

O CONCEITO DE EXPERIMENTAÇÃO NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE¹

THE CONCEPT OF EXPERIMENTATION IN THE PHILOSOPHY OF GILLES DELEUZE

CHRISTIAN FERNANDO RIBEIRO GUIMARÃES VINCI²

Universidade de São Paulo (USP) - Brasil

christian.guimaraes.vinci@gmail.com

RESUMO: Esse artigo abordará o conceito de experimentação presente no pensamento de Gilles Deleuze, mormente em suas obras escritas em parceria com Félix Guattari. Defendemos que, ao longo de *Capitalismo & Esquizofrenia*, o termo experimentação aparecerá de maneiras distintas nos dois tomos constitutivos da coleção. Em *O Anti-Édipo*, tal conceito restaria refém de certas discussões deleuzianas sobre arte, tal qual aquelas que tomaram corpo no livro *Proust e os signos*, de 1964. Ao longo da década de 1970, porém, após as leituras da obra de Espinosa realizadas por Deleuze, a noção de experimentação ganhará um outro acento, aparecendo em *Mil Platôs* como uma espécie de arte das composições. Haveria, assim, uma aproximação gradativa, quando desse deslocamento, de certas discussões vitalistas empreendidas por Deleuze a partir do espinosismo.

PALAVRAS-CHAVE: Gilles Deleuze. Experimentação. Espinosismo.

ABSTRACT: *This article aims to discuss the concept of experimentation present in the thinking of Gilles Deleuze, especially in his works written in partnership with Félix Guattari. We argue that, throughout Capitalism and Schizophrenia, the term "experimentation" will appear in distinct ways in the two constitutive tomes of the collection. In Anti-Oedipus, such a concept would remain hostage to certain Deleuzian discussions about art, such as those that took shape in his book Proust and Signs of 1964. Throughout the 1970s, however, after Deleuze's readings of Spinoza's work, the notion of experimentation will gain another accent, appearing in A Thousand Plateaus, and later in What Is Philosophy? as a sort of art of compositions. There would thus be a gradual approximation, when this displacement, of certain vitalist discussions undertaken by Deleuze from Spinozism.*

KEYWORDS: Gilles Deleuze. Experimentation. Spinosism.

INTRODUÇÃO

No dia 28 de novembro de 1947, o diretor teatral e poeta Antonin Artaud concebeu, como parte do programa *A voz dos poetas* de Fernand Pouey, uma peça radiofônica intitulada *Para dar um fim ao juízo de Deus*. Elaborada a partir da articulação de quatro diferentes textos seus, a obra acabou sendo censurada por Vladimir Porché, diretor da Radiodifusão Francesa, sob a alegação de apresentar obscenidades destituídas de qualquer valor artístico. Desolado, Artaud

¹ Pesquisa financiada pela FAPESP, deixamos aqui nossos agradecimentos.

² Doutorando pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE-USP).

morreu pouco depois, em 1948, sem conseguir vencer a censura. Não obstante os protestos de Pouey, que realizou uma apresentação privada e conseguiu que um grupo de intelectuais franceses apoiassem a liberação da obra, a divulgação dessa derradeira peça artauniana só ocorreria no ano de 1973.

Um ano antes da primeira exibição pública de *Para dar um fim ao juízo de Deus*, Gilles Deleuze e Félix Guattari publicaram o primeiro tomo da coleção *Capitalismo & Esquizofrenia*, intitulado *O Anti-Édipo*. Neste, há uma breve menção à derradeira obra de Artaud, seguida de um elogio àquilo que os autores denominaram de *experiência-Artaud* (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Para Deleuze e Guattari, o poeta francês teria libertado sua arte ao descodificar e/ou desterritorializar os fluxos que restavam calados por certos valores morais e estéticos, experimentando assim “o puro processo que se efetua e não para de se efetuar enquanto se processa, a arte como experimentação” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 492). Essa expressão, *a arte como experimentação*, recupera certa discussão empreendida por Deleuze anos antes, em *Proust e os signos*, ao tratar da experiência empreendida por Marcel Proust em sua obra *Em busca do tempo perdido*. Nesse instante, tal termo – experimentação – não parece configurar um conceito, mas apenas uma expressão corriqueira para se referir aos projetos artísticos de Artaud e Proust. Ao longo da década de 1970, com a publicação de *Kafka: por uma literatura menor*, escrito em parceria com Félix Guattari, e *Diálogos*, em parceria com Claire Parnet, Deleuze passa a conceder uma maior atenção a tal termo e, articulando-a com discussões de acento espinosista, confere-lhe um fundo filosófico que, em uma leitura transversal, parecia ausente do primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia*.

Em *Mil Platôs*, desse modo, lançado quase uma década depois de *O Anti-Édipo*, deparamos novamente com a noção de experimentação, porém delineada de um modo outro. Para Deleuze e Guattari (1996), tal termo passaria a ser apresentado como o grande contraponto à interpretação psicanalítica – objeto alvo de ataque desde o primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia*. Apareceria ali, ademais, novamente ao lado da *experiência-Artaud*, em um capítulo sugestivamente intitulado *28 de novembro de 1947: como criar para si um corpo sem órgãos* – a mesma data da gravação da derradeira peça artauniana. Nesse platô, a experimentação emergiria como uma noção importante e cara aos pensadores franceses, peça importante na discussão de um dos principais conceitos forjados em *Mil Platôs*, aquele de *Corpo sem Órgãos* (CsO). Este, discutido a partir de conceito homônimo presente em Antonin Artaud, articular-se-á a algumas discussões deleuzo-guattarianas do pensamento de Espinosa: “Os drogados, os masoquistas, os esquizofrênicos, os amantes, todos os CsO prestam homenagem a Espinosa” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 16). Natural, dado as discussões empreendidas por Deleuze ao longo da década de 1970. Surpreende, porém, sua aparição ao lado de um conceito caro a certa tradição filosófica moralista: a prudência.

Mas por que este desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados, posto que o CsO é também plano de alegria, de êxtase, de dança? Então, por que estes exemplos? Por que é necessário passar por eles?

Corpos esvaziados em lugar de plenos. Que aconteceu? Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. (DELEUZE; GUATTARI, 2006, p. 11)³

Utilizado amiúde em debates de caráter científico e também em conversas triviais, referindo-se sempre ao gesto de experimentar certas ideias e/ou objetos, o termo experimentação parece ocupar um local especial no interior do pensamento deleuziano e, também, deleuzo-guattariano. Como compreender os usos dessa noção em *Capitalismo & Esquizofrenia*? Dialogaria com certa tradição filosófica ou, antes, seria um termo da lavra dos próprios autores? Esse artigo procurará investigar as origens do conceito de experimentação no pensamento deleuziano, mormente em suas obras escritas em parceria com Guattari.

