

# 1

## Introdução

A concepção de *imagem do pensamento* se constitui em um dos principais temas do pensamento deleuziano. Sua recorrência mesma o indica: ele surge pela primeira vez em *Nietzsche e a Filosofia*, no capítulo central dessa obra, intitulado “A crítica”, é retomado, em seguida, em *Proust e os signos*, sendo, inicialmente, o capítulo que dava fecho a esse livro, e, por fim, é redefinido e adquire uma fundamental importância na principal obra de Deleuze, *Diferença e Repetição*. Outras referências ao tema se espalham por quase todos os seus escritos, como *O que é a Filosofia?*, *Conversações*, *Mil Platôs*, os *Diálogos* com Claire Parinet e os livros sobre cinema. Essa importância é ressaltada pelo próprio Deleuze por mais de uma vez: “no que eu escrevi, acredito fortemente nesse problema da imagem do pensamento e de um pensamento liberado da imagem. É já *Diferença e Repetição*, mas também em *Proust*, e ainda em *Mil Platôs*” (Deleuze, 1999, p. 129); “[...] Uma nova imagem do ato de pensar, de seu funcionamento, de sua gênese no próprio pensamento, é precisamente isso o que buscamos” (Deleuze, 1990, p. 203). Ou ainda, “[...] eu creio que, além das multiplicidades, o mais importante para mim foi a imagem do pensamento tal como eu tentei analisá-la em *Diferença e Repetição*, depois em *Proust*, e por toda parte” (Deleuze, 1993, p. 8).

Qual o significado desse tema? Devemos marcar que o seu alcance ou escopo vai além, na verdade, de um simples conceito: a imagem do pensamento é o elemento mais profundo, o próprio elemento do pensamento. O pensamento depende intrinsecamente de uma imagem, não se faz em separado de uma imagem que o acompanha, e que define a sua orientação. Pensar, para Deleuze, é sempre pensar a partir de uma imagem, é realizar, pelo pensamento, uma imagem que nos fazemos da sua atividade e dos seus fins. E assim, ao contrário, é a imagem do pensamento a condição para se pensar todo conceito, para a produção mesma do pensamento: “Não há pensamentos abstratos que se realizariam indiferentemente nesta ou naquela imagem, mas sim pensamentos concretos que não existem senão por essas imagens e seus meios” (Deleuze, 2003, p. 194); O pensamento “não é separável das imagens” (Deleuze, 2003, p. 199).

Deleuze definirá duas grandes imagens do pensamento. A primeira, que chama de imagem clássica, ou de *imagem dogmática do pensamento*, é a imagem inaugural e hegemônica da filosofia, que tem origem ainda no *logos* grego. Ela define, para ele, a orientação do pensamento até a modernidade. Uma segunda imagem teria origem com a crise moderna da filosofia, a partir de Nietzsche, especialmente. Ao contrário da primeira, essa imagem não funda o exercício do pensamento em pressupostos, sejam eles explícitos ou implícitos. Deleuze denomina-a de imagem *moderna* do pensamento (como é o caso, por exemplo, na segunda parte de *Proust e os signos*, e também em *O que é a filosofia?*). Ou, ainda, entende que ela revela já o funcionamento de um *pensamento sem imagem*, considerando que o resultado final dessa crise será o rompimento com a necessidade anterior de se orientar o pensamento segundo uma imagem pré-formada (essa nomenclatura aparece, sobretudo, em *Diferença e Repetição*).

