análise estrutural, ainda que possa auxiliar aquele/a que se dedica a tal empreitada, não permite apreender esse elemento, sendo necessário proceder com uma outra abordagem, interessada em apreender as forças e potências que se apoderam de um pensamento. Ciente disso, Deleuze passa a compreender a noção de problema como algo indistinto de um ato vital e não apenas lógico, como desejava Alquié. Em *Bergsonismo*, por exemplo, o problema adquire um fundo existencial, remetendo às escolhas vitais realizadas por

um/a pensador/a, que irá ressoar tanto nas discussões sobre imagem do pensamento em *Diferença e Repetição* quanto nas análises posteriores de Deleuze, como aquelas desenvolvidas em seus livros sobre cinema ou mesmo em *O que é a Filosofia?*.

Essa leitura do problema proposta por Deleuze o leva a romper imediatamente com a leitura estrutural proposta por nomes como Gueroult e Goldschmidt, recusando operar com a compreensão de que uma história da filosofia eminentemente filosófica deve se limitar a reconstrução do tempo lógico de um sistema apenas. Para uma perspectiva deleuziana e/ou deleuzo-guattariana, o maior problema dessa concepção decorreria do fato de que o/a historiador/a da filosofia deve assumir um papel secundário na recuperação do tempo lógico que conduz à verdade, uma vez que “o historiador não é, em primeiro lugar, crítico, médico, diretor de consciência; ele é quem deve aceitar ser dirigido, e isso, consentindo em colocar-se nesse tempo lógico, de que pertence ao filósofo a iniciativa” (Goldschmidt, 1970, p. 147). Ora, em um diapasão deleuziano e deleuzo-guattariano, marcado pela necessidade de se pensar a história da filosofia como uma “arte do retrato”, aquele/a que se aventura a traçar um retrato de uma filosofia qualquer deve o fazer visando produzir seus próprios conceitos; afinal, como insistem Deleuze e Guattari, “qual é a melhor maneira de seguir os

grandes filósofo, repetir o que eles disseram, ou então *fazer o que eles fizeram*, isto é, criar conceitos para os problemas que mudam necessariamente?” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 41, grifos dos autores). Essa posição, por conseguinte, implica não assumir uma função passiva, um deixar-se ser dirigido, mas uma função ativa, compreendendo que se voltamos a certos/as autores/as, isso se deve por conta de “termos o direito de pensar que seus conceitos podem ser reativados em nossos problemas e inspirar os conceitos que é necessário criar” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 41). Isso não significa uma entrega absoluta ao tempo histórico, em verdade essas nomenclaturas sequer fazem sentido para Deleuze e Deleuze-Guattari.

O problema, uma vez mais, correlaciona-se com os modos de existência e aqui retomamos a ruptura de Deleuze com a perspectiva de Alquié. Ora, conforme insiste em *Diferença e Repetição*, o compromisso da filosofia é com o intempestivo, expressão que não encontra ressonância com o universo de Alquié (2005), para quem a filosofia não deve assumir compromisso histórico algum, nem com esse tempo tampouco com um porvir, correndo o risco de se transmutar em política. Nesse afastamento em relação à perspectiva de seu antigo professor, Deleuze acaba por dialogar de maneira um pouco mais profunda com a hipótese de Bréhier (2017), para quem os problemas lidam com um fundo

de ideias históricas tomadas como naturais que devem ser criticadas pelo/a historiador/a na hora de compreender o modo como um/a filósofo/a formula os seus próprios problemas, ou seja, convém realizar uma crítica daquilo que Deleuze (1988) denominou de imagens de pensamento, os pressupostos básicos que norteiam o exercício do pensável e o coligam sempre a problemas formulados de véspera, os falsos problemas. Para Deleuze, em diálogo com tal perspectiva, cada filosofia possui um certo dinamismo, um modo singular de responder aos problemas que inventa para si:

Eu faço, refaço e desfaço meus conceitos a partir de um horizonte móvel, de um centro sempre descentrado, de uma periferia sempre deslocada que os repete e os diferencia. Cabe à Filosofia moderna ultrapassar a alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal. Graças a Nietzsche, descobrimos o intempestivo como sendo mais profundo que o tempo e a eternidade: a Filosofia não é Filosofia da História, nem Filosofia do eterno, mas intempestiva, sempre e só intempestiva, isto é, “contra este tempo, a favor, e assim o espero, de um tempo por vir”. (Deleuze, 1988, p. 17)

