Entre História e Filosofia: em torno da significação filosófica da história da filosofia.

Between History and Philosophy: around the philosophical meaning of history of philosophy.

Guilherme Almeida Ribeiro

Resumo:

Partindo da constatação de que, no âmbito universitário, o estudo da história da filosofia é o caminho comumente privilegiado na aproximação aos temas e problemáticas filosóficas, o artigo tece algumas considerações em torno das consequências desta verificação para a própria filosofia. Ao mesmo tempo em que critica a significação hegeliana da história da filosofia, expõe e defende um procedimento metodológico que, ao retirar do discurso filosófico a função de lei ordenadora dos demais discursos, faz do seu estudo algo intenso e vivo — e não meramente objeto de fidelidade e probidade filológicas. Para tal fim, utiliza-se do conceito de *pedagogia do conceito*, referido ao percurso do filósofo Gilles Deleuze.

Palavras-chave: história da filosofia; filosofia da história; Deleuze.

Abstract:

Considering that the study of *history of philosophy* is the privileged way of approach to the philosophical themes, this article works out about the meaning of that affirmation to philosophy. Simultaneously, it refuses the hegelian meaning of history of philosophy and defends a procedure that declines the “law-function” from philosophical discourses and intends to turn it into an intense and lively study — and not merely an object to philologicals fidelity and probity. For that purpose, it uses the concept of *pedagogy of concept*, extracted from Gilles Deleuze’s works.

Key-words: history of philosophy; philosophy of history; Deleuze.

1. Introdução

O estudo da filosofia no contexto universitário possui uma característica peculiar, sobretudo se comparado ao estudo das demais disciplinas. Esclarecendo: quer seja na graduação em Filosofia, quer seja em disciplinas introdutórias comumente presentes na grade curricular dos cursos das ciências humanas e sociais, a importância e o espaço concedidos ao estudo da história da própria temática são muito maiores do que em outras disciplinas. Estudar filosofia torna-se, efetivamente, estudar história da filosofia. Ou, dito de outro modo, pode-se afirmar que o caminho privilegiado e defendido para o aprendizado da filosofia é o estudo do seu passado.

Qual o significado desta constatação para a própria filosofia? Quais as possibilidades que ela abre para se pensar a própria atividade filosófica?

Evidentemente, estas são questões que não podem — ousamos mesmo dizer que não *devam* — ser respondidas univocamente, dado que o caráter parcial de qualquer resposta a elas dada representa menos um fracasso do que a própria condição de existência da filosofia. O que desejamos neste artigo é tecer algumas considerações sobre as possíveis significações filosóficas abertas pelo caminho de aproximação à temática filosófica por meio do estudo de sua história. Nosso objetivo final será a exposição de um procedimento que, inspirados em Ricoeur (1969) e Deleuze (1991), cunhamos de *história da filosofia sem filosofia da história*. Cabe-nos agora esclarecer do que se trata. Tratemos, inicialmente, de um procedimento oposto a este, o qual nomeamos aqui de *história da filosofia como filosofia da história*.

2. A história da filosofia *como* filosofia da história

Embora não seja correto afirmar que Hegel (1770-1831) tenha inaugurado, de maneira absoluta, a reflexão sobre a história no âmbito filosófico — Vico e Santo Agostinho, por exemplo, já a haviam abordado¹ —, é em sua obra que o problema histórico é estendido, em específico, à história da filosofia.

Na sua introdução à *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel (1989) estabelece que:

A história da filosofia, apenas manifesta, nas filosofias aparentemente diversas, uma só filosofia nos diversos graus de seu desenvolvimento. A última filosofia que surge deve conter os princípios de todas as outras, deve ser a mais desenvolvida, a mais rica, a mais concreta. (p.13)

Importante é frisar que nos referimos a este entendimento, aqui, de modo radicalmente nominalista, isto é, menos para estabelecer um confronto direto à problemática hegeliana da *superção* dialética dos sistemas filosóficos do que para ilustrar uma disposição comum aos manuais universitários no que tange a um tipo de ordenação do discurso. Essa ordenação, muitas vezes de caráter teleológico marcante, é expressa, por exemplo, nos modos de estabelecimento de seqüências. Paul Ricoeur (1969), mesmo que por movido por motivações e pressupostos distintos dos nossos, delinea a questão de modo claro e direto:

Uma grande parte do trabalho do historiador da filosofia acha-se polarizada por esse modelo hegeliano. Na medida em que se procura compreender, no campo da história da filosofia, é-se forçosamente obrigado a estabelecer seqüências. Tais seqüências poderão ser seqüências curtas, seqüências parciais, mas o tipo de inteligibilidade que se põe em ação será já um tipo que se poderia dizer largamente hegeliano; uma filosofia será compreendida na medida que for situada num determinado desenvolvimento. Todos os historiadores da filosofia, mesmo aqueles que nutrem prevenções pelo sistema, praticam tal gênero de compreensão. Por exemplo, a seqüência: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant é clássica na história da filosofia francesa; com os alemães (afinal foi o próprio Hegel que impôs esse esquema[...])tem-se uma seqüência: Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Compreender, aqui, é compreender através de conjunto, na totalidade”. (p.67)