I SOBRE O CONCEITO DE EXPERIMENTAÇÃO: UM PANORAMA GERAL

O termo experimentação, surgido na aurora das ciências experimentais, é apresentado no *Novum Organum* de Francis Bacon como uma maneira de atestar as causas e os axiomas verdadeiros ou, em outros termos, como um modo de testar experimentalmente algum conjunto de teorias de modo a validá-las ou desqualificá-las (FACHIN, 2004). Para a experimentação, parte-se de algo já conhecido, um sistema teórico, e busca-se precisar quais as condições necessárias para que raciocínios abstratos previamente elaborados sejam comprovados empiricamente com precisão. A comprovação empírica de uma hipótese configura uma novidade para as ciências, uma vez que abre novos campos de estudo e experimentos. Há uma série de regras que devem ser seguidas, o cientista deve observar e analisar o fenômeno seguindo um método preciso e rigoroso, previamente estabelecido, caso queira garantir a confiabilidade de seu experimento. Existe, obviamente, uma pequena margem para o acaso, mas mesmo esse deve ser, posteriormente, explicado convenientemente. O experimentador, portanto, manipula os objetos a partir de uma grade de leitura de mundo estabelecida de antemão, sua leitura já é assentada em alguns princípios primeiros que o permitiriam ler a experiência. A experimentação, para o campo das ciências, nada mais é do que uma interpretação prática de determinada teoria (ALVES, 1981; CHALMERS, 1993).

Para o senso comum, por sua vez, experimentação significa apenas empreender alguma experiência qualquer. A existência de uma teoria prévia, responsável por estabelecer de véspera os modos como devemos nos relacionar com os objetos, não parece ser uma condição necessária. Diferentemente do campo das ciências, ainda, ela pode ocorrer ao acaso, de maneira desinteressada. Alguém pode estar empreendendo uma experimentação, no limiar da descoberta

³ Encontramos uma discussão sobre prudência em *Capitalismo & Esquizofrenia* em VINCI, 2017. Nesse artigo, procuraremos discutir apenas o conceito de experimentação, deixando para outro momento sua junção com a prudência.

de algo novo, sem consciência desse fato. Em comum a ambos os estratos, tanto o senso comum quanto o campo científico acreditam que o seu resultado é sempre algo da ordem do inédito.

Até que ponto o conceito de experimentação forjado por Deleuze-Guattari difere tanto da noção concebida pela tradição científica quanto daquela propagada pelo senso comum? Acreditamos que, ao longo de *Capitalismo & Esquizofrenia*, o termo experimentação sofre variações: aparecendo inicialmente em *O Anti-Édipo* como um conceito muito próximo daquele presente no senso comum – o que já configuraria por si só um problema, haja vista que um dos maiores desafios da filosofia de Deleuze é o combate ao senso comum e ao bom senso – e assumiria um outro estatuto em *Mil Platôs*. Muito dessa diferença, a nosso ver, estaria atrelada ao fato de que, no livro de 1972, o conceito ainda restaria refém de certas discussões deleuzianas sobre arte, tal qual aquelas que tomaram corpo no livro *Proust e os signos*, de 1964. Ao longo da década de 1970, após as leituras da obra de Espinosa realizadas por Deleuze, a noção de experimentação ganhará outras roupagens, aparecendo em *Mil Platôs* e, posteriormente, em *O que é a Filosofia?* como uma espécie de arte das composições. Haveria, assim, uma aproximação gradativa, quando desse deslocamento, de certas discussões vitalistas empreendidas por Deleuze a partir do espinosismo.

2 EXPERIMENTAÇÃO E ARTE

Conforme vimos, em 1972, a experimentação remetia a uma experiência artística muito singular empreendida por Artaud, sua peça radiofônica intitulada *Para dar um fim ao juízo de Deus*, ou aquilo denominado por Deleuze e Guattari de *experiência Artaud*. Esta teria libertado as potencialidades caladas da arte, produzindo algo da ordem do impensável e, portanto, disruptivo em relação aos parâmetros estabelecidos. Esse movimento, na verdade, caracteriza o valor da arte.

É curioso como, anos antes, Deleuze havia discutido a literatura produzido por Marcel Proust em termos similares. A genialidade do autor de *Em busca do tempo perdido* residiria na percepção de que, para que o processo da arte se efetue, seria necessário tudo experimentar “para descobrir a faculdade que nos dará o sentido adequado; e, quando fracassamos, não podemos saber se o sentido que nos ficou velado era uma figura de sonho ou uma lembrança dissimulada na memória involuntária” (DELEUZE, 2010, p. 51).

A experimentação artística seria uma busca por sentido, este não residiria em um alhures ou nos próprios objetos experimentados, mas sim nos encontros com os signos – compreendidos como aqueles que nos forçam a pensar, por conta de oferecerem elementos singulares a serem interpretados e capazes de obrigar-nos a sair da mera condição de observador. Haveria uma violência no signo, atrelado ao seu caráter heterogêneo, que se manifestaria de três maneiras distintas (DELEUZE, 1988), quais sejam: em primeiro lugar, entre o signo emanado e o objeto emanador haveria uma diferença de nível ou, em outros termos, a presença de duas ordens de realidade convivendo em conflito; em segundo lugar, o signo apontaria sempre para outra coisa que não o próprio objeto do qual emana e que

tampouco coincidiria com ele; e, por fim, o signo solicitaria uma resposta que jamais poderá coincidir com a pergunta por ele colocada. A violência do signo, em resumo, estaria atrelada ao fato dele não poder ser representado nem pelo objeto do qual emana, nem pela ideia que ele portaria virtualmente e tampouco pela resposta interpretativa por ele demandada. O signo escapa da ordem representacional, ao exigir uma interpretação incapaz de se conformar ao real ou as verdades estabelecidas *a priori*. As grades de leitura do mundo não servem para interpretar o signo, este exige a criação de uma lente própria para ser captado⁴.

Essa discussão, importante no interior do corpus deleuziano, permitirá ao autor de *Diferença e Repetição* problematizar a relação estabelecida no Ocidente com a verdade. Para Deleuze (1988), não partilhariamos, como o desejou Platão, de uma propensão natural à busca da verdade. Esta, além disso, não residiria em um alhures, no universo das ideias, apreensível apenas a partir de um certo método. Essa visão, já antes denunciada por Friedrich Nietzsche (1993), seria a responsável por limitar a experiência do pensamento a um campo meramente reflexivo. Para Deleuze, dado que a verdade já estaria estabelecida aprioristicamente e que partilhariamos de uma propensão natural pela sua busca, caberia ao pensamento unicamente refletir sobre a maneira mais precisa de acessar o universo platônico das ideias ou, em outros termos, a verdade última do signo.

Com a leitura de Proust, por meio de suas reflexões sobre o papel criativo da arte, Deleuze elabora uma concepção do pensamento – e, por conseguinte, da filosofia – como uma pura atividade criativa, disparatada pelo encontro com um signo. Diz-nos o autor:

O que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver são a forma da criação pura. Nem existem significações explícitas nem ideias claras, só existem sentidos implicados no signo; e se o pensamento tem o poder de explicar o signo, de desenvolvê-lo em uma Ideia, é porque a Ideia já estava presente no signo, em estado envolvido e enrolado, no estado obscuro daquilo que força a pensar. [...] A filosofia, com todo o seu método e a sua boa vontade, nada significa diante das pressões secretas da obra de arte. A criação,

⁴ Nesse sentido, ainda em *Proust e os signos*, Deleuze chegou a comentar: “É nesse sentido que Proust se refere a seus livros como óculos, como um instrumento de ótica. Há sempre alguns imbecis que acham uma tolice ter experimentado, após a leitura de Proust, fenômenos análogos às ressonâncias que ele descreve; há sempre alguns pedantes que se perguntam se não se trata de casos de paramnésia, de ecmnésia, de hiperamnésia, quando a originalidade de Proust é justamente ter assinalado, neste domínio clássico, uma repartição e uma mecânica que antes dele não existia. Mas não se trata apenas de efeitos produzidos sobre os outros; é a obra de arte que produz em si mesma e sobre si mesma seus próprios efeitos, e deles se sacia, deles se nutre: ela se alimenta das verdades que engendra” (2010, p. 145).

