

DO EMPIRISMO HUMEANO AO EMPIRISMO DELEUZIANO: UM AGENCIAMENTO POLÍTICO ENTRE METAFÍSICA, CIÊNCIA E EDUCAÇÃO

FROM HUMEAN EMPIRICISM TO DELEUZIAN EMPIRICISM: A POLITICAL ASSEMBLAGE BETWEEN METAPHYSICS, SCIENCE AND EDUCATION

Filipe Caldas Oliveira Passos¹

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5334-1576>

Resumo: O presente artigo trata da influência da epistemologia empirista de David Hume no *empirismo transcendental* de Gilles Deleuze. Além disso, aborda a influência de filósofos como Immanuel Kant, William James e Henri Bergson na trajetória que conecta Deleuze a Hume. Por fim, mostra que o *empirismo transcendental* deleuziano, de inspiração humeana, traz consigo uma concepção acerca da metafísica, da filosofia da ciência e da filosofia da educação com implicações sociopolíticas progressistas.

Palavras-chave: Empirismo; Metafísica; Filosofia da Ciência; Filosofia da Educação; Filosofia Social e Política.

Abstract: This article deals with the influence of David Hume's empiricist epistemology on Gilles Deleuze's *transcendental empiricism*. In addition, it addresses the influence of philosophers such as Immanuel Kant, William James and Henri Bergson in the trajectory that connects Deleuze to Hume. Finally, it shows that Deleuzian *transcendental empiricism*, of Humean inspiration, brings with it a conception of metaphysics, philosophy of science and philosophy of education with progressive sociopolitical proposals.

Keywords: Transcendental Empiricism; Metaphysics of Imagination; Philosophy of Science; Philosophy of Education; Political Philosophy.

Introdução

O presente texto analisa a influência da filosofia empirista desenvolvida pelo pensador moderno escocês David Hume (1711-1776) na filosofia também empirista do pensador contemporâneo francês Gilles Deleuze (1925-1995). Mais especificamente, abordamos essa influência nos conceitos deleuzianos de metafísica, ciência e educação. Para tanto, situamos o referido tema em uma trajetória que se desdobra do empirismo clássico de Hume ao empirismo

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), na linha de pesquisa em Filosofia e Sociologia da Educação (FILOS), pelo eixo temático em Filosofias da Diferença, Tecnocultura e Educação (FILODITEC-EDUC). Mestre, licenciado e bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: filipecopassos@gmail.com. Endereço do Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2890313665069435>.

transcendental de Deleuze, tocando em alguns pontos relevantes nessa trajetória: suas relações com René Descartes (1596-1650), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1616), Immanuel Kant (1724-1804), Auguste Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1883), William James (1842-1910), Gabriel Tarde (1843-1904), Henri Bergson (1859-1941), Gaston Bachelard (1884-1962) e Michel Foucault (1926-1984).

Gilles Deleuze considera David Hume um intercessor de suma importância para o desenvolvimento de sua filosofia. O filósofo francês publicou dois livros e ministrou um curso sobre a filosofia do pensador escocês. Além disso, este é mencionado no decorrer de toda sua obra filosófica. O *empirismo transcendental* sustentado por Deleuze toma como ponto de partida o empirismo humeano, partilhando suas críticas à tradição racionalista, mais precisamente, ao cartesianismo e seu legado epistemológico. Além disso, o empirismo deleuziano acolhe o transcendentalismo de Kant, também influenciado fortemente por Hume, porém, sem o idealismo característico do pensador alemão. Trata-se, portanto, de um *empirismo transcendental* (não de um idealismo transcendental), enfaticamente antirracionalista e anticartesiano.