Se tomarmos como sendo dois, de maneira geral, os modos de operar e tomar a história da filosofia — ou como *tema* ou como *via* —, pode-se afirmar que o procedimento que aqui defenderemos não pretende se filiar a nenhum dos dois. Explicando: em primeiro lugar, não desejamos remeter o estudo da história da filosofia àquela modalidade de disciplina respeitável, mas pouco criadora que, motivada unicamente pela preocupação da probidade filológica, teria a função de permitir a conservação dos “grandes sistemas”. Esta função nos evoca, inclusive, a segunda das *Considerações Intempestivas* de Nietzsche — onde a clivagem entre a atividade filosófica propriamente dita e a maçonaria da erudição inútil dos historiadores da filosofia ganha uma de suas expressões mais mordazes, ao ironizar as ambigüidades de uma história erudita da filosofia que “nunca foi assunto do verdadeiro filósofo” (NIETZSCHE, 1974, p.69). Tampouco cederemos à solução, a qual Ricoeur admitia ser tentadora, mas que, no entanto, deveria ser recusada, de entender a história da filosofia como uma “pedagogia do Espírito”, onde se manteria, apesar dos desvios, uma unidade de intenções em toda e qualquer reflexão filosófica — a demonstrar assim uma suposta pureza do discurso filosófico em relação aos discursos de outras origens menos nobres:

Vinculando cada fase da história da filosofia à precedente, a filosofia da história desvincula o conjunto da série filosófica das demais séries (econômica, religiosa, lingüística, etc). Eis por que é tão tentadora esta solução. Creio, porém, que é preciso ter-se coragem de abrir mão dela e “produzir história da filosofia sem filosofia da história” (RICOEUR, 1968, p.47. grifos no original).

Quanto às aspirações do discurso filosófico de pretender, do exterior, fazer a lei para os outros, vale a pena citar — menos como uma resposta tranqüilizadora do que como rastros de nossa problematização — a *Resposta a Derrida* (2001), onde Foucault questiona uma objeção feita por Jacques Derrida quanto ao uso indiferenciado de textos filosóficos dentre outros — mais especificamente quanto aos trechos das *Meditações* de Descartes usados por Foucault em sua *História da Loucura*:

O terceiro postulado de Derrida é que a filosofia está além e aquém de todo acontecimento. (...) De modo que, para Derrida, é inútil discutir a análise que eu proponho desta série de acontecimentos que constituíram durante dois séculos a história da loucura (...) teria bastado, mais do que amplamente, repetir mais uma vez a repetição da filosofia por Descartes, repetindo, ele próprio, o excesso platônico.(p.72)

Arrisquemos, então, algo na direção do convite à coragem de Ricoeur. Seria o caso de lembrar, mesmo brevemente, que, afora as pretensões da filosofia da história de capturar e fazer falar um suposto movimento da razão que atravessaria os momentos históricos mantendo sua identidade, ela mesma, enquanto discurso filosófico, emergiu em condições historicamente delimitadas e contingentes. Horkheimer, por exemplo, trouxe uma contribuição fundamental ao explicitar a estreita vinculação entre a emergência da modernidade e as filosofias da história. Em *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (1974), identifica na *Ciência Nova* de Vico, de 1725, o primeiro esforço autêntico de elaboração de uma filosofia da história, não bastando, ressalta-se, haver um lugar para a reflexão sobre a história num discurso filosófico para que daí se possa falar em filosofia da história — a qual só deve ser entendida como tal na medida que propague uma convicção de que:

Por detrás da confusão da vida e da morte se possa reconhecer uma intenção oculta e benfazeja, no interior da qual o fato individual, aparentemente incompreensível e absurdo, tenha um lugar e um valor inteiramente determinados (p. 113, tradução do autor).

Horkheimer argumenta ainda que o projeto da filosofia da história — descobrir relações e leis na história — é concomitante e dependente da emergência das filosofias do sujeito. Em resumo, o argumento de Horkheimer é que se faria necessária a busca do sentido da história segundo leis lógicas e determinadas para que fosse possível ao sujeito fundante se tornar “mestre e possuidor” do devir histórico.

Todavia, isto não significa que pretendemos defender, em exclusivo, a via externalista de certa sociologia do conhecimento, a qual Canguilhem (1972) já apelidara de “marxismo mitigado” — o que certamente não se aplica a Horkheimer! — e que se caracterizaria por uma idéia de causalidade demasiado redutora: toda produção de saber como reflexo de uma infra-estrutura econômica, onde o Estado funciona como uma realidade total e já-dada. Ora, tal procedimento acaba, a nosso ver, revelando-se demasiado insuficiente, por propor como explicação aquilo mesmo que deveria ser explicado (“como se constitui a passagem de um nível ao outro — do econômico ao discursivo?”). Neste aspecto, o problema tem estrutura análoga ao argumento de Deleuze e Guattari (1991, p. 25-49) quanto à questão dos universais — os universais não explicam nada, mas antes são eles que devem ser explicados.