Essas duas imagens se contrapõem fortemente. Não há como estabelecer uma nova imagem para o pensamento sem que isso implique um verdadeiro combate contra a antiga imagem dogmática. E, justamente, o combate contra essa imagem define em grande medida a filosofia de Deleuze em sua fase inicial (senão em todo o seu curso). Trata-se de uma questão crucial para ele, pois, dentre outros pontos, a imagem clássica definir-se, segundo Deleuze, por um completo abafamento do problema da diferença. Todo o projeto filosófico deleuziano parece então depender ou mesmo confundir-se, nesse momento, com a possibilidade mesma da determinação de uma nova imagem do pensamento:

[...] A mim parecia que só se podia atingir as potências da diferença e da repetição ao se colocar em questão a imagem que se fazia do pensamento. Quero dizer com isso que não pensamos apenas segundo um método, enquanto há uma imagem do pensamento, mais ou menos implícita, tácita e pressuposta, que determina nossos fins e nossos meios quando nos esforçamos em pensar (Deleuze, 2003, p. 282).

A imagem do pensamento é então, inicialmente, uma condição de sistematização, um elemento de sistema. A filosofia de Deleuze, conforme ele mesmo o aponta por diversas vezes, não recusa a idéia de sistema em filosofia. Mas a questão é sempre, para ele, de como definir um sistema a partir da diferença, um sistema em heterogênese, em que o próprio pensamento é expressão da diferença. Essa unificação ou essa unidade estrutural sistemática parece se

definir, nesse momento inicial da obra, em especial em torno do conceito de imagem do pensamento. E isso se dá, sobretudo, segundo dois aspectos.

Em primeiro lugar, por um traço histórico. A imagem do pensamento é talvez o conceito que melhor revele a forma de “recepção” da história da filosofia da parte de Deleuze. Sua função é, nesse sentido, muito precisa: ele visa a uma determinação histórica da orientação e do ordenamento do pensamento filosófico. Mas essa definição histórica é também já profundamente filosófica e crítica. Ao apresentar tal imagem dogmática, Deleuze não o faz sem investir fortemente contra ela, sem mostrar que a problematização de tal imagem é uma questão decisiva para o pensamento. Mas então, em segundo lugar, o conceito indica ainda a montagem em paralelo da própria filosofia deleuziana em contraposição a essa mesma imagem. Trata-se, portanto, de um elemento de organização e de evolução do pensamento de Deleuze.

Segundo Deleuze, a imagem clássica do pensamento formulava-se segundo três teses essenciais. Elas dizem respeito à relação do pensamento com a verdade e à natureza do verdadeiro, à necessidade de distinção entre as condições de direito e de fato que regem o exercício do pensamento, que nos permitirão, em especial, afirmar que o erro sobrevém ao pensamento como um elemento exterior a ele, que é uma força estranha ao seu exercício e à natureza própria do pensamento tendo, portanto, um caráter apenas factual, e, em terceiro lugar que, não sendo inerente à natureza do pensamento, o erro pode ser esclarecido e conjurado com o recurso a um bom método. O erro é apenas uma ilusão de fato, a ser exorcizada pelo método, que reconduz o pensamento ao reto exercício de sua natureza (o pensamento é naturalmente reto).

A primeira dessas três teses se desdobra em alguns aspectos fundamentais: a) acerca da natureza do pensador, ela postula a sua boa vontade e veracidade: todo aquele que pensa, quem se encontra na situação de pensar, o faz segundo uma necessária “boa vontade” que o coloca naturalmente na direção do que é verdadeiro; quem pensa naturalmente aspira ao verdadeiro, “quer e ama o verdadeiro”, pois o desejo da verdade pertence de direito ao pensamento, coincide com o seu exercício; ou seja, o pensador é sempre um personagem veraz: sua vontade de pensar é natural, naturalmente dirigida ao verdadeiro, e, portanto, ao mesmo tempo reta e moralmente boa; b) mas essa natureza veraz e reta do pensador se

conjuga, forçosamente, a uma natureza igualmente reta do próprio pensamento, segundo três características: a da *presença formal do verdadeiro no pensamento*, “o pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo das idéias, *a priori* dos conceitos)” (Deleuze, 1976, p. 85), ainda que de início não o contenha materialmente; a de *um exercício natural do pensamento*, de que pensar é sempre o exercício natural de uma faculdade e, por fim, a da *naturalidade da orientação do pensamento para a verdade*, pela qual pensar é naturalmente pensar a verdade, “basta então pensar “verdadeiramente” para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom-senso universalmente partilhado)” (Deleuze, 1976, p. 85).