como gênese do ato de pensar, sempre surgirá dos signos. A obra de arte não só nasce dos signos como os faz nascer; o criador é como o ciumento, divino intérprete que vigia os signos pelos quais a verdade se trai. (DELEUZE, 2010, p. 91)

Criar é pensar, portanto. E pensar significa ultrapassar o jogo do verdadeiro e do falso ou, em outros termos, recusar as bases de uma certa cultura metafísica. Assim, em *Bergsonismo*, escrito dois anos depois da primeira edição de *Proust e os signos*, Deleuze denuncia a tendência de nossa cultura em nos ofertar problemas elaborados de véspera, diante dos quais só nos resta elaborar – ou refletir sobre – uma resposta verdadeira ou falsa. Esse modo operatório da cultura acaba por nos prender em uma situação de menoridade, ao instituir uma série de perguntas carregadas de valores metafísicos, uma vez que:

[...] cometemos o erro de acreditar que o verdadeiro e o falso concernem somente às soluções, que eles começam apenas com as soluções. Esse preconceito é social (pois a sociedade, e a linguagem que dela transmite as palavras de ordem, “dão”-nos problemas totalmente feitos, como que saídos de “cartões administrativos da cidade”, e nos obrigam a “resolvê-los”, deixando-nos uma delgada margem de liberdade). Mais ainda, o preconceito é infantil e escolar, pois o professor é quem “dá” os problemas, cabendo ao aluno a tarefa de descobrir-lhes a solução. Desse modo, somos mantidos em escravidão. A verdadeira liberdade está em um poder de decisão de constituição dos próprios problemas: esse poder, “semidivino”, implica tanto o esvaecimento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros. (DELEUZE, 2012, p. 11)

É possível perceber como, em *Proust e os signos* e em *Bergsonismo*, vai-se costurando uma singular teoria da aprendizagem, na qual o importante é o modo como abandonamos certa *imagem de pensamento* – retomando uma expressão cara de Deleuze (1988) –, responsável por instituir uma propensão natural do pensamento pela busca da verdade, e deixamos de responder aos falsos problemas impostos pela cultura, procurando, doravante, criar os nossos próprios. É nesse movimento, disparatado por um encontro com um signo, que o pensamento emerge como pura criação, por meio da elaboração de suas próprias problematizações. Resta-nos, então, indagar qual o papel da experimentação nesse momento do pensamento deleuziano?

Podemos afirmar que, nessa concepção de aprendizado forjada por Deleuze (1988; 2010), aprender não passa de um processo infinito de experimentação de signos⁵. Estamos sempre deparando com signos que nos forçam a pensar e, diante

⁵ Em *Diferença e Repetição*, Deleuze contrapõe sua dimensão de aprendizado com aquela dita platônica e argumenta: “Aprender é tão somente o intermediário entre não-saber e saber, a passagem viva de um ao outro. Pode-se dizer que aprender, afinal de contas, é uma tarefa infinita, mas esta não deixa de ser rejeitada para o lado das circunstâncias e da aquisição posta para fora da essência supostamente simples do saber como inatismo, elemento a priori ou mesmo Ideia reguladora. E, finalmente, a aprendizagem está, antes de mais nada, do lado do rato no labirinto,

deles, resta-nos duas opções: ou aceitar a violência desse encontro e permitir-se experimentar a heterogeneidade de que os signos seriam portadores, por meio do abandono das verdades eternas e criando os nossos próprios problemas a partir desse encontro; ou, pelo contrário, calar essa experiência por meio de uma remissão do signo a algum valor estabelecido de véspera, estabelecidos graças aos falsos problemas impostos pela cultura.

A arte, nesse sentido, é importante por sua atitude de recusa em relação aos valores instituídos, por seu interesse em, resgatando Artaud, dar um fim nos juízos vigentes ou, em outros termos, por sua atitude de recusa frente aos falsos problemas da cultura. O artista é um experimentador de pensamento, uma vez que toma certos signos e busca decifrá-los em sua heterogeneidade, elaborando, assim, mundos que não estão em conformidade com o real. Experimentação, portanto, nada mais é do que aprender a criar esses mundos outros, a partir dos encontros com signos diversos, e seria uma propriedade característica do fazer artístico arte, mais especificamente.

3 A LEITURA DE ESPINOSA

Deleuze foi um atento leitor de Espinosa, em conversa com Claire Parinet, inclusive, chegou a comentar:

Foi sobre Espinosa que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia, mais foi ele que mais me provocou o efeito de uma corrente de ar que sopra nas nossas costas cada vez que o lemos, de uma vassoura de feiticeira que nos faz cavalgar. Espinosa. Ainda não começamos a compreendê-lo, e eu não mais do que os outros. Todos estes pensadores são de uma constituição frágil, e, no entanto, estão atravessados por uma vida insuperável. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 26)

As discussões deleuzianas sobre vitalismo, de alguma maneira, resvalam em sua leitura da filosofia espinosana, mormente aquelas que tratam da questão da alegria. Os modos como podemos potencializar ou despotencializar o nosso agir, por meio de encontros imponderáveis capazes de nos entristecer ou alegrar, são temáticas que, amiúde, retornam no pensamento de Deleuze.

Não por outra razão, Michael Hardt reconhece a especificidade da leitura deleuziana de Espinosa. Diferentemente do tratamento concedido a outros filósofos, o autor de *Espinosa e o problema da expressão*, na leitura empreendida por Hardt (1996), retorna as obras do filósofo holandês visando aparar algumas arestas do trabalho de pensamento desenvolvido até então. A leitura dos compêndios espinosanos permitiria à Deleuze recuperar certas temáticas desenvolvidas em consonância com a filosofia de Henri Bergson e Friedrich

ao passo que o filósofo fora da caverna considera somente o resultado – o saber – para dele extrair os princípios transcendentais” (DELEUZE, 1988, p. 238). O rato no labirinto é uma imagem retomada de *Proust e os signos* e utilizada para referir-se a Marcel, o narrador de *Em busca do tempo perdido*, ou o experimentador de signos por excelência.

Nietzsche de modo a ultrapassá-las ou, em outros termos, de maneira a reformular velhas questões a partir de um outro campo problemático. Por esse motivo, prossegue Hardt, o Espinosa esboçado por Deleuze parece ter recebido um tratamento muito diverso daquele concedido a outros pensadores com os quais o filósofo francês tratou.

Deleuze frequentemente apresenta as suas investigações na história da filosofia em uma forma de extrema simplicidade, como a elaboração de uma ideia única; a positividade ontológica em Bergson, a afirmação ética em Nietzsche. Esses estudos tomam a forma de joias bem lapidadas. Eles colocam a ideia essencial da qual toda a doutrina filosófica decorre. Em comparação, a obra de Deleuze sobre Espinosa é bastante imperfeita; sobram-lhe insights pouco desenvolvidos e problemas pendentes. Precisamente por essa razão, é um trabalho mais aberto e, ao mesmo tempo, um trabalho que é menos acessível a um grande público. (HARDT, 1996, p. 101)

Não podemos negar que Deleuze, em seus trabalhos de comentador, desenvolve um certo método de leitura muito particular. Gostava, como se manifestou anos depois em uma carta a Michel Cressole (DELEUZE, 2007), de realizar enrabadas ou imaculadas concepções nos autores com os quais lidava, procurando lhes fazer um filho pelas costas⁶.