Ao recusar, num único gesto, tanto a abordagem de funcionamento hegeliano da história da filosofia — compreendido aqui como um modo de discursividade que faz com que a filosofia derradeira lance uma espécie de sombra sobre as anteriores, dando-lhes inteligibilidade em retrospectiva — quanto a leitura estritamente externalista de certa sociologia do conhecimento, arriscamo-nos adentrar o terreno da história da filosofia sem tomá-lo como separado por dois latifúndios: um, reivindicando a gênese teórica e outro, a gênese social dos conceitos.

Ilustremos nossa posição a partir do solo mesmo sobre o qual incidimos neste momento: as filosofias da história.

3. Filosofia da História e Iluminismo

Tal como citamos alguns parágrafos acima, as filosofias da história possuem sua emergência vinculada ao século XVIII. O historiador Reinhart Koselleck, em *Crítica e Crise*, originalmente lançado em 1953, propôs-se a demonstrar como a filosofia da história funcionou como uma justificativa às aspirações burguesas frente a um Estado absolutista em crise pré -1789:

A sociedade burguesa que se desenvolveu no século XVIII entendia-se como um mundo novo: reclamava intelectualmente o mundo inteiro e negava o mundo antigo. Cresceu a partir do espaço político europeu e, na medida em que se desligava dele, desenvolveu uma filosofia do progresso que correspondia a esse processo. O sujeito desta filosofia era a humanidade inteira que, unificada e pacificada pelo centro europeu, deveria ser conduzida em direção a um futuro melhor (...)No século XVIII, o planejamento utópico do futuro já tinha uma função histórica específica. Em nome de uma humanidade única, a burguesia européia abarcava externamente o mundo inteiro e, ao mesmo tempo, em nome deste mesmo argumento, minava internamente a ordem do sistema absolutista. A filosofia da história forneceu os conceitos que justificaram a ascensão e o papel da burguesia.(KOSELLECK, 1999, p. 9)

A interpretação de Koselleck, que usamos como ilustração de um procedimento que prioriza a gênese social dos conceitos filosóficos, é perfeita no interior dos regimes de verdade da sociologia do conhecimento. Perfeita no encadeamento das razões, e perfeita em sua *clausura* – é preciso também fazer reconhecer.

Clausura que dificultaria, por exemplo, a investigação de como se constituiu, apesar dos conceitos — enunciados de proveniências diversas —, cujas “bordas” não se adequariam umas às outras, uma formação discursiva capaz de ser reconhecida como filosofia da história, apesar das diferenças. Em suma, tratar-se-ia de dar conta, a nossa ver, de seu limiar de positividade — seu momento de individualização, o qual não se confunde mais com outros conjuntos de enunciados —, tal como sugere Foucault em *Arqueologia do saber* (1987). No que diz respeito à filosofia da história, acreditamos que seria fundamental marcar, para além de sua gênese social (a auto-imagem da burguesia no século XVIII), a constatação de que, se certamente sua emergência requereu o advento cartesiano do sujeito, não encontrou porém aí sua condição suficiente.

Este detalhe, aliás, não escapa a Horkheimer: após situar relativamente a Descartes a emergência das filosofias da história, ele especifica que a constituição efetiva destas filosofias requeria que tivesse chegado o momento de entrar em polêmica com Descartes. O projeto de uma filosofia da história, dentre outras coisas, exigiria que o discurso

matemático não fosse a única figura possível da racionalidade. Cassirer, por exemplo, em *Filosofia do Iluminismo* (1994), sugere que o pressuposto que vai tornar possível a filosofia da história é a concepção leibniziana de substância enquanto mônada – uma mutação na concepção de substância que, de uma estaticidade que só seria rompida por acidentes (de Aristóteles a Descartes) passa a produzir a diferença a partir de si mesma, dado as mônadas, em especial as “almas racionais”, possuem a propriedade de refletir o mundo e Deus em gérmen, caminhando suas manifestações em direção à causa final (Deus). Estaria aí aberto o problema da história para o campo filosófico. Não teria sido, portanto, por acaso, que fora através de um filósofo de filiação leibniziana — Herder — que Kant tivesse sofrido as maiores objeções quanto a seu ponto de vista sobre a história como progresso. Em um texto de 1784, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (2003), Kant advoga que todas as épocas, dentre os conjuntos das culturas, seriam igualmente etapas do processo que conduz à constituição republicana de governo. Ao que Herder objetava, defendendo que cada cultura seria um fim auto-suficiente e que deveria ser apreciada a partir de si própria².

Com isto, queremos dizer que não se trata de recusar a adoção, em caráter exclusivo, da gênese social dos conceitos, por conta de uma suposta incompletude que se findaria quando complementada com a gênese teórica dos conceitos. Aliás — é preciso dizer agora — não propugnamos uma total aversão aos procedimentos externalistas. Enquanto desejosos de combater a prodigalidade de narrativas autoglorificantes no campo da história intelectual em geral — um obstáculo bastante significativo quando se pretende ampliar as relações entre campos de análise e intervenção sociais —, o uso desta ferramenta metodológica é indispensável.