Quanto à segunda tese, ela diz respeito à natureza do erro. Se o pensamento deve ser entendido como o exercício natural e reto de uma faculdade, que o leva a encontrar-se com o verdadeiro, o erro, por contraste, não pode ser senão aquilo que o afasta ou o tolhe nesse correto exercício. É pela interferência das paixões, dos sentidos, dos interesses sensíveis, em uma palavra, pela presença do corpo ou de algum outro elemento exterior que, de hábito, incorremos em erro. São esses elementos externos, que intervêm no exercício do pensamento e que o desviam do verdadeiro, que explicam a origem do erro: “Por não sermos seres apenas pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O **erro**: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que a ele se opõem” (Deleuze, 1976, p. 85). Mas, frise-se, essas fontes de erro são elementos invariavelmente *exteriores* ao correto exercício do pensamento, pois, de direito, o pensamento não prevê a sua própria má-orientação.

Assim, a terceira tese irá postular, precisamente, a necessidade de um bom método que oriente os rumos do pensamento, que o corrija em seus desvios e que nos permita conjurar essas afecções corpóreas, nos livrando do erro:

finalmente, basta um **método** para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício pelo qual reencontramos a natureza do pensamento, aderimos a essa natureza e conjuramos o efeito das forças estranhas que a alteram e nos distraem. Pelo método, nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar, se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do ‘que vale em todos os tempos, em todos os lugares’ (Deleuze, 1976, p. 85).

Nas suas primeiras obras, a crítica deleuziana a essa imagem do pensamento envolve a ligação a outros pensadores onde ele reconhece em curso ao mesmo tempo uma crítica a todos esses pressupostos e o funcionamento de

uma outra imagem completamente diversa. Em especial, Nietzsche e Proust. Como traço comum aos dois, temos as suas respectivas obras como operadoras de uma reversão completa desse conjunto de postulados. Pensar não compreende um exercício natural; precisamos, ao contrário, “ativar” o pensamento, forçá-lo a pensar; pensar não se orienta necessariamente na direção do verdadeiro (em outras palavras, não quer dizer, simplesmente, conhecer, e sobretudo conhecer como *reconhecer*), mas envolve um processo mais complexo onde incorrem elementos heterogêneos; em relação à simplificação anterior, em que o pensamento dependia, em especial, de uma espécie de “subtração” da realidade empírica e passional que turvava ou opacificava sua ligação natural com a verdade, aqui, ao contrário, busca-se estabelecer uma imagem do pensamento colada ao seu funcionamento real, à *experiência real*. Nesse caso, o pensamento é algo que se produz através da recuperação integral de todas essas múltiplas experiências e solicitações que nos forçam a pensar, e essa forma *pática* ou *patológica* de entender o funcionamento do pensamento estabelecerá como elementos intrínsecos ao seu funcionamento inclusive o erro, inclusive a indefinição e o descaminho (as “perdas de tempo” proustianas), inclusive elementos inconscientes e involuntários, e mesmo as “potências do falso” da arte. É por isso que Nietzsche dirá que o pensamento é sempre a resultante de um jogo de forças. É por isso que Proust, por sua vez, chamará a esse novo exercício do pensamento de um *aprendizado* (necessário aprendizado de um pensamento que ainda não conhecemos).

Mas ainda, todos esses novos elementos, além de complexificarem a imagem do pensamento, fazem dele uma atividade especialmente aberta: pensar depende, a partir de tudo isso, fundamentalmente de um *encontro*. Com as *forças* no caso de Nietzsche, com os *signos*, em Proust (trata-se, ainda então, de distinguir um funcionamento patológico, antes que lógico dessa outra imagem do pensamento: o pensamento depende mais de alguma coisa que o afeta, que desperta nele algum sentimento ou sensação, e que ele em princípio não entende e o constrange, antes que alguma coisa que de imediato reconhecemos ou que procuramos reconhecer e organizar segundo as categorias disponíveis do entendimento).