Esse empirismo deleuziano, em favor de um tempo por vir, marca o caráter ativo que a história da filosofia por ele almejada, sua “arte do retrato”, deve adquirir. Realizamos um balanço de outras filosofias visando responder problemas que não necessariamente foram os enfrentados por um/a determinado/a autor/a, mas por entendermos que algo de sua experimentação filosófica pode nos auxiliar na formulação

dos nossos próprios problemas e na nossa criação conceitual. Essas experimentações, por seu turno, estão presentes em sua obra, mas também em sua vida. Nesse sentido, essa arte deleuziana deve buscar uma outra pedra de toque: nem o tempo lógico, almejado pelos dogmáticos, tampouco o tempo histórico, mas o tempo vital. São as escolhas existenciais que os problemas enfrentados demandam que devem ser considerados, as escolhas que dizem sobre o modo como alguém se lança contra o tempo presente a favor de um outro tempo, inventando novos modos de existência portanto. Eis, portanto, a importância das “anedotas vitais”, elas permitem acessar esse campo vital tão caro ao universo deleuziano e deleuzo-guattariano.

Deleuze e o anedotário filosófico

Em *Espinoza: filosofia prática*, Deleuze inicia sua obra com um capítulo dedicado a traçar um retrato da vida de Espinoza, articulando-o com elementos de sua filosofia. Nesse sentido, o filósofo francês segue um modelo expositivo similar àquele inaugurado por seu professor, Alquié (1998), para quem os dados biográficos possibilitaram sustentar sua defesa da incompreensibilidade da *Ética* espinosana, mas Deleuze introduz duas curiosas peças em sua obra: um excerto literário na apresentação que abre o volume e uma menção a Nietzsche, logo na abertura de sua análise. Essas

escolhas, passíveis de passarem por mera coqueteria, denotam a busca de Deleuze por aquele outro estilo de filosofar expresso em *Diferença e Repetição*, marcado por uma renovação estilística, bem como o local privilegiado das “anedotas vitais” nessa busca.

Sobre a remissão ao nome de Nietzsche, logo na abertura de seu tratado dedicado ao pensamento espinosano, Deleuze justifica tal escolha alegando que o autor de *Além do Bem e do Mal* compreendeu como ninguém os mistérios da vida filosófica, não por ter versado sobre esse assunto em suas obras, mas por tê-lo vivido. Essa vivência nietzschiana, por seu turno, possibilitou a Deleuze esboçar a seguinte afirmação:

[...] o filósofo se apropria de virtudes ascéticas – humildade, pobreza, castidade – para fazê-las servir a fins totalmente particulares, inusitados, na verdade muito pouco ascéticos. Ele faz delas a expressão de sua singularidade. Mas isso não significando para ele fins morais, nem tampouco meios religiosos para outra vida, mas antes os “efeitos” da própria filosofia. E isso porque para o filósofo não existe em absoluto outra vida. (Deleuze, 2002, p. 9)

A partir dessa discussão, Deleuze passa a analisar a vida de Espinosa, atento para o quanto os seus dados biográficos expressam elementos de sua filosofia, estabelecendo assim uma relação necessária entre vida e pensamento¹⁶. Nietzsche, nesse momento, torna-se

¹⁶ Alquié, tanto em seu estudo dedicado à Espinosa (1998) quanto naquele dedicado a Descartes (2017), havia explorado essa relação em suas análises, mas tomando-a como um elemento secundário. Deleuze, por seu turno, concede primazia para essa relação.

uma espécie de chave de leitura. A primeira edição de Espinosa, publicada em 1970 por Deleuze, contava com apenas três capítulos, um dedicado à vida do autor da *Ética*, uma discussão sobre a relação da ética com a moral e um glossário de termos¹⁷. Posteriormente, na segunda versão dessa obra, publicada em 1981, Deleuze acrescentaria mais três capítulos, um deles dedicado exclusivamente para análise das cartas de Espinosa, atento para certos dados biográficos ali expostos e explorando elementos que, no primeiro capítulo, foram sugeridos de maneira mais sumária. A importância dessa discussão biográfica, se assim a podemos denominar, denota o quanto Deleuze lê Espinoza sob a égide das “anedotas vitais” nietzschianas.