No entanto, tal ferramenta pode se prestar ao uso como um *martelo* — à feição nietzscheana —, mas também como um *esquadro*, aprisionando o texto filosófico em uma totalidade fechada, neste caso, em específico, não só arredia à análise de seu jogo de coerências internas, mas, principalmente, à análise de seus deslocamentos na economia discursiva. “Platão em Siracusa não se transformou em Maomé”, diria Foucault. Tampouco Hegel em Paris se transformou em Heine³.

Todavia, é desejável, ainda, que marquemos também o que significa arriscar-se ao exercício da *história da filosofia sem filosofia da história*, fazendo agora a ênfase recair, por alguns instantes, não mais em *história* — cujos imbróglis acreditamos já terem sido apontados suficientemente —, mas em filosofia. E quanto à *filosofia*? Sejam diretos: se não se trata de encarar o discurso filosófico como um discurso originário, além e aquém dos acontecimentos, e, portanto, sem alimentar pretensões de instalá-lo ao modo de uma lei exterior aos demais discursos... que lugar para a filosofia? Trata-se de atravessar, por certo, o refrão, ora desafiante, ora tedioso — e por outras vezes, risível — do “fim da filosofia”⁴.

Em relação ao exercício proposto — pensar a significação filosófica de uma ‘história da filosofia sem filosofia da história’—, propomos impregná-lo de uma noção que, ao estabelecer como trabalho fundamental do pensamento filosófico um diálogo permanente com o não-filosófico, fá-lo vivo e não apenas objeto de interesse filológico. E, para além das totalizações *a posteriori*, busca vincular o movimento dos conceitos àquilo que eles possuem de irredutíveis e singulares. Referimo-nos ao conceito de *pedagogia do conceito*, construído em referência ao percurso filosófico de Gilles Deleuze.

4. História da filosofia *sem* filosofia da história: em torno de uma *pedagogia do conceito*

Em um de seus últimos livros, *O que é a Filosofia?* (1991), escrito a dois — uma parceria com Guattari, a qual gostava de denominar “necessária” —, uma preocupação parece espreitar as esquinas da escritura de Deleuze: a situação atual da filosofia e suas possibilidades, frente ao capitalismo mundializado, à cooptação da criação do conceito pelo *marketing* e pelas nulidades dos debates midiáticos. Sob o ritmo de uma conversação a respeito de *Mil Platôs*, tal preocupação talvez transpareça melhor:

Vivemos há alguns anos um período de reação em todos os domínios. Não há razão para que ela poupe os livros. Estão nos fabricando um espaço literário, bem como um espaço judiciário,

econômico, político, completamente reacionários, pré-fabricados e massacrantes (...) A mídia desempenha nisso um papel essencial mas não exclusivo. Como resistir (...)? Qual seria o papel da filosofia nessa resistência a um terrível novo conformismo? (DELEUZE, 1990, p.39)

À maneira de introdução, podemos dizer que a noção de pedagogia do conceito emerge como um certo *ethos* filosófico em *O que é a Filosofia?*, em torno de um projeto simultaneamente alegre⁵ e “preocupado” — justamente frente aos desafios dos encontros da filosofia com o não-filosófico e com a domesticação do pensamento operada pelos modos de subjetivação capitalísticos. Não interessa a Deleuze privilegiar o filosófico, ou mesmo o não-filosófico, mas tornar possível o *pensamento* — possível para além do que ele teria de exclusivamente pragmático a instituições já formadas (o capital, o *marketing*, as disciplinas universitárias...).

Neste sentido, o primeiro pressuposto que tomamos da pedagogia do conceito de Deleuze, em prol de nosso exercício da *história da filosofia sem filosofia da história*, é orientar-se no pensamento, não só para escolher os conceitos apropriados — a fim de servir de porta de entrada para um autor — como também, e principalmente, para explicitar o problema que levou o filósofo a inventar esse conceito.

Deleuze parte de três características que definiriam um conceito. Tentaremos o desafio de uma exposição concisa.

A - Não há conceito simples

Embora nem toda multiplicidade seja conceitual, todo conceito tem múltiplos componentes e se define por eles. Mesmo o primeiro conceito, onde uma filosofia começa, possui vários componentes.

Descartes, Hegel e Feuerbach não somente não começam pelo mesmo conceito, como não têm o mesmo conceito de começo(...)Sob quais condições um conceito é primeiro, não absolutamente, mas com relação a outro? (...) na filosofia não se

cria conceitos a não ser em função dos problemas que se consideram mal vistos ou mal colocados.(DELEUZE & GUATTARI,1991, p.27-28)

B - Um conceito possui um devir em relação a conceitos situados em seu mesmo plano

A invenção e produção de um conceito remetem à instauração de um plano de imanência. Embora o plano de imanência — lugar onde o conceito se aloja nesta “geografia do pensamento” elaborada por Deleuze — possa ser perfeitamente caracterizado como “pré-filosófico”, ele é indissociável e contemporâneo da invenção do conceito. “Ambos são necessários, criar os conceitos e instaurar o plano, como duas asas ou duas nadadeira”.(idem, p.58)

Um dos exemplos trabalhados por Deleuze no que diz respeito a esta característica é o *cogito ergo sum* de Descartes. Há no conceito de *cogito* uma compreensão implícita suposta pelo “eu penso” como primeiro conceito, da mesma forma que em Platão há uma imagem virtual de um já-pensado (“mundo das idéias”) que se redobraría em todo conceito atualizado no mundo sensível.