Desde *Empirismo e Subjetividade*, sua obra dedicada ao pensamento de David Hume, Deleuze desenvolve esse seu estranho método. Ali, deparamos com um dos raros momentos nos quais o filósofo francês busca explicitar ao seu leitor algumas minúcias de seu método, ao apontar o que considera errado ou não nos modos como levantamos objeções a um ou outro sistema filosófico:

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 [...]. Mas, o que se crê explicar com isso? E mais: pode-se acreditar ter dito com isso alguma coisa? Todavia, é preciso compreender o que é uma teoria filosófica a partir do seu conceito; ela não nasce a partir de si mesma e por prazer. Nem mesmo basta dizer que ela é resposta a um conjunto de problemas. Sem dúvida, tal indicação teria pelo menos a vantagem de encontrar a necessidade de uma teoria em um vínculo com algo que lhe possa servir de fundamento, mas tal vínculo

⁶ Dizia Deleuze: “Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que 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 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, 2007, p. 14).

seria mais científico do que filosófico. Na verdade, 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 [...]. 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. Criticar a questão significa mostrar em quais condições é ela possível e bem colocada, isto é, mostrar como as coisas não seriam o que são se a questão não fosse essa. [...] 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).

Para Deleuze, era importante colocar os problemas filosóficos elaborados por um ou outro autor de outro modo ou, conforme argumentará o autor posteriormente em *Bergsonismo* (2012), será preciso levar as questões para outros campos problemáticos, multiplicando assim as distinções do problema específico trabalhado por um pensador. Não se trata de atualizar velhas questões, mas deslocá-las de modo que estas sejam capazes de abrir outros campos de pensamento. Com Espinosa, porém, toda essa discussão será apresentada sobre outra roupagem, não obstante retomando esses preceitos metodológicos elaborados por Deleuze.

Em *Espinosa: filosofia prática*, por exemplo, qualquer método será apresentado por Deleuze (2002) como uma forma de experimentação vital, a partir do qual aumentamos ou diminuímos nossa potência de conhecer. O conhecimento aumenta nossa capacidade de agir. Nesse sentido, o deslocamento de questões ou a criação de outros campos de problematização – o trabalho com o pensamento, em suma – não se configura mais apenas como uma especificidade metodológica em Deleuze, passando a assumir, porém, conotações vitais. Não lidamos mais com uma questão sobre os modos como a história da filosofia é feita⁷, mas sim com questões de ordem vital.

Alguns autores, porém, recusam pensar que essa dimensão vitalista da filosofia deleuziana derivaria de sua leitura de Espinosa, e antes a atribuiriam as análises que Deleuze empreendeu da ontologia positiva de Henri Bergson. Não

⁷ Deleuze, aliás, jamais negou o papel repressor que a História da Filosofia possui sobre o pensamento, ao exigir do comentador uma postura meramente reflexiva diante de seu objeto de estudo. Dentro da ideia de imaculada concepção, o filósofo francês argumenta que “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, 2007, p. 169-170). Esse é um trabalho criativo, uma vez que implica a criação de um problema que não necessariamente seria aquele trabalhado por um ou outro autor.

adentraremos nessa seara de discussão, por serem outros os intentos desse trabalho. Contudo, não podemos negar, como sugere Hardt (1996), que o espaço concedido a Espinosa no interior da filosofia deleuziana é significativo, sobretudo ao lidarmos com as questões mais práticas de sua dimensão vitalista. Vejamos como isso ocorre e de que maneira acabará por impactar no conceito de experimentação.

Embora o conceito de experimentação, quando do seu surgimento em *Proust e os signos*, já dialogasse com certa ideia de encontro, este ficou restrito aos encontros promovidas pela arte com os signos; apenas quando Deleuze empreender suas leituras de Espinosa, em finais dos anos 1960, a experimentação assumirá certo acento vitalista e passará a referir-se a toda e qualquer experiência, artística ou não. A maior expressão do universo espinosano, tal qual o concebe Deleuze (1968; 2002; 2008), seriam as experimentações vitais fomentadas em seu interior. Para Espinosa (2010), em nosso esforço por perseverarmos na existência, estaríamos condenados a sofrer a ação de paixões exteriores ou signos, as ditas *afecções*⁸. Cada indivíduo, ou modo, definir-se-ia pelos *afectos* que é capaz de experimentar. Alguns *afectos* podem ser tristes, implicando numa redução de nossa potência vital, e outros, alegres, por envolverem um aumento da mesma. A alegria expressa a composição de novas relações, e a tristeza, a decomposição de relações em vigor. A morte, nesse sentido, seria a decomposição absoluta, e o seu oposto, a beatitude, a composição absoluta. Todavia, e isso é o mais importante, não sabemos de antemão quais *afectos* podem potencializar nosso viver, por isso restamos experimentar.

Conforme a leitura empreendida por Deleuze (2008), essa experimentação vital não recairia em um empirismo vulgar, um “eu experimento”, visto que não há objetos dados, métodos corretos ou sujeitos *a priori* nesse processo. Há conexões contingenciais, apenas, e estas tampouco podem ser conhecidas preliminarmente. Uma vez que somos definidos pelos *afectos* que vivenciamos, não há nada que anteceda uma relação afectiva derivada de encontros ocasionais. Deleuze, certa vez (2002), forneceu-nos o exemplo do embrião: um embrião não preexiste à relação afectiva que o gera e, quando da ocorrência de sua produção, uma nova composição surge a partir daí. Trata-se de um mundo de pura imanência, destituído de qualquer antecedência. Neste mundo, não há objetos ou sujeitos prévios, e as relações são sempre exteriores aos termos que comporta.

Por não podermos escapar para um alhures, cabe a um vivente experimentar, estabelecer o maior número possível de conexões alegres, a fim de buscar potencializar o seu viver. Essa alegria só pode ser alcançada por meio daquilo que Espinosa denomina de *conhecimento adequado*, decorrente dos *afectos* alegres extraídos de algumas conexões estabelecidas. A alegria leva-nos a compreender algo sobre as maneiras pelas quais compomos as relações vitais, e auxilia-nos com as experimentações que empreendemos. Os *afectos* tristes, por sua vez, caracterizam-se por produzirem *conhecimentos inadequados* apenas, ilusões que nos condenam a experimentar relações de decomposição. Algo se

⁸ As *afecções*, de acordo com Deleuze (1968), dizem respeito ao estado de um corpo sofrendo a ação de outros corpos; enquanto o *afecto* expressa a variação de potência do modo.

perde neste último caso, de acordo com Espinosa (2010) – uma alegria, uma liberdade, uma experiência, uma vida etc. A tristeza conduz-nos a enganos de muitas ordens, tal qual aquele denunciado por Espinosa no início de seu *Tratado Teológico-Político* (2008): o *conhecimento inadequado*, no caso da política, alimenta a superstição, os *afectos* tristes transmutam-se em medos de muitas ordens, e, por esse motivo, os homens acabam combatendo “pela servidão como se fosse pela salvação” (p. 8). Acabar com o ciclo de tristezas é uma das tarefas da experimentação espinosana retomada posteriormente por Deleuze. Haveria, portanto, uma dimensão ética importante nesse universo da experimentação.