Mas fazer o pensamento depender de um encontro é fazê-lo depender do acaso. É por acaso que fazemos certos encontros fundamentais, é por acaso, consequentemente, que chegamos ao pensamento. Por outro lado, essa condição empresta ao pensamento também a sua necessidade e autenticidade: se é por acaso

que pensamos, por isso mesmo todo verdadeiro pensamento é sempre da ordem do necessário e do autêntico, solicitado pela experiência real e por suas exigências. Não é um exercício que se antecipa, como possível, segundo categorias *a priori*, mas que se define em sua atividade mesma, segundo condições e surpresas que vão certamente além de toda antecipação possível (ao menos é isso o que vale a pena ser pensado, que é objeto de um real interesse da parte do pensamento). Quando somos forçados a pensar é precisamente porque nos vimos desconcertados, quando somos solicitados por situações que não cabem nem correspondem aos nossos conceitos já existentes. Por essa nova imagem só o irreconhecível, só o impensável é propriamente matéria do pensamento. E enfim, diante disso, tampouco se poderia prever uma orientação restritiva do pensamento pelas regras do método.

O tema da imagem do pensamento, em paralelo a essas análises de outros pensamentos, indica ainda um eixo de organização e um processo de evolução da própria filosofia de Deleuze. Deleuze parece se valer desse termo muitas vezes como uma condição de investigação, ou um “tema” em torno do qual sua filosofia toda varia. Investigar é, afinal, suscitar sempre uma variação em nossa imagem do pensamento (ao menos esse seria o efeito da diferença no pensamento, o traço de um pensamento que se faz sob inspiração da diferença como seu elemento próprio). Nesse sentido, a importância desse conceito como uma espécie de conceito-síntese de toda a sua obra é também muitas vezes ressaltada por Deleuze, como o elemento inicial de uma pedagogia do conceito em seu pensamento. Numa entrevista de 1988, retomada em *Pourparlers*, Deleuze eleva a imagem do pensamento à situação especial de um tema que unifica e ilumina várias porções de seu pensamento, que empresta a ele uma unidade plural:

Esse estudo das imagens do pensamento, nós o chamaríamos de noologia, ele seria os prolegômenos à filosofia. É o verdadeiro objeto de *Diferença e Repetição*, a natureza dos postulados na imagem do pensamento. Fui assombrado por essa questão em *Lógica do Sentido*, onde a altura, a profundidade e a superfície são coordenadas do pensamento, retomo-a em *Proust e os signos*, uma vez que Proust opõe toda a potência dos signos à imagem grega, e em seguida nós a reencontramos, com Félix, em *Mil Platôs*, porque o rizoma é a imagem que se estende sob a [imagem] das árvores (Deleuze, 1990, p. 203-204).

A principal direção indicada pelo tema da “Imagem do pensamento” em Deleuze é o de uma orientação claramente *transcendental* da sua filosofia. Tomar o problema do pensamento como o real problema a ser pensado necessariamente leva Deleuze a questionar o funcionamento do pensamento, a forma de definir-se o pensamento em filosofia. Pensar é, acima de tudo, pensar o próprio pensamento. E ao desvincular o pensamento do conjunto de pressupostos em que ele estaria fundado, ao negar a naturalidade de sua origem e do seu exercício (um pensamento, portanto, sem origem pré-estabelecida ou voluntária, e tampouco sem fundamento), a questão que de imediato nos surge é, com efeito, uma questão de gênese, do que nos faz pensar, ou seja, dos *princípios* do pensamento. E de fato, é dessa forma bastante simples que Deleuze descreve o problema transcendental em sua *Apresentação de Sacher-Masoch*, “a reflexão filosófica deve ser chamada ‘transcendental’; esse nome designa uma certa maneira de considerar o problema dos princípios” (Deleuze, 1983, p. 120-121).