Quando nos perguntamos: há precursores do cogito?, queremos dizer: há conceitos assinados por filósofos anteriores, que teriam componentes semelhantes ou quase idênticos, mas onde faltaria um, ou então que acrescentariam outros, de tal maneira que um cogito não chegaria a cristalizar-se, os componentes não coincidindo em um eu? Tudo parecia pronto e, todavia algo faltava. O conceito anterior remetia talvez a um outro problema, diferente daquele do cogito (é preciso uma mutação de problema para que o cogito cartesiano apareça), ou mesmo se desenrolava sobre um outro plano (...) “Os conceitos cartesianos não podem ser avaliados a não ser em função dos problemas aos quais eles respondem e do plano sobre o qual eles ocorrem” (idem, p.39-40, grifos nossos).

O plano de imanência concebido por Deleuze está pressuposto na maneira como os conceitos se remetem a uma compreensão pré-conceitual e, por conseguinte, na maneira como eles se acomodam uns aos outros dependendo de que problema se parta.

Com efeito, todo conceito, tendo um número finito de componentes, bifurcará sobre outros conceitos, compostos de outra maneira, mas que constituem outras regiões no mesmo plano, que respondem a problemas conectáveis, participam de uma co-criação. Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas que se alia a outros conceitos coexistentes (op.cit., p.30).

C - Cada conceito é o ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação de seus próprios componentes

Cada componente do conceito é um *traço intensivo* — condição para que possa sair do caos mental que não cessa de espreitá-lo para reabsorvê-lo — que não deve ser apreendido nem como geral nem como particular; mas como pura singularidade que se particulariza ou se generaliza conforme o valor que se lhe atribui.

As relações no conceito não são nem de compreensão, nem de extensão, mas somente de ordenação, e os componentes do conceito não são nem constantes nem variáveis, mas puras e simples variações ordenadas segundo sua vizinhança (...) o conceito de pássaro não está em seu gênero ou sua espécie, mas na composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos,(...), uma heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por ordem de vizinhança. (...) O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. (...) Um filósofo não pára de remanejar seus conceitos, e mesmo de mudá-los; basta às vezes um ponto de detalhe que se avoluma, e produz uma nova condensação, acrescenta ou retira componentes [como] Leibniz: “eu acreditava entrar no porto, mas... fui jogado novamente ao mar” (idem, p.33-34).

Tomando estas três características que Deleuze atribui ao conceito, sentimo-nos mais à vontade para apontar que a pedagogia do conceito, da qual nos fala Deleuze, não deve ser

entendida simplesmente como uma prática pedagógica que privilegiaria o conceito como uma ferramenta para cumprir fins de transmissão. Trata-se, antes, de uma “pedagogicidade” que é *do* conceito — de sua realidade filosófica. O que Deleuze pretende explicitar com sua noção de pedagogia do conceito é o problema das condições da criação conceitual, sem considerá-las como representação ou conhecimento já-dado, em termos de verdadeiro ou falso, mas construídas e re-construídas em seus momentos que permanecem singulares. Por tantas ocasiões proclamado anti-hegeliano, Deleuze não deixa, no entanto, de reconhecer em Hegel, por conta do fundamental apelo à historicidade no sistema do mestre de Iena, um dos poucos pensadores que deram atenção a este aspecto do devir da criação conceitual:

Hegel definiu poderosamente o conceito pelas Figuras de sua criação e os momentos de sua autoposição: as figuras tornaram-se pertencas do conceito, porque constituem o lado sob o qual o conceito é criado por e na consciência, por meio da sucessão de espíritos, enquanto os momentos erigem o outro lado, pelo qual se põe a si mesmo e reúne os espíritos no absoluto do Si. Hegel mostrava, assim, que o conceito nada tem a ver com uma idéia geral ou abstrata, nem tampouco com uma Sabedoria incriada, que não dependeria da própria filosofia. Mas era ao preço de uma extensão indeterminada da filosofia, que não deixava subsistir o movimento independente das ciências e das artes, porque reconstituía universais com seus próprios momentos... (idem, p.20)

Um leitor mais atento poderia levantar agora, inspirado pela referência de Deleuze a Hegel, uma justificada suspeita: a noção de pedagogia do conceito, narrada sob esta forma aparentemente prescritiva, não acabaria por engendrar um universal ou uma categoria, mesmo que sob o pretexto de valorização de seus momentos singulares?