Ressaltamos, contudo e novamente, que não possuímos aprioristicamente o *conhecimento adequado*, visto que não existe um certo e um errado nesse processo. Disso, decorre a predileção pelo termo *adequação*. O *conhecimento adequado* surge-nos apenas quando é demasiado tarde, após um longo périplo pelo ciclo de tristezas. De qualquer maneira, como cada vivente – Espinosa os chama de modos⁹ – define-se apenas pelas *afecções* que vivencia e nenhum modo compartilha com outro os mesmos *afectos*, cabe a cada um experimentar o quinhão de alegrias e tristezas que lhe cabe: “um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro” (ESPINOSA, 2010, p. 233). Cada qual deve empreender a sua própria experimentação, de acordo com as composições nas quais se vê enredado. Em resumo e uma vez mais, não podemos julgar de largada aquilo que convém ou não para um vivente agenciado em uma situação singular, não há um caminho pré-estabelecido para se conhecer adequadamente, há apenas experimentação e nada mais. Sobre essas tantas questões, diz-nos Deleuze:

Tais estudos [inspirados em Espinosa], que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de etologia. Isso vale para nós, para os homens, não menos do que para os animais, visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria espinosista que implica a construção de um plano de imanência ou de consistência. [...] Nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado; a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações entrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo. (DELEUZE, 2002, p. 131).

Interessante notar que à noção de experimentação sucede outro termo, o de prudência. Ambas as expressões, defendemos, estariam interligadas. Espinosa, cujo brasão ostenta o termo *Caute* (cautela, em latim), compreende a prudência como um manejo próprio ao vivente para lidar com a sua potência de afetar e ser

⁹ Entre os comentadores de Espinosa discute-se muito se os seres individuados são modos – ou afecções da substância – realmente, pois não há, na *Ética*, qualquer passagem que esclareça como um modo é capaz de individuar-se. Não pretendemos adentrar nessa querela, aceitamos que um indivíduo é caracterizado como um modo uma vez que, nas leituras deleuzianas de Espinosa, essa inferência é recorrente.

afetado, seu *conatus* [o perseverar na existência]. Trata-se, portanto, de uma atitude estratégica, norteadora da experimentação. Diferentemente da tradição metafísica que lhe antecedeu – mormente aquela dita aristotélica –, para Espinosa, o homem prudente não é aquele capaz de se privar da ação ou aquele que calcula as consequências de cada gesto antes de executá-lo. Esse cálculo, que Aristóteles concebe como uma virtude inata e não como saber [*sophia*] ou técnica [*téchne*], demandaria sempre um conhecimento prévio. Entre a percepção do poder agir e a ação, abre-se um intervalo apto para julgamentos transcendentais e para a escolha dos meios adequados para se atingir determinados fins. No universo espinosano, contudo, a potência, poder ou não agir, não antecede a ação, mas lhe é imanente. Quanto mais um vivente experimenta, mais suscetível às alegrias está e, por conseguinte, mais potência para agir pode vir a adquirir.

É curioso como, conforme nos lembra Deleuze (2002), cada gênero de conhecimento implica um modo de existência singular em Espinosa¹⁰. Uma vida pautada apenas por *conhecimentos inadequados* é uma vida marcada por tristezas, sempre coagida. A grande questão, nesse universo, seria a seguinte: como passar das *afecções passivas* para as ativas? Ou como gerar *conhecimentos adequados*? Essa, de acordo com Deleuze (1968), é a pergunta ética por excelência:

A grande pergunta que pode ser feita com respeito ao modo existente finito é, portanto, a seguinte: ele chegará às afecções ativas? Como? Essa pergunta, propriamente falando, é a pergunta “ética”. Mesmo supondo, porém, que o modo consiga produzir afecções ativas, enquanto ele existir não suprimirá em si a totalidade das paixões, mas fará apenas com que suas paixões só ocupem uma pequena parte dele mesmo. (DELEUZE, 1968, p. 199, tradução nossa).

Essa economia das paixões traz consigo inúmeras dificuldades. Apenas Deus, em Espinosa, é composto primordialmente por *afecções ativas* (ações), pois sua essência é a única a envolver existência – Deus existe por si e em si. Os modos finitos, formados pela *afecção* de outros corpos, possuem uma maioria de *afecções passivas* (paixões) e quando muitos podem apenas diminuir esse número. Um modo jamais pode deixar de trazer consigo um pouco de paixão, como todo bom ser finito e limitado por outras existências finitas. Ou seja, os modos sempre terão de lidar com os conhecimentos ditos inadequados.

Mas por qual motivo um modo deve buscar diminuir as paixões das quais padece? A resposta de Espinosa é simples, porém complexa: beatitude. Beatitude, neste caso, significa compreender algo acerca da eternidade, a imortalidade e

¹⁰ “Os gêneros de conhecimento são modos de existência, porque o conhecer prolonga-se nos tipos de consciência e de afetos que lhe correspondem, de sorte que todo o poder de ser afetado seja necessariamente preenchido” (DELEUZE, 2002, p. 64). E em outra ocasião: “Jamais se queixem, pois sempre mereceram os afectos que recebem, sejam de tristeza ou de alegria. Não no sentido de que fizeram tudo o que podiam para tê-los, mas em um sentido muito maligno, muito sutil: os afectos que experimentam remetem e supõem um modo de existência imanente. E aí que o ponto de vista da imanência é completamente conservado. Trata-se de um modo de existência imanente pressuposto pelos afectos que vocês experimentam. Enfim, vocês sempre terão os afectos que merecem em virtude do seu modo de existência” (DELEUZE, 2008, p. 463).

infinidade da substância divina, conforme podemos depreender da demonstração que se segue à proposição 39 do livro V:

Quem tem um corpo capaz de fazer muitas coisas é menos tomado pelos afetos que são maus, isto é, pelos afetos que são contrários à nossa natureza. Por isso, ele tem o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto e, conseqüentemente, de fazer com que todas as afecções do corpo refiram-se à ideia de Deus; o que fará com que ele seja afetado de um amor para com Deus que deve ocupar, ou seja, constituir, a maior parte da mente. E tem, portanto, uma mente cuja maior parte é eterna. (ESPINOSA, 2010, p. 405).

Esse gênero de conhecimento, no qual vislumbramos a eternidade da substância divina, é de uma terceira espécie, visto que está além de um mero conhecimento adequado das relações entre os corpos e envolve ideias adequadas das essências de *nós mesmos, de Deus e de outras coisas* (DELEUZE, 2002). Trata-se de um saber que envolve o pleno conhecimento das causas, por conseguinte.

Deleuze (1968) nota a dificuldade de qualquer modo, em sua finitude, vir a atingir um tal gênero de conhecimento. Contudo, ter essa possibilidade como horizonte faz parte do jogo ético espinosano ou de sua experimentação. Pois só assim justifica-se a necessidade de os modos adentrarem no máximo de agenciamentos possíveis, buscando estabelecer o maior número de relações alegres e diminuindo as *afecções passivas* a que estão fadados. Essa compreensão, envolvendo a aquisição de uma mente cuja maior parte é eterna, implica a possibilidade dos modos agirem. A possibilidade de se fazer muitas coisas, de agir e experimentar indiscriminadamente, depende desse horizonte. Beatitude, em outros termos, é liberdade de ação, liberdade de pensamento. O caso de Adão, nesse sentido, é emblemático para Espinosa.

Adão, o pecador original, não havia sido proibido de comer a maçã, apenas havia sido informado de que aquele corpo não iria se compor com as partes de seu próprio corpo. Possuía, portanto, um *conhecimento adequado*. Deus havia lhe informado que, caso resolvesse experimentar aquele outro corpo, ele atuaria como veneno por conta da incompatibilidade de suas essências. Mas Adão era livre e resolveu empreender uma tal experimentação que, fatalmente, resultou desastrosa.