A fim de abordar a influência da filosofia de David Hume no pensamento de Gilles Deleuze, utilizamos as seguintes obras como principais referências: *Tratado da natureza humana* (1737) e *Investigações sobre o entendimento humano* (1748), ambas da autoria de Hume, assim como *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume* (1953), *Deleuze: cartas e outros textos* (2015), *Diferença e repetição* (1968), *O que é a filosofia?* (1991), *O anti-Édipo* (1972) e os volumes 1, 4 e 5 de *Mil platôs* (1980), todos escritos por Deleuze. Selecionamos essas obras do filósofo francês porque a primeira e a segunda contêm seus escritos a respeito do pensamento de Hume; a terceira porque apresenta o conceito de empirismo transcendental; a quarta porque expõe a concepção deleuziana de ciência; a quinta porque permite pensar suas implicações metafísicas e sociais; as três últimas porque tratam da concepção deleuziana de saber, bem como das relações de poder no campo científico. Também utilizamos as coletâneas *Deux régimes de fous* e *A ilha deserta*, da autoria de Deleuze, na abordagem de temas concernentes às relações entre saber e poder e entre ciência e capitalismo. Como bibliografia secundária, além de selecionarmos algumas obras de outros pensadores, mencionados no parágrafo anterior, utilizamos também livros de comentadores tais como Manuel DeLanda, David Lapoujade e Silvio Gallo.

Uma trajetória do empirismo

Começamos nossa exposição da tradição empirista que conecta as filosofias humeana e deleuziana abordando os conceitos fundamentais da epistemologia desenvolvida por David Hume. A teoria epistemológica do filósofo escocês está presente tanto em *Tratado da natureza humana* quanto em *Investigações sobre o entendimento humano*, contudo, ela se apresenta de modo mais claro e sucinto nesta última obra. Essa teoria tem um cunho empirista, ou seja, ela sustenta que o conhecimento encontra suas sólidas bases e seus justos limites no âmbito da experiência.

Hume defende sua filosofia empirista contra as filosofias que ele chama de abstrusas. Na sua época, a filosofia de tipo abstruso consistia na filosofia racionalista, iniciada pelo pensamento cartesiano. O racionalismo sustentava que o conhecimento se funda na razão, não na experiência. Segundo Hume, o racionalismo é mais uma manifestação do pensamento abstruso que caracteriza toda uma tradição metafísica. No entanto, Hume não nega pura e simplesmente a metafísica ou filosofia primeira. Ele, pelo contrário, opõe a verdadeira metafísica à falsa metafísica, em um sentido que antecipa, mas sob uma forma simplificada, a metafísica kantiana. A verdadeira metafísica, proposta por Hume, consiste na investigação sobre a natureza do entendimento humano, pois é nesta que se encontra o fundamento do conhecimento. Nas palavras do próprio Hume:

[...] O único método de livrar a instrução definitivamente dessas recônditas questões é **investigar seriamente a natureza do entendimento humano** e mostrar, com base em **uma análise exata de seus poderes e capacidades**, que ele não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos. Devemos nos dar a esse trabalho agora para vivermos despreocupadamente no futuro, e **devemos dedicar algum cuidado ao cultivo da verdadeira metafísica** a fim de destruir aquela que é falsa e adulterada (HUME, 2004, p. 27; grifos nossos).

Esta citação é de suma importância, pois mostra a forte influência do pensamento de Hume tanto no desenvolvimento da metafísica transcendental kantiana quanto na metafísica imanentista deleuziana. No que concerne a Kant, pode-se dizer que essa passagem sumariza a influência do pensador escocês no pensador alemão sob a forma de, nas palavras deste último, um despertar de seu sono dogmático e, por conseguinte, através da elaboração de seu método transcendental.

Já no que diz respeito a Deleuze, a influência humeana sobre sua metafísica da imanência se encontra preliminarmente no fato de que esse conceito de imanência se refere ao campo da experiência, concebido como o fundamento da verdadeira metafísica proposta por

Hume. Além disso, Deleuze se baseia na concepção humeana sobre as ideias como derivadas das impressões sensíveis. É nesse sentido que o filósofo francês compreende a experiência como experimentação – portanto, invenção ou criação – de ideias para resolver problemas lançados pela própria experiência, que consiste, em última instância, na experiência da própria vida social. A esse respeito, Deleuze nos lembra que Hume, como bom empirista, defende uma filosofia prática, não abstrusa. Portanto, a questão do conhecimento não é, para Hume, puramente teórica: ela encontra sua relevância no âmbito da vida prática, que remete, de modo mais amplo, à vida em sociedade. Por isso que Deleuze afirma o seguinte, em *O Anti-Édipo*: “Há tão somente o social e o metafísico” (DELEUZE; GUATTARI, 2010a, p. 475).