Sem dúvida, anos antes, em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze retomou pela primeira vez a questão das “anedotas vitais”, afirmando: “[...] bastam três anedotas vitais para definir a vida de um pensador. Certamente uma para o lugar, uma para a hora, uma para o elemento. A anedota é, para a vida, o que o aforismo é para o pensamento: algo a ser interpretado” (Deleuze, 2018b, p. 142)¹⁸. Esse programa pode ser visto em ação

¹⁷ No Brasil, circulou uma tradução portuguesa dessa primeira edição, intitulada *Espinosa e os Signos*, sem data de publicação.

¹⁸ Em *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, Nietzsche propõe apresentar as doutrinas de alguns antigos filósofos gregos de maneira um tanto quanto sumária, privilegiando, para tanto, restringir a imagem dos filósofos por ele retratados em três anedotas - “deixando de lado o excedente, esforçadamente então para ressaltar, a partir de cada sistema, três anedotas” (Nietzsche, 2008, p. 29).

justamente no primeiro capítulo de seu *Espinosa: filosofia prática*. Em primeiro lugar, uma primeira anedota relativa ao casaco de Espinosa, perfurado por um fanático que tentou assassiná-lo:

Conta-se que Espinosa conservava o seu casaco perfurado pela facada, para melhor se lembrar de que o pensamento nem sempre é apreciado pelos homens; e, se pode ocorrer que um filósofo acabe num processo, é mais raro que ele comece por uma excomunhão e uma tentativa de assassinato. (Deleuze, 2002, p. 12)

Essa primeira anedota diz do lugar, apresentando a relação de Espinosa com a comunidade judaica de Amsterdã, da qual rompeu em certo período e, posteriormente, acabou dela sendo excomungado. Se Deleuze recupera tal elemento é para justificar as influências pregressas de Espinosa – Uriel da Costa, Juan de Padro, Francis Van den Ende etc. –, bem como ressaltar certa ambiência filosófica, o meio tolerante no qual seu pensamento foi erigido e os embates travados com certos grupos conservadores. O elemento geográfico, nesse primeiro capítulo, será fundamental para explicar os deslocamentos operados por Espinosa tanto em relação ao cartesianismo quanto em relação ao pensamento religioso predominante até então.

A segunda anedota, por seu turno, diz respeito ao seu modo de existência ascético. Espinosa, como nos lembra Deleuze (2002), optou por uma vida marcada pelo desapego, pela falta de posses e pela renúncia à

herança do pai. Essa anedota diz da hora, o momento no qual, após a excomunhão e optando por seguir uma vida humilde, Espinosa instala-se precariamente em Haia e, concomitante, envolve-se com as querelas políticas envolvendo o partido calvinista e republicano. Tal envolvimento possui impacto nas discussões empreendidas pelo autor, como insiste Deleuze:

Quando Espinosa fala da nocividade das revoluções, não devemos esquecer que a revolução é concebida em função das decepções que inspirou a de Cromwell, ou das inquietações que faziam nascer um possível golpe de Estado da casa de Orange. A ideologia “revolucionária” está então impregnada de Teologia e muitas vezes, como no partido calvinista, a serviço de uma política de reação. (Deleuze, 2002, p. 15)

Espinosa, diante desses embates, deixa de lado a redação de sua *Ética* e passa a se dedicar a elaboração de seu *Tratado Teológico-Político*. Essa é a hora expressa em tal anedota, portanto. Por fim, uma última anedota, o apreço espinosano pela briga de aranhas. Conta-se que Espinosa passava horas caçando aranhas para lançá-las em teias alheias a fim de as verem brigar. Tal anedota diz do elemento, ou seja, diz do caráter afirmativo de sua filosofia: “é que os animais nos ensinam ao menos o caráter irredutivelmente exterior da morte” (Deleuze, 2002, p. 18). Em nota, ainda, Deleuze complementa sua perspectiva:

Esta anedota nos parece autêntica, porque apresenta inúmeras ressonâncias “espinosistas”. A luta entre aranhas, ou entre aranha e mosca, poderia fascinar Espinosa por diversas razões: 1º) do ponto de vista da exterioridade da morte necessária; 2º) do ponto de vista da composição das relações na natureza (como a teia exprime uma relação na aranha com o mundo, que se apropria como tal das relações próprias da mosca); 3º) do ponto de vista da relatividade das perfeições (como um estado que marca uma imperfeição do homem, por exemplo, com a guerra, pode ao contrário testemunhar uma perfeição se nós a reportarmos a outra essência como a do inseto). (Deleuze, 2002, p. 18, nota de rodapé)

Três anedotas, uma para o lugar, outra para a hora e uma última para o elemento. Não surpreende a remissão ao pensamento nietzschiano no início do texto, dado que Deleuze segue à risca sua fórmula das “anedotas vitais”. No primeiro capítulo de seu *Espinosa: filosofia prática*, portanto, deparamos com esse outro estilo de filosofia proposto em *Diferença e Repetição*, na qual elementos biográficos são mobilizados para apreensão e formulação do problema enfrentado por Espinosa.

Em relação ao tom da obra, compreendendo a busca deleuziana por um estilo expositivo mais fluído e leve, por sua vez, diferente de outros tantos tratados filosóficos, a análise de Deleuze prima pelo uso de uma linguagem quase literária. Lemos suas análises tal qual leríamos um conto envolvendo algum personagem excêntrico. O livro, aliás, abre com uma apresentação que replica um longo excerto da novela *O Faz-Tudo* de

Bernard Malamud. Nele, ao ser interpelado por um juiz sobre os motivos que o levaram a ler Espinosa, Mendel Beilis, um oleiro judeu acusado de assassinar um garoto, responde: “li algumas páginas, em seguida, continuei como se um vento forte me impulsionasse pelas costas” (Malamud *apud* Deleuze, 2002, p. 7). Se Nietzsche oferece o método de leitura, por meio das “anedotas vitais”, o romancista judeu fornece o tom a Deleuze, a busca por uma escrita que nos impulsione, nos cativa a continuar lendo Espinosa.

O autor de *Espinosa: filosofia prática* parece buscar elaborar um retrato literário, quase poético. Não se trata tanto de replicar aquilo dito por Espinosa, mas pensar como ele formulou certos problemas a partir de sua recusa em compactuar com certas forças conservadoras e/ou com certos sistemas de pensamento vigentes. Para tanto, não basta uma reconstrução do tempo lógico do sistema espinosano, tampouco o mero recurso ao tempo histórico de seu pensamento. Antes, convém reconstruir esse sistema por meio dos afectos que o atravessaram, algo que apenas as “anedotas vitais” parecem capazes de captar. Cada anedota recuperada por Deleuze, em suma, diz sobre os efeitos existenciais experimentados por Espinosa conforme elaborava sua *Ética* ou o seu *Tratado Teológico-Político*. Percebemos a especificidade da leitura deleuziana, sobretudo ao compararmos com os estudos elaborados

tanto por Gueroult quanto por Alquié sobre Espinosa. Essa busca por um outro tom, mais literário e fluido, também decorre da dívida deleuziana para com o pensamento nietzschiano, sua renovação expressiva. Para Deleuze (2009), Nietzsche, por meio de seus aforismos, exigia de seu/sua leitor/a uma leitura ativa, ou seja, para compreensão de um excerto nietzschiano, seria necessário implicar sua própria existência para a extração de um sentido. A vida deve avaliar o valor de um escrito. Isso se deve, uma vez que “os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida ativa o pensamento e o pensamento, por seu lado, afirma a vida” (Deleuze, 2009, p. 18). A reconstrução de um sistema filosófico não visa apreender o seu tempo lógico ou o seu tempo histórico, mas o seu tempo vital. A história da filosofia, por meio do recurso às “anedotas vitais”, passa a ser o locus privilegiado por Deleuze para captação desse outro tempo, capaz de coligar o tempo lógico ao tempo histórico de uma maneira inédita. Essa reconstrução, por seu turno, não ocorre de maneira desinteressada, realiza-se visando responder a problemas específicos vivenciados pelo/a historiador/a. Deleuze sempre insiste na necessidade de uma reconstrução ativa, compreendendo que àquele/a que se dedica à história da filosofia também o faz movido por uma urgência vital, por seu próprio corpo de problemas. Tal qual a

filosofia, a história da filosofia também deve ser criativa, engajada na formulação de seus próprios problemas. Eis, pois, o novo estilo de filosofia almejado por Deleuze.