Mas essa discussão ainda não deixa claro como podemos adquirir *conhecimentos adequados*. Pelo contrário, apenas parece confirmar a impressão de que esses conhecimentos são impossíveis de serem adquiridos e, mesmo caso sejam revelados por Deus ou algo que o valha, acabamos cometendo a besteira de não os levar em conta. Começemos novamente do zero: como adquirimos conhecimento, de qualquer espécie? Deleuze (1968) nos responde:

Se temos um conhecimento dos corpos exteriores, do nosso próprio corpo na nossa própria alma, é apenas através dessas ideias de afecções. Somente elas nos são dadas: só percebemos os corpos exteriores enquanto eles nos afetam, só percebemos nosso corpo enquanto ele é afetado, percebemos nossa alma através da ideia de afecção. Aquilo

que chamamos de “objeto” é apenas o efeito que tem um objeto sobre nosso corpo; aquilo que chamamos de “eu” é apenas a ideia que temos do nosso corpo e da nossa alma, enquanto sofrem um efeito. Aquilo que é dado se apresenta aqui como sendo a relação mais íntima e a mais vívida, e também a mais confusa, entre o conhecimento dos corpos, o conhecimento do corpo e o conhecimento de si. (p. 131, tradução nossa).

Por não possuímos qualquer saber prévio, nem mesmo em relação aos nossos corpos, estamos fadados a experimentar as paixões originadas pelos encontros fortuitos, os *afectos passivos*, e muitas vezes acreditamos que esses são os únicos *afectos* que nos cabem. Como passamos a agir? Poder-se-ia argumentar que apenas quando experimentamos alguma alegria, mas isso significaria que dependeríamos do acaso. Apenas ao vivenciarmos aleatoriamente um bom encontro, uma alegria, é que passaríamos a agir. O problema é que, de algum modo, precisamos de uma alegria inicial, senão restaríamos presos na passividade e jamais buscaríamos experimentar a composição de outras relações. Precisamos de um disparador. De onde provém essa centelha inicial? Por mais contraditório que pareça, é da própria tristeza que extraímos alegria.

A alegria é algo impossível de ser vivenciada por um modo de maneira imediata, a não ser por meio de revelação divina e, mesmo nesse caso – como o provou Adão –, podemos acabar fazendo alguma besteira. Por não ser causa de si, o modo é sempre coagido à existência. A primeira *afecção* sentida por ele é passiva e, necessariamente, triste. Um modo não nasce usufruindo da beatitude, não é causa de si, mas com algo que não convém com seu corpo: a finitude. Esse é o nosso primeiro *afecto*. Mas, pela natureza das partes que o constituem, os modos buscam sempre perseverar em sua existência, possuem *conatus*. A tristeza de serem seres finitos os conduz à busca de novas composições, capazes de potencializar o viver – e tudo isso num plano vital, sem passar por nenhuma forma de conhecimento ou consciência (Deleuze, 1968).

Não compreendemos bem esse ódio que se apodera de nós, essa tristeza derivada do fato de sermos mortais, e, num átimo, buscamos destruir o objeto causa de nossa tristeza, buscamos a beatitude, buscamos agir. Destruir, argumenta Deleuze (1968), significa apenas “dar às partes do objeto uma nova relação que convém com a nossa; sentiremos então uma alegria que aumenta nossa potência de agir” (p. 223, tradução nossa). A tristeza permite-nos transpassar a finitude, esse corpo que não convém com o nosso, e nos impele a agir. É a centelha inicial. Ao nascer, o modo já começa a realizar suas experimentações. Algumas vezes, os resultados obtidos demonstram-se infrutíferos e os levam a adentrar em um novo e longo périplo de tristeza. Os *afectos passivos* podem apoderar-se de sua potência de agir, diminuindo-a, e acaba por torná-los incapazes de adentrar em outras e mais potentes relações. Restam reféns de um único simulacro, um signo equívoco. Não obstante os riscos, a tristeza é mais eficaz no processo de nosso aprendizado e, por esse motivo, possui primazia em relação à alegria. Mais uma vez, esse é um

mundo no qual não é possível dizer o que é bom e o que é mau de largada. É o mundo da experimentação-prudência ao qual estamos atados.

O vitalismo deleuziano, passando pelo jogo de composições espinosista, implica uma atitude de abertura ético-política para os encontros inevitáveis. Por não sabermos como potencializar nosso agir, temos que nos permitir experimentar. Para tanto, devemos acabar com as regras morais coercitivas, com qualquer cultura metafísica capaz de ditar qual o bom e o mau encontro; permitindo-nos, assim, vivenciar os encontros em sua imanência. É preciso, porém, sermos prudentes. Tal prudência não se adquire com a experiência, tampouco seria algo inato. Antes, surge como uma criação estética em constante reinvenção, obra de uma vida que cria os seus próprios valores de acordo com as experimentações que empreende e não o para de fazer. E disso decorre o retorno à certa leitura de Artaud, empreendida em *Mil Platôs* por Deleuze e Guattari.

4 A EXPERIMENTAÇÃO EM CAPITALISMO & ESQUIZOFRENIA

A primeira impressão d’*O Anti-Édipo* esgotou-se em pouco menos de dois dias na França (DOSSE, 2010), situação similar à ocorrida nos EUA cinco anos depois, quando da publicação da tradução norte-americana. No Brasil, a primeira versão para o português data de 1976, publicado pela *Imago*, e um ano depois de um acirrado debate realizado na PUC-RJ envolvendo as teses de Deleuze-Guattari – contando com a presença de Foucault.

Essa obra, como notam alguns autores (DURING, 2001; CUSSET, 2008; DOSSE, 2010), inaugurou uma linguagem filosófica, um novo estilo de filosofia. Foi uma revolução no campo do pensamento e, como toda boa revolução, esteve destinada ao fracasso¹¹. Conforme notaram os próprios autores anos depois, em um prefácio de 1987 escrito para a edição italiana de *Mil Platôs*:

Mil Platôs (1980) se seguiu ao *Anti-Édipo* (1972). Mas eles tiveram objetivamente destinos muito diferentes. Sem dúvida por causa do contexto: a época agitada de um, que pertence ainda a 68, e a calma já absoluta, a indiferença em que o outro surgiu. *Mil platôs* foi o nosso livro de menor receptividade. Entretanto, se o preferimos, não é da maneira como uma mãe prefere seu filho desfavorecido. *O Anti-Édipo* obtivera muito sucesso, mas esse sucesso se duplicava em um fracasso mais profundo. Pretendia denunciar as falhas de Édipo, do “papai-mamãe”, na psicanálise, na psiquiatria e até mesmo na antipsiquiatria, na crítica literária e na imagem geral que se faz do pensamento. Sonhávamos em acabar com Édipo. Mas era

¹¹ Deleuze, em seu *abecedário*, chegou a afirmar que toda revolução está fadada ao fracasso. Em outra ocasião, afirmou apostar no *dever-revolucionário* ao invés da revolução: “[...] em vez de apostar na eterna impossibilidade da revolução e no regresso fascista de uma máquina de guerra em geral, por que não pensar que um novo tipo de revolução está em vias de devir possível, e que toda espécie de máquinas mutantes, vivas, fazem guerras, se conjugam, e traçam um plano de consistência que mina o plano de organização do Mundo e dos Estados? [...] A questão do futuro da revolução é uma má questão, porque, enquanto se coloca, há inúmeras pessoas que não devem revolucionárias, e ela é feita precisamente para isso, para impedir a questão do devir-revolucionário das pessoas, a todos os níveis, em qualquer lugar” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 176).

uma tarefa grande demais para nós. (DELEUZE; GUATTARI, 2007a, p. 7, grifos nossos).