Essa definição aparentemente muito simples revela, na verdade, um problema crucial. Pois uma vez que o pensamento não se funda em categorias que regulam sua experiência possível, se não se pré-define segundo pressupostos, se depende, enfim, de encontros, como o pensamento é levado a pensar, o que é “princípio” para ele? Como dizíamos, Deleuze encontrará nas forças nietzschianas e nos signos proustianos uma resposta inicial a essa questão. É pelo encontro com certas forças e com certos tipos de signos que pensar impõe-se ao pensamento. Mas, necessariamente, entender o problema do pensamento em seu aspecto transcendental é também vinculá-lo a uma concepção crítica, a uma ideia crítica da filosofia. E, nesse sentido, a tematização da filosofia de Nietzsche é absolutamente fundamental para a evolução do pensamento deleuziano. Em sua leitura de Nietzsche, Deleuze reconhece no filósofo alemão uma mesma centralidade do problema transcendental, mas também a sua completa redefinição em termos críticos. Para Deleuze, com Nietzsche irá revelar-se toda a insuficiência da crítica kantiana. Diferentemente de Kant, Nietzsche não se volta apenas contra os falsos conteúdos, mas sobre as verdadeiras formas, sobre os grandes ideais da filosofia. Ele não resguarda os valores presentes, mas ao contrário, mostra que o pensamento depende sempre da criação de novos valores. Em outras palavras, com Nietzsche conseguimos perceber até onde a crítica deixara de investir: Kant não alcançara os fundamentos que inspiravam o antigo modelo dogmático (a

verdade e o valor da verdade, o fato da moral, a sacralidade da religião passam intocados pela crítica kantiana). Inversamente, em Nietzsche encontraremos uma crítica levada até o fim do que ela pode. E o efeito principal disso, como observa Deleuze, é o de que após Nietzsche não é mais possível pensar como antes.

Esse seria, então, um primeiro elemento a determinar uma nova Imagem do pensamento. Conceber a crítica como uma crítica necessariamente radical, encontrar as condições da evolução da filosofia nesse exercício mesmo de uma crítica radicalizada. É esse o sentido ao mesmo tempo crítico e genético liberado pela nova Imagem do pensamento nietzschiana.

Em *Proust e os signos*, parece-nos que Deleuze ainda desenvolve e desdobra esse princípio. E se a crítica fosse conduzida de *fora* da filosofia, a partir da *não filosofia*? O sentido de experimentação que verificáramos em funcionamento em Nietzsche então até se acentua.

Trata-se já de um movimento diverso do anterior. A filosofia nietzschiana, sem dúvida, aportava elementos não filosóficos à filosofia, reconfigurava sua imagem fazendo recurso a elementos externos ao campo filosófico. Mas aqui a arte aparece ela mesma como uma imagem do pensamento, ao mesmo tempo a crítica por excelência e a criação por natureza. A arte como o lugar do pensamento puro (sem pressupostos), ou como uma “faculdade das essências”. Não é apenas a filosofia que deve ser radicalmente uma crítica, mas a arte que surge como uma imagem crítica para a própria filosofia. Assim, em *Proust e os signos*, impõe-se a relação crítica e criativa da filosofia com o não filosófico, a experiência do *Fora*. O pensamento depende menos da pré-fixação de um exercício condicionado do que dos encontros com as forças reais do fora.

A ligação com a arte parece envolver dois aspectos. Por um lado, ela é a expressão mais plena dessa nova imagem diferencial que se procura determinar. A arte, e em especial a obra de arte moderna é, enquanto tal, a expressão mesma do “fora”, o rompimento com os pressupostos da reconhecimento e da representação, a abertura para uma completa experimentação.