Uma vez mais, pensando na arte pictórica buscada por Deleuze, podemos pensar que, tal qual o pintor, aquele/a que se aventura pela história da filosofia deve estar ciente que, para sua criação se efetivar, convém esvaziar a superfície na qual deseja talhar sua marca:

É um erro acreditar que o pintor esteja diante de uma superfície em branco. [...] O pintor tem várias coisas na cabeça, ao seu redor ou no ateliê. Ora, tudo que ele tem na cabeça ou ao seu redor já está na tela, mais ou menos virtualmente, mais ou menos atualmente, antes que ele comece o trabalho. Tudo isso está presente na tela, sob a forma de imagens, atuais ou virtuais. De tal forma que o pintor não tem que preencher uma superfície em branco, mas sim esvaziá-las, desobstruí-las, limpá-la. Portanto, ele não pinta para reproduzir na tela um objeto que funciona como um modelo; ele pinta sobre imagens que já estão lá, para produzir uma tela cujo funcionamento subverta as relações do modelo com a cópia. Em suma, o que é preciso definir são todos esses “dados” que estão na tela antes que o trabalho do pintor comece. *E, entre esses dados, quais são um obstáculo, quais são uma ajuda ou mesmo os efeitos de um trabalho preparatório.* (Deleuze, 2008, p. 91, grifos nossos)

Esvaziar a tela, eis o trabalho prévio do pintor e, também, do/a filósofo/a. Ora, notamos aqui a influência da perspectiva analítica de Bréhier (2017) que, em diálogo com Bergson, argumenta ser necessário à filosofia se livrar dos falsos problemas, procedendo com uma crítica dos meta-problemas, ou seja, com uma

crítica daquilo que Deleuze denominou de pressupostos subjetivos. Em *Diferença e Repetição*, constatamos o quão problemático é começar algo em filosofia, Deleuze denuncia o quanto os/as filósofos/as, tomando como exemplo Descartes, preocupam-se em conjurar os pressupostos objetivos que vigoram em seu sistema de pensamento, ou seja, os conceitos explicitamente supostos por um conceito dado¹⁹, deixando inabalados os pressupostos subjetivos. No caso do *cogito* cartesiano, Descartes não se questiona o que significa eu, pensar ou ser, pressupostos básicos para compreensão da noção de *cogito*. Esses pressupostos subjetivos integram a imagem de pensamento em filosofia, constituindo uma compreensão pré-filosófica naturalizada (Deleuze, 2007b, p. 185). Se livrar dessa imagem de pensamento, deslocá-la, torna-se condição para a criação. Pensar sem imagem ou produzir uma outra imagem de pensamento, as duas expressões estão presentes no corpus deleuziano (1988) e deleuzo-guattariano (1992), torna-se uma tarefa urgente. Se não levarmos a crítica até o seu limite, questionando também aquilo que acreditamos já ser devidamente reconhecido por todos/as, não poderemos criar, não poderemos passar

¹⁹ Lemos, em *Diferença e Repetição*: “Descartes, na segunda meditação, não quer definir o homem como um animal racional, porque tal definição supõe explicitamente conhecidos os conceitos de racional e de animal: apresentando o cogito como uma definição, ele pretende, pois, conjurar todos os pressupostos objetivos que sobrecarregam os procedimentos que operam por gênero e diferença” (Deleuze, 1988, p. 189).

a sentir de outro modo, pois, como insiste Deleuze (2018b), em diálogo uma vez mais com Nietzsche, a crítica não visa produzir juízos mais adequados, mas sim atuar na promoção de uma outra sensibilidade. Criar uma outra existência, pois. A história da filosofia tem um importante papel nessa renovação, desde que prime por captar o elemento vital a animar um pensamento qualquer ao invés de reconstruir um sistema de pensamento apenas. Para tanto, convém pensarmos a história da filosofia a partir de “anedotas vitais”.