Essa produção de ideias é metafísica, segundo Deleuze, na medida em que implica ir além da mera aceitação de toda suposta ordem natural das coisas, sendo assim uma ultrapassagem de toda e qualquer naturalização do que é coercitivamente determinado pela ordem social. Portanto, há uma conexão, no pensamento deleuziano, entre metafísica, criatividade e liberdade. Essa liberdade metafísica do pensamento se explicita quando Deleuze afirma que “pensar é criar” (DELEUZE, 2006b, p. 213), considerando a filosofia, a arte e a ciência como modos de pensar criadores por excelência.

Ainda no mesmo sentido é que se pode compreender outras afirmações de Deleuze, tais como “eu me sinto um puro metafísico” (DELEUZE, 2018, p. 80) e “Sinto-me bergsoniano, quando Bergson diz que a ciência moderna não encontrou sua metafísica, a metafísica da qual ela tinha necessidade. É essa metafísica que me interessa” (Ibidem, p. 80). Metafísica como experimentação e liberação do pensamento, como afirmação das potências criadoras da vida.

Após esse desvio necessário de trajetória, retomemos o fio de nossa argumentação a respeito do empirismo humeano. Havíamos parado no ponto em que tratávamos da concepção humeana de metafísica como investigação sobre a natureza do entendimento humano, consistindo em uma análise de seus poderes e capacidades. Como empirista, Hume sustenta que esses poderes e capacidades estão circunscritos ao campo da experiência. Esta é que os sustenta e delimita. Desse modo, o filósofo escocês combate o inatismo das ideias, defendido pelo racionalismo. O empirismo humeano investe contra o primado das ideias, característico da filosofia racionalista, afirmando que as ideias são percepções de tipo secundário, produzidas por percepção primárias, que Hume chama de impressões. A esse respeito, o filósofo escocês diz o seguinte:

[...] Todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, todas as nossas

ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas (HUME, 2004, p. 35-36).

Mais adiante, Hume também acrescenta:

[...] Quando analisamos nossos pensamentos ou ideias, por mais complexos ou grandiosos que sejam, sempre verificamos que eles se decompõem em ideias simples copiadas de alguma sensação ou sentimento precedente. [...] Para cada ideia que examinarmos sempre descobriremos que ela é copiada de uma impressão semelhante (Ibidem, p. 36).

Portanto, o empirismo humeano defende uma concepção de ideia que se opõe à concepção de cunho racionalista. Ao contrário do que sustenta o racionalismo, ou seja, o inatismo das ideias, que consiste no fato de estas se originarem na faculdade natural da razão, a filosofia de Hume, seguindo a tradição empirista iniciada por Francis Bacon e John Locke, concebe as ideias como oriundas não da razão, mas da experiência. Segundo Hume, as ideias têm sua origem nas impressões sensíveis, sendo ambas percepções da mente humana, mais precisamente, da faculdade do entendimento. Além disso, a principal diferença entre esses dois tipos de percepções é que as impressões, sendo originárias, são também mais vívidas, ao passo que as ideias, sendo cópias daquelas, possuem uma vivacidade menor.

Com base no acima exposto, pode-se dizer que o empirismo humeano apresenta uma concepção de conhecimento que encontra suas bases e seus limites no âmbito da experiência. Além disso, o conhecimento, por se fundar na experiência, começa pelas impressões sensíveis. Estas, por sua vez, produzem as ideias, que garantem maior alcance e, por conseguinte, a generalização ou universalização do conhecimento. Porém, é preciso ainda explicar como, segundo Hume, a particularidade das impressões possibilita a generalidade das ideias. O filósofo escocês recorre aos conceitos de *probabilidade*, *hábito* e *crença* como explicação para o processo cognitivo.