Um fracasso mais profundo, constataram Deleuze-Guattari. Fracasso que não se explicava apenas pelo calor de uma época, a atmosfera romântica de maio de 68, mas também pela grandiloquência da tarefa empreendida: a pretensão em elaborar uma crítica, de operarem na chave da denúncia. A crítica rotineiramente pressupõe um tribunal, juízes e sentenças. Um debate, sobretudo. Ora, a experimentação, como um contraponto à interpretação, não parecia se coadunar com esse fundo denunciata. Como vimos, por estar atrelada a uma certa ideia de criação, tal noção implica a criação de outros mundos, erigindo outros modos de pensar.

O Anti-Édipo, por conseguinte, era uma obra reativa, uma obra coagida e não livre. Românticos, seus autores empreenderam uma batalha quixotesca contra a edipianização psicanalítica. Procuraram destruir Édipo, em suma. Partiram de uma afecção, uma ideia inadequada, a partir do sentimento de tristeza que vivenciavam em seu campo de saber. Assumiram, em seu ataque, um tom duro, assertivo. Essa questão da linguagem é importante, pois é ela quem denuncia que a alegria que jorra nas linhas dessa obra escamoteia a tristeza, deixando-a em um segundo plano. Deleuze (2007) chegou a notar algo dessa ordem e argumentou que, embora escrito em uma linguagem jocosa, o *Anti-Édipo* ainda era por demais acadêmico e operava numa chave crítica. Havia uma dureza nessa obra, que inevitavelmente acabaria culminando em uma espécie de moralismo.

Segundo François Dosse (2010), ao atacarem frontalmente a edipianização da sociedade, os autores não se abstiveram de um tom negativo, denunciata, e, por conta disso, recaíram na mesma lógica representacional que denunciavam. Aonde estaria a representação? No *choramingo edipiano*, responde Dosse a partir das críticas elaboradas à época do lançamento desse tomo inaugural. Deleuze-Guattari não teriam conseguido vencer o discurso psicanalítico de Édipo, ao contrário, apenas revitalizaram o mito, concedendo-lhe um lastro histórico-social, e elaboraram conceitualmente o seu avesso, qual seja: a sociedade esquizofrênica.

Ainda conforme o autor de *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*, os autores não teriam conseguido ultrapassar o sujeito cindido da psicanálise, base para a reprodução da estrutura coercitiva do divã. Haveria um sujeito de enunciação anti-edípico, a própria experimentação linguageira dos autores, e um sujeito do enunciado anti-edípico, uma condição alhures a ser atingida – a sociedade sem Édipo. O enunciado ou as formulações elaboradas naquele livro, desse modo, não deixaram de representar ou apontar para um alhures: um campo social no qual outras relações de agenciamento, não coordenadas por apriorismos, seriam possíveis. Não se produz, portanto, um novo enunciado; a obra presta-se a ser mais uma máquina de interpretação dentre outras. Por esse motivo, esse livro restou como um manual de conduta, moral, mais do que uma arte para a fabricação de si, ética.

Em linhas gerais, o aparato conceitual elaborado em *O Anti-Édipo* apresenta-se como mero contraponto, ou simplesmente como substituto, ao dispositivo conceitual psicanalítico, acabando, assim, por replicar a própria máquina binária censurada pelos autores. Para além de dar continuidade à tradição metafísica que tanto denuncia – pois, dizer que o ideal regulador do mundo não é a ideia, mas o devir não quebra a transcendência, ao contrário –, substituir um dispositivo conceitual por outro não permite liberar as forças virtuais residentes no nível molecular, objetivo maior de Deleuze e Guattari.

A leitura empreendida por Dosse, pautada nas tantas críticas recolhidas pelo autor quando da escrita de sua *Biografia Cruzada*, parece proceder. Os próprios Deleuze e Guattari, em certa altura de *Anti-Édipo*, reconhecem certa filiação ao empreendimento crítico:

A esquizoanálise é ao mesmo tempo uma análise transcendental e materialista. Ela é crítica, no sentido de que leva à crítica de Édipo, ou leva Édipo ao ponto de sua própria autocrítica. Ela tem o propósito de explorar um inconsciente transcendental, em vez de metafísico; material, em vez de ideológico; esquizofrênico, em vez de edipiano; não figurativo, em vez de imaginário; real, em vez de simbólico; maquínico, em vez de estrutural; molecular, micropsíquico e micrológico, em vez de molar ou gregário; produtivo, em vez de expressivo. O que temos aqui são princípios práticos como direções da “cura”. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 150).

Não nos esqueçamos de que Deleuze e Guattari tentaram, pouco antes do excerto supramencionado, redefinir a crítica kantiana a partir de critérios imanentes, de maneira que os autores pudessem filiar-se a essa tradição para combater a metafísica psicanalítica, ou Édipo, sem recair em uma visão vulgar do que seria a crítica¹². Para os autores, *O Anti-Édipo* operaria uma crítica materialista e não apenas transcendental, além de visar denunciar “o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente tal como aparece na psicanálise edipiana, de modo a recobrar um inconsciente transcendental definido pela imanência dos seus critérios e uma prática correspondente como esquizoanálise” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 104). Não obstante a demarcação dessa especificidade, ainda há um acentuado sotaque kantiano nessa obra e, por vezes, pode fazer parecer que o inconsciente

¹² Ademais, convém lembrar que Deleuze e Guattari jamais se colocaram contra o projeto kantiano, ao contrário. Reconhecemos a singular relação dos autores, Deleuze sobretudo, com Kant: o melhor inimigo do projeto deleuziano e deleuze-guattariano. De acordo com Deleuze, Kant esteve ligado a uma imagem de pensamento danosa, na qual a razão reinava como legítima soberana. Embora tenha vislumbrado a gênese das faculdades e as possibilidades inventivas que isso propiciava à atividade filosófica, a grande traição de Kant foi ter abstraído dessa sua descoberta em prol do fornecimento de formas consolidadas para toda e qualquer experiência possível; ou, em outros termos, em prol da construção de “leis” do entendimento capazes de postular sobre as relações entre objetos distintos. A experiência real, marcada pela experimentação, vê-se engessada pelos tirânicos valores do senso comum, que postulava a predominância da razão sob as demais faculdades. Kant calou, portanto, o livro jogo das faculdades e a filosofia, de atividade inventiva, restou uma atividade meramente reflexiva.

transcendental buscado pela esquizoanálise, não obstante pautada em critérios imanentes, opera como uma síntese dentre outras.¹³

Não por outro motivo, visando acabar com os juízos, os autores convocam Antonin Artaud em *Mil Platôs* e, ao seu lado, empreendem uma outra experimentação. Trata-se, nesse derradeiro volume de *Capitalismo & Esquizofrenia*, de resgatar uma outra crítica cujas origens remetem à Espinosa e seu séquito de seguidores: Nietzsche, D. H. Lawrence, Franz Kafka e Artaud.