Em um belo artigo publicado recentemente — *Otimismo, Pessimismo, Criação: Pedagogia do Conceito e Resistência* (2005) — Giuseppe Bianco não deixa a possível suspeita passar despercebida e resgata, em prol da questão, uma passagem de *Diferença e Repetição*, na qual o próprio Deleuze se interroga a respeito:

Não paramos de propor questões prescritivas (...): nada disso forma uma lista de categorias (...) As categorias pertencem ao mundo da representação. [Essas noções] se distinguem das categorias de representação sob vários pontos de vista. [elas], com efeito, não são universais, como as categorias, nem (...) como o diverso a que as categorias se aplicam na representação. Mas são objetos de um encontro essencial e não de uma reconhecimento (DELEUZE, 2000, p.450).

O que Deleuze denomina reconhecimento, rejeitando sua assunção, possui um significado preciso que nos cabe esclarecer. No que diz respeito a um dos postulados de uma imagem dogmática do pensamento, a cujos pressupostos Deleuze desenhava uma distância, encontra-se que “[o modelo de reconhecimento] se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido, etc (idem, p.221)”.

Trata-se de outra coisa, para Deleuze, a criação conceitual. E esta *outra* coisa — não a *mesma* — supõe aquele “encontro essencial” com o não-filosófico.

Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar (idem, p.230).

Ainda assim, perguntamo-nos: *como?* Não estaríamos, ainda que envergonhadamente, no terreno das prescrições, caso retiremos desta “arquitetura do conceito” os andaimes e mostremos o prédio já construído? Lançando, portanto, sobre a noção de pedagogia do conceito as conseqüências e procedimentos que ela mesma inaugura, podemos arriscar dizer que ela passa ao largo das instâncias da Representação — sob a forma de “um encontro essencial e não uma reconhecimento” —, mediante uma redescrição de *conceito*; isto é, o problema a partir do qual ela se instaura é outro:

A filosofia sempre se ocupou de conceitos, fazer filosofia é tentar criar ou inventar conceitos. Ocorre que os conceitos têm vários

aspectos possíveis. Por muito tempo eles foram usados para determinar o que uma coisa é (essência). Nós, ao contrário, nos interessamos pelas circunstâncias de uma Coisa: em que casos, onde e quando, como etc. Para nós o conceito deve dizer o acontecimento, e não mais a essência.(DELEUZE e GUATTARI, 1991, p.37)

No que diz respeito ao *como* envolvido na produção deste novo “conceito do conceito” na pedagogia de Deleuze, Giuseppe Bianco, no artigo já citado, traz uma contribuição que evoca as três características do conceito que resumimos alguns parágrafos acima — em especial a segunda, aquela que aponta para o fato de a instauração do plano de imanência provocar uma bifurcação sobre outros conceitos de problemas conectáveis numa relação de co-criação:

Ao criar um novo conceito de conceito, Deleuze, tenta, sobretudo, enfatizar a noção de exterioridade entre conceito e intuição, deixada em herança por Kant e ainda presente na filosofia de Bergson (ao menos em sua “teoria do conceito”). Como notou, de modo acurado, em diversas ocasiões, um “ex-aluno” de Deleuze, Eric Alliez, a genialidade do materialismo do seu mestre encontra-se propriamente na busca de uma identidade entre uma filosofia do conceito e uma filosofia da intuição, ambas inseridas num quadro vitalista de clara matriz bergsoniana: apegar-se a uma desqualificação do conceito (e a alternativa entre conceito e intuição) teria significado para Deleuze, ficar preso a um pessimismo filosófico, sem qualquer possibilidade de saída. (Bianco, 2005, p.1297)

Ou seja, o que se denomina conceito, na pedagogia do conceito elaborada por Deleuze, não tem filiação com um suposto construto que venha a *representar* alguma coisa — seja ela o “fato” do positivista ou uma abstração formal de um objeto obtida via introspecção. Mas significa ele mesmo, o conceito, confrontado em sua *positividade* — sua realidade filosófica, cuja irrupção é possibilitada pelo encontro com o que excede o filosófico —, momento que não desconhece, aliás, a violência das intercessões:

o importante nunca foi acompanhar o movimento do vizinho, mas fazer o seu próprio movimento. (...) As interferências não são mais de troca: tudo se faz por dom ou captura. (...) O que é essencial são os intercessores. A criação são os intercessores (...): trabalha-se sempre com vários, mesmo quando isto não se vê. (DELEUZE, 1990,p.171)

Nestas intercessões com os domínios não-filosóficos, o que importaria, fundamentalmente, para o exercício do que apelidamos aqui de *história da filosofia sem filosofia da história*, não seria tanto a análise que o filósofo empreendeu sobre os acontecimentos (sejam eles da ordem que for – uma greve de operários que resultou em morte, a publicação e a crítica de um fragmento inédito de uma obra literária, o fechamento provisório de um hospital, um quadro de Magritte, um decreto de lei burlado ou cumprido rigorosamente, ou mesmo a inquietação de um grupo de estudantes numa manifestação onde “nada acontece” apesar de insistente panfletagem, etc), mas o que estes acontecimentos liberam à filosofia naquilo que a constitui como tarefa: a criação de conceitos — tarefa a qual, se por um lado certamente produz reflexão, por outro não se confunde com ela, na medida em que, em alguma dimensão, não tem compromisso com um objeto determinado. O que vale, inclusive, para o caso em que este objeto se denomine, imponentemente, “história da filosofia”.