Sendo a experiência o justo limite do conhecimento, Hume argumenta que não podemos conhecer a essência última das coisas, mas apenas como elas se apresentam e se relacionam no campo da experiência humanamente possível. Enquanto os racionalistas sustentavam que a razão poderia, por si mesma, fornecer o conhecimento da substância das coisas, bem como de suas relações essenciais, os empiristas não podem dar semelhante passo, pois isso implicaria uma recaída, de acordo com as palavras de Hume, na filosofia abstrusa. Essa filosofia cometeria a insensatez de defender teses que não poderiam ser empiricamente comprovadas. É diante desse problema que Hume propõe, como resposta, o conceito de *hábito*, bem como suas relações com os conceitos de *probabilidade* e *crença*. Mas, antes disso, Hume faz uma distinção crucial entre *questões de fato* e *relações entre ideias*.

As *questões de fato* remetem à contingência dos fenômenos, mais precisamente, à constatação de que entre um fato e seu contrário não existe relação de contradição. Por exemplo, podemos afirmar tanto que o sol nascerá amanhã como também que não nascerá, afinal, pode acontecer de nosso planeta ser destruído nas próximas horas. Não havendo conexão necessária entre fatos, dois fatos contrários, como os do exemplo acima, podem muito bem ocorrer, logo, os fatos possuem um caráter contingente. Assim, pode-se dizer que, apesar de o conhecimento se basear na experiência, ele não se sustenta sobre a particularidade contingente dos fatos. Torna-se necessário algo a mais. Trata-se das *relações entre ideias*. Essas relações são de *semelhança*, *causalidade* e *contiguidade*. Sobre as *relações entre ideias*, Hume afirma:

Todos os objetos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, *relações de ideias* e *questões de fato*. Do primeiro tipo são as ciências da geometria, álgebra e aritmética, e, em suma, toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa. *Que o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados* é uma proposição que expressa uma relação entre essas grandezas. *Que três vezes cinco é igual à metade de trinta* expressa uma relação entre esses números. Proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo [...] (HUME, 2004, p. 53).

Já a respeito das *questões de fato*, Hume diz o seguinte:

Questões de fato, que são o segundo tipo de objetos da razão humana, não são apuradas da mesma maneira, e tampouco nossa evidência de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente a concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e jamais poderia ser distintamente concebida pela mente (Ibidem, p. 54).

A experiência habitual nos permite constatar a *semelhança*, a *causalidade* e a *contiguidade* entre as coisas: “É suficiente, por ora, ter estabelecido a conclusão de que os três princípios que conectam todas as ideias são as relações de *semelhança*, *contiguidade* e *causação*” (HUME, 2004, p. 52). Assim, é somente porque percebemos a semelhança entre as coisas que podemos situá-las empiricamente e determiná-las conceitualmente. Também é somente porque percebemos que uma coisa costuma ser a causa e outra, o efeito dessa causa, que organizamos causalmente nossa experiência. Por fim, é somente porque percebemos igualmente que determinada coisa costuma estar associada a outra, que nossa experiência também se organiza em termos de vizinhança, proximidade ou contiguidade constante entre

certas coisas. Portanto, é a universalidade dessas *relações entre ideias*, empiricamente constatáveis através do hábito, que garante o conhecimento.

Quanto ao conceito de *hábito*, Hume o define como a recorrência dos fatos, ou seja, a repetição de certas relações de semelhança, causalidade e contiguidade entre determinadas coisas. Essa recorrência ou repetição, comprovada pela própria experiência, é o que consolida o hábito de pensar as relações entre coisas de acordo com formas, regras ou leis gerais e, desse modo, é também o que possibilita o processo do conhecimento. Contudo, para melhor compreendermos o funcionamento do *hábito*, é necessário recorrer aos conceitos de *probabilidade* e de *crença*.

O *hábito*, segundo Hume, se consolida por meio da *probabilidade*. Isso quer dizer que as experiências habituais ou recorrentes mostram, por meio de sua repetição, uma probabilidade maior de acontecer no futuro. Essa maior probabilidade, respaldada pela experiência, produz em nós um sentimento de *crença*. Quanto a este conceito, ele não se refere à crença em um sentido especificamente religioso, mas à crença em um sentido eminentemente epistemológico, ou seja, a crença de que, devido à constatação empírica da repetição de certas relações de semelhança, causalidade e contiguidade entre determinadas coisas, acreditamos que haverá uma maior probabilidade de essas mesmas relações se repetirem no futuro. Dependendo do tipo de fato ou fenômeno observado, essas relações adquirem um grau de probabilidade bastante alto ou muito baixo. Um maior grau de probabilidade fortalece o sentimento de crença e, na medida em que essa crença possibilita prever com grande precisão a repetição de determinados fatos ou fenômenos no futuro, ela possibilita assim o conhecimento. Sobre o *hábito* e sua importância para nossa sobrevivência, diz Hume: “[...] O hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana [...]” (HUME, 2004, p. 89).