Por um outro ensino de filosofia: à guisa de conclusão

Ora, esse outro estilo de filosofar proposto por Deleuze não renova apenas os usos possíveis da história da filosofia, mas coloca em questão o ensino da própria filosofia. Como devemos ensinar filosofia, em um diapasão deleuziano e/ou deleuzo-guattariano? Há tempos o ensino de filosofia, mormente no Brasil (Pereira, 2010), tem se restringido ao ensino da história da filosofia, privilegiando a leitura estrutural de textos canônicos nessa área e deixando de lado a formulação de problemas próprios, ou o ato de filosofar propriamente. Ensinamos, portanto, história da filosofia e não o filosofar propriamente. Essa predileção, por seu turno, impactou seriamente o ensino universitário, tornando a filosofia um campo disciplinar

extremamente especializado e hermético. O estudo da filosofia, assim, restringe-se ao acesso a textos clássicos e comentadores habilitados, sempre levando em consideração metodologias de leitura canônicas na área. Privilegia-se o tempo lógico, portanto. Essa configuração produz eco na Educação Básica, quando a filosofia surge para uma boa parcela dos/as estudantes como uma disciplina extremamente conteudística, preocupada em passar uma visão panorâmica das diferentes correntes filosóficas e seus principais conceitos, e apartada tanto de questões existenciais quanto daquelas de teor ético-político. Quando muito, ouvimos falar de algumas experiências disruptivas e interessantes, que mobilizam os/as estudantes a não só estudarem filosofia, mas pensarem/fazerem filosofia a partir de um local próprio (Aspis, 2021), ou a partir de seus problemas (Gallo, 2012).

Ainda em relação à Educação Básica, com a reforma do Ensino Médio, pautada pela lei nº13.415 de 2017, a obrigatoriedade do ensino de filosofia foi revogada e a disciplina acabou por restar como algo acessório. O ataque à filosofia, como nota Christian Nascimento (2022), não é algo recente na história de nosso país, pelo contrário. Contando com uma presença volátil nos currículos brasileiros, a filosofia sempre necessitou forjar alianças com outras tantas disciplinas de modo a garantir sua sobrevivência. Por esse motivo,

ainda segundo Nascimento (2022), a filosofia, a despeito do reconhecimento de sua importância nos documentos oficiais, historicamente acaba sendo convocada a fornecer conteúdos pontuais a serem explorados em outros domínios de saber. Tal recorte não é um problema em si, mas essa demanda acaba por transmutar, muitas vezes, o ensino de filosofia em algo moroso, por conta da alta demanda por explicar conceitos e ideias filosóficas complexas que pouco ou nada dialogam com a realidade do corpo discente.

Por outro lado, paradoxalmente, ainda que a instituição escolar a relegue a um segundo plano, a filosofia tem recebido um destaque desmesurado no tecido social, mormente nas arenas midiáticas. Não raro deparamos com algum eminente pensador, logo alcuñado de filósofo, emitindo sua opinião sobre assuntos os mais variados e emitindo julgamentos sobre como podemos viver de maneira mais adequada ou feliz a nossa própria vida. Essa popularização da filosofia, como demonstraram Guilherme Oliveira e Júlio Aquino (2014), tem produzido inúmeros produtos culturais – entrevistas, livros, revistas, podcasts etc. – preñes de certa pretensão terapêutica e salvacionista. Ainda que a figura do filósofo circule intensamente, sendo reconhecida e validada por meios midiáticos e outros, esse reconhecimento público não resulta no incentivo a políticas públicas voltadas para fomentar na

juventude um apreço por essa disciplina, embora essa mesma juventude seja bombardeada por esses discursos filosóficos que circulam na grande mídia e os consomem sem moderação de nenhuma ordem, compartilhando-os indiscriminadamente em suas redes sociais. De um lado, portanto, uma hipervalorização da filosofia nos meios midiáticos; de outro, no meio escolar, o descaso para com as temáticas filosóficas. Como explicar esse paradoxo cada vez mais recorrente? Não há resposta, mas há décadas a comunidade filosófica brasileira intui a necessidade de repensarmos o ensino da filosofia. O recurso deleuzeano às “anedotas vitais” para ressignificação da história da filosofia, compreendida por Deleuze como uma arte do retrato, parece-nos soar algo potencialmente promissor para essa renovação preterida, não apenas por permitir pensarmos uma outra forma de abordar certos sistemas de pensamento, privilegiando o tempo vital ao invés do tempo lógico ou do tempo histórico, mas por ressignificar também a ideia do aprender.