A história da filosofia é comparável à arte do retrato. Não se trata de “fazer parecido”, isto é, de repetir o que o filósofo disse, mas de produzir a semelhança, desnudando ao mesmo tempo o plano de imanência que ele instaurou e os novos conceitos que ele criou.(...) Num longo período, filósofos podem criar conceitos novos, permanecendo no mesmo plano e supondo a mesma imagem que um filósofo precedente, que eles reivindicarão como mestre: Platão e os neo-platônicos, Kant e os neo-kantianos(...) Em todo o caso, não será, todavia, sem prolongar o plano primitivo, afetando-o com novas curvaturas, a ponto que uma dúvida subsiste: não é um outro plano que foi tecido nas malhas do primeiro? A questão de saber em quais casos os filósofos são “discípulos” de um outro e até que ponto, em quais casos, ao contrário, fazem crítica a ele mudando de plano, traçando uma outra imagem, implica, pois avaliações tanto mais complexas e relativas quanto jamais os conceitos que ocupam

um plano podem ser simplesmente deduzidos. Os conceitos que vêm povoar o mesmo plano, mesmo em datas muito diferentes e sob acomodações especiais, serão chamados conceitos do mesmo grupo; não serão assim chamados aqueles que remetem a planos diferentes.(...) A vida dos filósofos, e o mais exterior de sua obra, obedece a leis de sucessão ordinária; mas seus nomes próprios coexistem e brilham, seja como pontos luminosos que nos fazem repassar pelos componentes de um conceito, seja como os pontos cardeais de uma camada ou de uma folha que não deixam de visitar-nos, como estrelas mortas cuja luz é mais viva que nunca. A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas. (DELEUZE, 1991, p.75-79)

Por fim, atravessados por estas considerações — elas mesmas brilhantes como “estrelas mortas cuja luz é mais viva que nunca” —, sentimo-nos em melhores condições para declarar que, imbuídos de um espírito não-museológico, tomaremos nosso exercício histórico no terreno filosófico menos como uma polícia secreta do “sentido perdido”⁶ do que como um apelo à compreensão e transformação de *algum* presente, interrogado em seus regimes de constituição, a partir de seus efeitos e devires, os quais nos conduzem a acontecimentos que não se encadeiam. E que acabam por arrancar a história e a história da filosofia deles mesmos. Lembrando Jacques Le Goff (1988, p.30): “o pensamento tem uma história, que não é uma história das idéias, mas o pensamento ele mesmo como história”.

Guilherme Almeida Ribeiro
Mestrando em Psicologia Social. PPGPS/UERJ. Programa de Pós Graduação em
Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro [UERJ]
E-mail: guilhermealm@hotmail.com

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- ALLIEZ, Eric. *Da Impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Ed.34, 1996.
- BIANCO, Giuseppe. Otimismo, Pessimismo, Criação: Pedagogia do Conceito e Resistência. *Revista Educação e Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 93, set./dez. 2005, p 1289-1308.

- CALDAS, P.S.P. *Teologia da História: O fundamento do historicismo em Johann Gottfried Herder*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1993.
- CANGUILHEM, Georges. O objeto da história das ciências. *Revista Tempo Brasileiro*, n.28, jan./mar. 1972.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- CARPEAUX, Otto Maria (org.). *Prosa Política e Filosófica de Heinrich Heine*. Rio de Janeiro: Ed.Civilização Brasileira, 1967.
- D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e Continentais*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- _____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1990.
- DELEUZE & GUATTARI. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *De um tom apocalíptico adotado há pouco em Filosofia*. Lisboa: Vega Passagens, 1993.
- FOUCAULT, Michel. Resposta a Derrida. In: DERRIDA, J.; FOUCAULT, M. *Três tempos sobre história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- _____. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- HEGEL, George Willhem Friederich. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- HORKHEIMER, Max. *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Paris: Payot, 1974.
- KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- NIETZSCHE, Friederich. Considerações extemporâneas. In: *Obras incompletas; Os pensadores volume XXXII*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- RICOUER, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- RORTY, Richard. *Pragmatismo e Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ROSSET, Clement. *Alegria: a Força Maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- VICO, Giambattista. *Princípios de uma ciência nova: acerca da natureza comum das nações*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