Quanto aos conceitos de *probabilidade* e *crença*, bem como a respeito de sua conexão, afirma o filósofo escocês:

Há, com certeza, uma probabilidade decorrente de um número superior de casos favoráveis a uma das partes, e à medida que cresce essa superioridade, ultrapassando o número de casos contrários, a probabilidade aumenta proporcionalmente, gerando um grau ainda mais elevado de crença ou assentimento em relação à parte em que observamos essa superioridade [...] (Ibidem, p. 91).

Após termos tratado dos conceitos fundamentais da teoria empirista do conhecimento formulada por David Hume, retomemos a temática de sua influência sobre a filosofia, também empirista, de Gilles Deleuze. Porém, antes dessa retomada, é necessário que

ressaltemos um fato crucial: embora Deleuze considere Hume como um intercessor ou interlocutor relevante para a produção de seu próprio pensamento filosófico, ele também sofre uma pequena, mas notória influência do idealismo kantiano através do conceito de *transcendental*, bem como de outros dois filósofos, que se consideravam empiristas: o francês Henri Bergson e o estadunidense William James. Ambos dialogam bastante com Hume, o primeiro propondo uma metafísica como *empirismo integral* e o segundo defendendo o pragmatismo como *empirismo radical*.

No caso de Bergson, seu *empirismo integral* busca resgatar a integralidade da experiência contra a redução desta aos parâmetros cientificistas, de caráter matemático e aspiração fisicalista, tornados hegemônicos com o positivismo². Confrontando-se com esse fisicalismo, Bergson propõe uma renovação da metafísica. Na medida em que sua metafísica consiste em um resgate da experiência em sua integralidade, pode-se dizer que, apesar de certas divergências, ele se aproxima do empirismo humeano, visto que este concebe a experiência não sob uma forma simplesmente tecnocientífica, mas remetendo sua problemática epistemológica à vida em um sentido amplo, sobretudo moral. É nesse sentido integral que tanto Hume quanto Bergson, embora divergentes em uma série de aspectos, concebem a experiência. Nas palavras de Bergson: “[...] A metafísica nada tem em comum com uma generalização da experiência e, não obstante, poderia definir-se como a experiência integral” (BERGSON, 2006, p. 234).

Quanto a James, seu *empirismo radical* consiste, sumariamente, em pensar as relações não como existentes apenas na mente humana – como ele atribui ao empirismo de Hume, por exemplo –, mas dotadas de uma existência objetiva, implicando que não chegamos a elas através de processos de generalização aplicados às impressões particulares, já que as relações se constituem no próprio fluxo da experiência. Com isso, James encontra sua solução para a dicotomia sujeito-objeto, aproximando-se aqui do empirismo integral de Bergson, apesar de suas diferenças teóricas com relação a este. Veremos, mais adiante, as implicações disso no *empirismo transcendental* deleuziano, no que concerne à sua concepção de ciência, mais

² Essa característica já está presente nas origens do positivismo, como atesta a seguinte passagem do *Curso de filosofia positiva*, de Auguste Comte: “[...] A filosofia positiva se encontra, pois, naturalmente dividida em cinco ciências fundamentais, **cuja sucessão é determinada pela subordinação necessária e invariável**, fundada, independentemente de toda opinião hipotética, na simples comparação aprofundada dos fenômenos correspondentes: a astronomia, a física, a química, a fisiologia e, enfim, a física social. A primeira considera os fenômenos mais gerais, mais simples, mas abstratos e mais afastados da humanidade, e que **influenciam todos os outros sem serem influenciados por estes**. Os fenômenos considerados pela última são, ao contrário, os mais particulares, mais complicados e mais diretamente interessantes para o homem; **dependem, mais ou menos, de todos os precedentes, sem exercer sobre eles influência alguma**” (COMTE, 1978, p. 33; grifos nossos). Essa citação mostra a presença do fisicalismo já na origem do pensamento positivista, de tal forma que há nele uma sucessão entre as ciências, na qual o que hoje constitui a física subordina todas as demais, chegando ao ponto de conceber a sociedade como objeto de estudo de uma *física social*.