O que significa aprender filosofia? Essa é uma pergunta deveras difícil de ser respondida, porém, seguindo Deleuze (1988; 2010), podemos dizer que não podemos descobrir como alguém aprende algo, mas sabemos que o aprendizado não passa necessariamente pela apreensão de conteúdos objetivos e sim pela

decifração de signos heterogêneos²⁰. Ora, uma “anedota vital” não passa de um espaço carregado de signos. Dessa forma, defendemos um ensino de filosofia que, mais do que privilegiar a leitura estrutural de um texto filosófico, busque inserir as reflexões de um/uma autor/a naquilo que denominamos de um “retrato anedótico”, uma narrativa capaz de fazer disparar alguns signos ou as questões e os problemas vitais que nortearam o pensamento e a vida de um autor, apta a conduzir nosso alunado para um espaço de fabulação que os faça experienciar outros modos possíveis de existência. Escapamos, assim, da função repressora que muitas vezes a história da filosofia exerce sobre os/as estudantes e, além disso, podemos trazer outras narrativas para a sala de aula – afinal, não é filósofo/a apenas aquele/a que se graduou em filosofia, mas todo e qualquer um que criou um conceito, que criou um modo de vida outro, a partir de experimentações disparadas quando do encontro com os ditos signos. Por meio desse anedotário, podemos aprender a olhar a

²⁰ Deleuze, em *Proust e os signos*, argumenta: “quando pensamos que perdemos nosso tempo, seja por esnobismo, seja por dissipação amorosa, estamos muitas vezes trilhando um aprendizado obscuro, até a revelação final de uma verdade desse tempo que se perde. Nunca se sabe como uma pessoa aprende; mas, de qualquer forma que aprenda, sempre por intermédio de signos, perdendo tempo, e não pela assimilação de conteúdos objetivos. Quem sabe como um estudante pode tornar-se repentinamente “bom em latim”, que signos (amorosos ou até mesmo inconfessáveis) lhe serviriam de aprendizado? Nunca aprendemos alguma coisa nos dicionários que nossos professores e nossos pais nos emprestam. O signo implica em si a heterogeneidade como relação. Nunca se aprende fazendo como alguém, mas fazendo com alguém, que não tem relação de semelhança com o que se aprende” (Deleuze, 2010, p. 21).

filosofia com outros olhos, compreendendo que o exercício filosófico não se limita apenas a um conhecimento abstrato, mas implica um estar no mundo. Ora, é justamente esse estar no mundo que as “anedotas vitais” procuram recuperar. Elas possibilitam apreender, por conseguinte, o elemento vital que o ensino pautado na mera exposição de conceitos declinou.

Por fim, Alejandro Cerletti, em *O Ensino de Filosofia como problema filosófico* (2009), argumenta que a docência em filosofia nos convoca a assumir não apenas o papel de professores e/ou professoras, mas de pensadores e pensadoras. O ensino de filosofia, por conseguinte, não se restringe a uma mera transmissão de saberes acumulados ao longo da história. De certo modo, temos de lidar com esse saber acumulado – a dita História da Filosofia –, mas assumindo uma posição filosófica diante da tradição. Uma aula de filosofia deve ser um espaço no qual incentivamos a problematização daquilo que está instituído, um espaço no qual possamos fomentar a instauração de um olhar agudo e problematizador para as coisas do mundo. Para que isso aconteça, devemos ir além da mera replicação dos textos clássicos da área, deslocando os textos e os sistemas de pensamento, para problematizar o mundo que vivemos e as maneiras como nos situamos nele. Porém, como instaurar um tal espaço? Experimentando, abrindo a filosofia para outros modos expressivos –

como Deleuze demonstrou ser possível – e buscando criar um espaço no qual não busquemos dizer aquilo outrora dito por alguém, tampouco falar em nome próprio, mas nos dessubjetivar, passando a falar por afectos. Isso ocorre por meio da abertura da filosofia para a não-filosofia, compreendendo aí não apenas objetos estéticos, mas todos aqueles elementos deixados de lado pela tradição filosófica – biografias, fatos históricos etc. Cada qual pode se valer desses elementos na construção de seu anedotário pessoal, para utilização em sala de aula. Parece ser esse o intuito deleuziano e deleuzo-guattariano, convidar-nos a pensar um outro ensino de filosofia, um outro estilo de filosofia.