Como os demais discípulos de Espinosa, Artaud teria rompido com os valores judaico-cristãos e abandonado todo e qualquer valor superior ou critério pré-existente de conduta. Buscou viver uma existência na qual os juízos calavam-se diante dos encontros inauditos, ou seja, procurou pensar e agir, como ser singular, a partir de valores criados conforme as relações que vivenciava e sem recorrer a um universal que existiria de direito. A experiência deixa de ser balizada por um alhures e a vida passa a ser orientada por uma arte das composições, um modo de buscar extrair alegrias dos encontros os mais diversos. Os juízos, sobretudo na concepção kantiana de crítica – que os concebe como postulados para toda relação entre sujeito e predicado –, impedem a criação de novos modos de existência, calam qualquer possibilidade de criarmos outras maneiras de sentir e viver¹⁴. Por esse motivo, temos de fazer frente aos juízos ou, como o quer Artaud, temos que dar um fim ao juízo de Deus. É um combate pesado e carregado de tristezas, como nos lembra Espinosa, porque temos constantemente de lidar com as coações, os *afectos passivos* que nos afligem, para disso produzir alguma coisa outra. A grande questão, para todos os integrantes dessa tradição, é: como? E essa é a pergunta perseguida por Deleuze e Guattari no intervalo que separa a publicação d'*O Anti-Édipo* e a de *Mil Platôs*.

¹³ E aqui parece estar o derradeiro problema, *O Anti-Édipo* parece produzir uma síntese e não um esquema. Conforme as leituras deleuzianas de Kant (DELEUZE, 2013), a síntese nada mais é do que uma apreensão de um espaço-tempo finito a partir de conceitos. É, portanto, limitada e representacional por excelência, por operar sob a égide do reconhecimento – um aqui que reconheço graças a um alhures. O esquema, por sua vez, remete não a uma regra de reconhecimento, mas de produção. O esquema cria os próprios conceitos e, ao criá-los, estabelece as suas próprias coordenadas espaço-temporais. O primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia* opera sobre um espaço-tempo finito e o delimita a partir da referência a conceitos específicos, possui um modo de exposição sintético; diferentemente de *Mil Platôs*, mais próximo da noção kant-deleuziana de esquema. A filiação à laia crítica por parte de Deleuze e Guattari, por si, não constitui nenhum problema. O autor de *A filosofia crítica de Kant*, por sinal, não nega que, tendo em vista a atmosfera de pensamento possibilitada pelo empreendimento crítico kantiano, “somos todos kantianos” (DELEUZE, 2013, p. 26).

¹⁴ “O que nos incomodava era que, renunciando ao juízo, tínhamos a impressão de nos privarmos de qualquer meio para estabelecer diferenças entre existentes, entre modos de existência, como se a partir daí tudo se equivalesse. Mas não é antes o juízo que supõe critérios preexistentes (valores superiores), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo num existente, nem sequer pressentir a criação de um modo de existência? Um tal modo se cria vitalmente, através do combate, na insônia do sono, não sem certa crueldade contra si mesmo: nada de tudo isso resulta do juízo. O juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência. Pois este se cria por suas próprias forças, isto é, pelas forças que sabe captar, e vale por si mesmo, na medida em que faz existir a nova combinação. Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar. Se julgar é tão repugnante, não é porque tudo se equivale, mas ao contrário porque tudo o que vale só pode fazer-se distinguir-se desafiando o juízo” (DELEUZE, 2007, p. 153).

O Espinosa de Deleuze e Deleuze-Guattari oferta-nos um mundo, o mundo da experimentação, no qual o juízo perde a sua razão de ser. Esse é o mundo d'*O Anti-Édipo*, terreno de um combate vital contra os juízos psicanalíticos vigentes. Universo no qual se cria um modo de existência singular e no qual Édipo é destruído, ou suas partes são decompostas a fim de adentrarem em uma outra relação. Artaud aparecerá em *Mil Platôs* como a força desestabilizadora, sendo o responsável por impedir qualquer transmutação de qualquer recém-criado modo de existência em uma nova tábua de valores, evitando que uma ética acabe se substancializando em uma moral. Mas, no interregno entre os dois tomos integrantes de *Capitalismo & Esquizofrenia*, outros mundos foram experimentados. Mundos possibilitados pela tristeza decorrente d'*O Anti-Édipo*, por aquele seu fracasso mais profundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inegavelmente o conceito de experimentação, em Deleuze e Deleuze-Guattari, sofre variações ao longo da obra *Capitalismo & Esquizofrenia*. De uma mera experiência artística, responsável por elidir com um campo judicativo, torna-se uma dimensão vital de todo e qualquer encontro e responsável por calar qualquer tábua de valores. Não podemos argumentar que o conceito se modifica radicalmente, antes ele é aprofundado e revisitado, graças às leituras empreendidas por Deleuze das obras de Espinosa. O tom espinosano confere uma dimensão que antes restava apagada ou ausente, dando um novo campo problemático para que o conceito de experimentação possa se desenvolver e se conectar com outras noções – como aquela de prudência.

Resta-nos fazer algumas considerações sobre a relação do conceito de experimentação forjado por Deleuze e Deleuze-Guattari com outras tradições, tanto em relação à Filosofia das Ciências quanto com o senso comum. Diferentemente de certas discussões científicas, a experimentação deleuziana e deleuze-guattariana não prescinde de uma grade de leitura prévia do mundo. Embora possamos compreendê-la de modo aprofundado a partir de certa remissão ao espinosismo, isso não significa de maneira alguma que necessitamos ser espinosistas para realizarmos experimentações, ao contrário. As experimentações ocorrem de maneira involuntária, sem sequer nos darmos conta. Nesse sentido, não obstante a matriz filosófica com a qual o conceito de experimentação é pintado por Deleuze e Deleuze-Guattari, tal noção aproxima-se de certa concepção propagada pelo senso comum. Tanto para os autores quando para o julgo popular, a experimentação não passa de algo que acontece sem que, necessariamente, tenhamos ciência e aquilo que surge, de maneira geral, é sempre da ordem do inédito. A grande diferença, porém, está na dimensão ético-estética conferida pelos filósofos franceses ao conceito em questão e que, para o senso comum, seria inexistente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, R. *Filosofia da ciência: Introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- CHALMERS, Alan. *O que é ciência afinal?* Trad. de Raul Filker. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- CUSSET, François. *Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *Conversações*. Trad. de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2007.
- _____. *Diferença e repetição*. Trad. de Roberto Machado e Luiz B. Orlandi. São Paulo: graal, 1988.
- _____. *Empirismo e subjetividade*. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. *En medio de Spinoza*. Trad. Equipe Cactus. Buenos Aires: Cactus editorial, 2008.
- _____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *Kant y el tiempo*. Trad. de Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Taurus, 1976.
- _____. *Proust e os signos*. Trad. de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Editions de Minuit, 1968.
- _____; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*: vol. 3. Trad. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____. *O Anti-Édipo: Capitalismo & Esquizofrenia 1*. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DURING, Elie. Blackboxing in theory: Deleuze versus Deleuze. In: LOTRINGER, Sylvère; COHEN, Sandra (Orgs.). *French Theory in America*. New York: Routledge, 2001. p. 163-190.
- ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.
- FACHIN, Odilia. *Fundamentos de Metodologia Científica*. Ed Saraiva. 2004.

HARDT, Michael. *Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. de Suelo Cavendish. São Paulo: Editora 34,

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: cia. das Letras, 2005.

VINCI, Christian F. R. G. A prudência e o abandono da crítica em Capitalismo & Esquizofrenia. *Argumentos: revista de Filosofia, Fortaleza*, n. 9, v. 17, p. 107-122, jan-jun. 2017.

Recebido em: 09-04-18

Aceito para publicação em: 27-11-2018