Mas, por outro lado, a arte é ela mesma um *fora* para a filosofia. A poética artística, o modo de produção da obra de arte moderna (a condição de sua unidade, os processos de subjetivação (e de dessubjetivação) que a caracterizam, etc), o intenso conjunto dos signos artistas, tudo isso se revela um poderoso forçamento sobre o pensamento e sobre a sua imagem clássica. Como dirá

Deleuze mais adiante, a filosofia deverá encontrar na Arte um *intercessor*, um elemento de articulação com forças e signos não filosóficos que devem redefinir fundamentalmente a sua orientação.

Como se vê, é então já todo o movimento do pensamento, é todo o processo de criação em filosofia que se encontra envolvido no que Deleuze entende por imagem do pensamento. A imagem do pensamento definiu, historicamente, as condições do pensamento; e define, hoje, as condições para a sua renovação. Como Deleuze mesmo o indica, de forma sinóptica:

Eu suponho que há uma imagem do pensamento que varia muito, que variou muito na história. Por imagem do pensamento, não entendo o método, mas alguma coisa de mais profundo, sempre pressuposta, um sistema de coordenadas, dinamismos e orientações: o que significa pensar, e se ‘orientar no pensamento’. Estamos sempre sobre o plano de imanência, mas para nele traçar verticalidades, endireitar-se a si mesmo, ou, ao contrário, se estender, correr ao longo da linha do horizonte, empurrar o plano cada vez mais longe? [...] A imagem do pensamento é como o pressuposto da filosofia, ela a precede, não é uma compreensão não filosófica, mas uma compreensão pré-filosófica. Há muita gente para quem pensar é ‘discutir um pouco’. Sem dúvida, é uma imagem idiota, mas mesmo os idiotas se fazem uma imagem do pensamento e somente ao se trazer à luz essas imagens é que se podem determinar as condições da filosofia. Nós nos fazemos do pensamento a mesma imagem que Platão, ou mesmo que Descartes ou Kant? A imagem não se transforma seguindo constrangimentos imperiosos, que exprimem talvez determinismos externos, e ainda mais um dever do pensamento? Podemos pretender ainda que buscamos o verdadeiro, nós que nos debatemos na ausência de sentido [*non-sens*]? É a imagem do pensamento que guia a criação dos conceitos. Ela é como um grito, enquanto os conceitos são cantos. [...] É tudo o que quero dizer: uma imagem secreta do pensamento inspira por seus desenvolvimentos, bifurcações e mutações a necessidade de criar sempre novos conceitos, não em função de um determinismo externo, mas em função de um dever que arrasta os próprios problemas (Deleuze, 1990, p. 202-205).

Esta tese procura, então, evidenciar o processo de formação do conceito de imagem do pensamento na filosofia de Gilles Deleuze nas duas obras em que ele é tematizado inicialmente, ou seja, *Nietzsche e a filosofia* e *Proust e os signos*.

Procuramos, além disso, demonstrar a importância central desse conceito ao longo desse período inicial de seu pensamento, que culmina em seu livro maior, *Diferença e Repetição*, e de como a filosofia deleuziana se organiza e evolui, em torno e a partir desse tema.

Sua contínua exposição, o retorno de Deleuze a essa mesma questão por tantas vezes nos parece ser o ponto em princípio mais relevante e inusitado. Trata-

se ao mesmo tempo, parece, da questão a ser respondida, mas ao mesmo tempo do tema que possibilita reabrir e redefinir toda questão filosófica. Acima de tudo, a condição de *diferença* e de *repetição* da própria filosofia deleuziana nesse momento inicial.

E, nesse sentido, o princípio diretor dessa tese pode ser descrito com as palavras usadas por Deleuze e Foucault na sua apresentação da edição francesa, pela Gallimard, das *Obras Completas* de Nietzsche, dirigida por ambos: “De fato, quando um pensador como Nietzsche, um escritor como Nietzsche, apresenta várias versões de uma mesma idéia, é evidente que essa idéia deixa de ser a mesma” (Deleuze; Foucault, 1994).

Isso vale igualmente para Deleuze, e sem dúvida alguma para nenhum outro conceito em seu pensamento tanto quanto o de *Imagem do pensamento*.