Abstract: This article argued about the way that vital anecdotes, a concept developed by Friedrich Nietzsche, were methodologically appropriated by Gilles Deleuze. This appropriation, we believe, is linked to the deleuzian and deleuzo-guattarian appeal for a renewal of the history of philosophy and for the construction of a creative perspective of the philosophical craft, with strong impacts on the teaching of this discipline. Beginning by recovering the dialogue between Deleuze and some canonical conceptions about the history of philosophy, especially the perspectives of Ferdinand Alquié and Martial Gueroult. Trying to probe how the author of *Difference and Repetition* inserted himself in a methodological debate on how to carry out an eminently philosophical history of philosophy. In this way, seeking to understand Deleuze's own perspective, we will be able to recover the importance of vital anecdotes for his understanding of the role of the history of philosophy. For that, we recover the vitalist reading of Spinoza's philosophy proposed by Deleuze. Finally, we will present some concerns about the relevance of the uses of vital anecdotes for the construction of a different teaching of philosophy.

Keywords: Gilles Deleuze, Vital Anecdotes, History of Philosophy, Philosophy Teaching.

Referências bibliográficas

ALQUIÉ, Ferdinand. *A Significação da Filosofia*. São Paulo: Eldorado, 1973.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1998.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Qu'est-ce que comprendre un philosophe?* Paris: La table ronde, 2005.

ASPIS, Renata. *Fazer Filosofia com o Corpo nas Ruas*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

BRÉHIER, Émile. A noção de problema em filosofia. *Ideação*, UEPS, n. 35, v. 1, p. 485-490, 2017.

BUTLER, Judit. "Pode o Outro da filosofia falar?". In: BUTLER, Judith. *Desfazendo Gênero*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

CELERTTI, Alejandro. *O Ensino de Filosofia como problema filosófico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Grall Editores, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2004.

DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta e outros textos*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

DELEUZE, Gilles. "Carta a um crítico severo". In: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2007(a).

DELEUZE, Gilles. "Sobre a filosofia". In: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2007(b).

DELEUZE, Gilles. *Cinema II: Imagem-Tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2007(c).

DELEUZE, Gilles. *Lógica da Sensação*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Dois Regimes de Loucos*. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. São Paulo: N-1 edições, 2018(a).

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1 edições, 2018(b).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.

GALLO, Silvio. *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio*. CAMPINAS: Papyrus, 2012

GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1970.

GUEROULT, Martial. O problema da legitimidade da história da filosofia. *Revista de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 189-211, 1968.

GUEROULT, Martial. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso editorial, 2016.

NASCIMENTO, Christian. Desafios do Ensino: entrevista. *Humanitas*, São Paulo, ano XVI, n. 160, p. 10-16, 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.

OLIVEIRA, Guilherme; AQUINO, Júlio. O filósofo expert? A popularização da filosofia e o governo da conduta. In: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação* (RESAFE), n. 23, p. 55-80, 2014.

PEDEN, K. Descartes, Spinoza, and the impasse of french philosophy: Ferdinand Alquié versus Martial Gueroult. *Modern Intellectual History*, v. 8, n. 2, p. 361-390, 2011.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia. *Fundamento*, v. 1, n. 1, 2010.

RIBEIRO, Guilherme Almeida. O jovem Deleuze e a história da filosofia além dos dualismos cartesianos e das tríades hegelianas: démarches e sistemas. *Princípios: Revista de Filosofia* (UFRN), v. 23, n. 42, p. 31-59, 2016.

VINCI, Christian Fernando Ribeiro Guimarães. O conceito de experimentação na filosofia de Gilles Deleuze. *Sofia*, Espírito Santo, v. 7, n. 2, p. 322-342, 2018.