¹ Santo Agostinho (354-430) coloca a questão a respeito do sentido da história em sua obra *Cidade de Deus*. Elaborada nesta obra uma concepção religiosa da história, na qual a mesma é interpretada como um processo de alianças e rupturas entre o homem e seu Criador. Ao estabelecer um começo e um fim do devir histórico, os quais coincidiriam, respectivamente, com a criação do primeiro homem e a volta do homem para sua origem divina no dia do Juízo Final, Santo Agostinho rompe com a concepção grega de tempo cíclico, sem início e sem fim. Cf. Agostinho, S. *A Cidade de Deus* Petrópolis: Vozes, 1990. Já Giambattista Vico (1688-1744), filósofo italiano cuja principal obra, *Princípios de Uma Ciência Nova*, foi publicada em 1725, polemizava com o cartesianismo, hegemônico à época, ao deslocar a questão do conhecimento da busca por 'idéias claras e distintas', tal como estabelecera Descartes, para a valorização dos feitos humanos como os fundamentos da ciência. Para Vico, "a verdade e o feito são idênticos" e, como consequência, o homem não pode entender inteiramente sua existência, mas pode entender aquilo que ele criou no decorrer da história. Cf. Vico G. *Princípios de uma ciência nova: acerca da natureza comum das nações*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

² Cf. Caldas, P.S.P *Teologia da História: O fundamento do historicismo em Johann Gottfried Herder*. Dissertação de Mestrado. PUC-Rio [1993]. Os escritos de Herder, dos quais comumente se destaca *Sobre a Filosofia da História para a Educação da Humanidade* de 1784, estão marcados por um repúdio ao cosmopolitismo. Partindo do pressuposto de que haveria um *caráter* específico de cada povo, Herder via a humanidade como um imenso jardim onde cada povo teria um papel e um ritmo de evolução próprio e distinto dos demais. Propunha que o papel do historiador residiria não em identificar o traço comum que ligasse os povos, mas exatamente em especificar o que os diferenciava mutuamente. Nos trabalhos vinculados à perspectiva da história das idéias, seu trabalho é encarado, simultaneamente, como um anunciador das concepções naturalistas da história, ditado pelos ritmos de ascensão, apogeu e queda, e como devedor de antigos conceitos do vitalismo medieval.

³ Heinrich, Heine — mais conhecido por sua obra poética, tendo seu poema O Navio negreiro (Das Sklavenschiff) servido de inspiração, assumida por Castro Alves, para o poema homônimo deste — frequentou os cursos de Hegel de 1821 a 1823 e, após a morte deste, exilou-se na França por controvérsias envolvendo sua participação em movimentos em prol da unificação da Alemanha e a favor das reformas liberais. Em Paris, tornou-se correspondente de jornais alemães e também franceses, praticando um estilo que, à época, era chamado “feuilleton”, algo próximo ao hoje popular jornalismo cultural. Auto-intitulava-se um *flâneur* e, em suas colunas, geralmente pontuadas pelas conturbadas relações franco-germânicas em fins do século XIX que culminaram na Guerra Franco-Prussiana (1870-1871), dizia fazer uma “historiografia do presente”(!). Heine é, em geral, considerado um dos representantes da direita hegeliana, devendo-se isto ao fato de ter se mantido um idealista, defensor da religião cristã como etapa que precederia o Estado Nacional e, finalmente, por se definir como um liberal-democrata – com algum exagero, pode-se dizer, o oposto do destino francês de Hegel , à esquerda, e vinculado à trajetória do P.C.F. Para mais detalhes sobre Heine, cf. Otto Maria Carpeaux (org.) *Prosa Política e Filosófica de Heinrich Heine* (1967).

⁴ Franca D’Agostini, em *Analíticos e Continentais – A Filosofia nos últimos trinta anos* (2002, p. 3-4), resume em 3 diferentes posturas o tema do “fim da filosofia”, tal como tem se apresentado: “a) Porque “a” filosofia não existe, mas muitas filosofias, e muitos modos para se dizer filósofo; b) porque se fala mais apropriadamente e frequentemente de filosofias aplicadas (da política, da ciência, da religião) e não tanto da filosofia como saber ou postura do pensamento; c) porque se suspeita que a filosofia como tal não exista, ou seja um resíduo inútil da cultura ocidental, incapaz de dialogar com as outras formas de saber e de responder aos problemas atuais”. Ironicamente, e parecendo evocar a máxima de Pascal (“Zombar da filosofia é, em verdade, filosofar”), não faltam trabalhos filosóficos em prol do tema do “fim da filosofia” (cf. Derrida, Jacques. *De um tom apocalíptico adotado há pouco em Filosofia*, 1993 ; Rorty, Richard. *Pragmatismo e Política*, 2005, em especial o capítulo “A filosofia e o futuro”).

⁵ Utilizo o adjetivo “alegre” no sentido nietzscheano expresso por Clement Rosset em seu Alegria – A Força Maior (Relume Dumará, 2000). Alegria como expressão de radical adesão ao viver, como experiência que se basta em seu aspecto efêmero e sua finitude. Como expõe Rosset ao longo do ensaio, tal alegria, como gozo da vida, revela-se impensável para uma tradição filosófica que teria, de Platão a Heidegger, preconizado o afastamento desta existência fugidia como via de acesso à verdadeira felicidade, frequentemente associada a um desejo de eternidade, de imortalidade.

⁶ Expressão atribuída ao historiador da filosofia J.Brunschwig *apud* Alliez, E. *Da Impossibilidade da fenomenologia*, 1966, p. 34.