especificamente, no conceito de *observador parcial*. A respeito das relações, James diz o seguinte: “[...] Elas são partes inegáveis da experiência pura; entretanto, enquanto o senso comum e o que chamam de empirismo radical representam seus seres objetivos, tanto o racionalismo quanto o empirismo comum clamam que elas são ‘trabalho da mente’ – da mente finita ou absoluta, conforme o caso” (JAMES, 1979, p. 228).

Já o conceito de *transcendental*, elaborado por Kant, este é de suma importância para o pensamento de Deleuze. Porém, o filósofo francês ressignifica o referido conceito, utilizando-o não em um sentido idealista, como ocorre com o filósofo alemão, mas de modo empirista. Kant cunhou esse conceito, fundamental em seu pensamento filosófico, após o despertar de seu sono dogmático, promovido pelo contato que teve com a filosofia de Hume. O conceito supracitado possibilita ao pensador alemão elaborar sua *metafísica transcendental* em oposição à *metafísica da transcendência*, de caráter abstruso, vigente no racionalismo e tão criticada por Hume, na medida em que a metafísica racionalista tem a pretensão de conhecer a essência, a natureza última de todas as coisas, enfim, sua substância³. Segundo Kant, as categorias por meio das quais o conhecimento se processa não correspondem à substância, mas consistem em estruturas universais da mente humana. Assim, o filósofo alemão dá continuidade à crítica de Hume contra a filosofia abstrusa do racionalismo, no entanto, a solução que desenvolve é de cunho idealista, pois retoma o primado das ideias, não mais como categorias definidoras da substância das coisas, mas como formas preexistentes no entendimento humano, ou seja, no sujeito do conhecimento. Portanto, são categorias não da substância, mas do sujeito.

Deleuze, embora seja um crítico contumaz da tradição idealista de Kant a Hegel, percebe a relevância do conceito kantiano de *transcendental*. Ele, então, retoma esse conceito, mas fora da perspectiva idealista de Kant, considerada excessivamente enrijecida e limitante pelo filósofo francês. É que Deleuze, mesmo concebendo o *transcendental* como algo que ultrapassa o campo da experiência, não o faz à maneira kantiana, ou seja, concebendo-o como uma estrutura apriorística formadora do conhecimento. Deleuze pensa o *transcendental* não como essa estruturação, mas como construção. O *transcendental* remete, segundo o filósofo

³ Sobre o conceito de *transcendental*, central em seu pensamento, diz Kant o seguinte, ressaltando seu caráter canônico e disciplinar, garantidor do uso legítimo do entendimento e da razão: “Entendo por cânone o conjunto dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral. Assim, a lógica geral, na sua parte analítica, é um cânone para o entendimento e para a razão em geral, mas apenas quanto à forma, pois abstrai de todo o conteúdo. Assim, **a Analítica transcendental é o cânone do entendimento puro, pois este último é o único capaz de verdadeiros conhecimentos sintéticos *a priori*. Onde, porém, não é possível nenhum uso legítimo de uma faculdade cognitiva não há cânone. Ora, todo o conhecimento sintético da razão pura, no seu uso especulativo, conforme todas as provas apresentadas até aqui, é completamente impossível. Portanto, não há nenhum cânone do uso especulativo da razão (pois esse uso é completamente dialético) e toda a lógica transcendental é, neste ponto de vista, apenas disciplina [...]** (KANT, 2013, p. 634).

francês, à construção de ideias como respostas a problemas que nos são lançados pela experiência, não somente no sentido dos experimentos científicos, mas da vida como experiência, em última instância, da vida social. Daí também o significado político desse conceito em Deleuze. *Transcendental* significa, para o filósofo francês, a experimentação, a criação de ideias como respostas aos problemas da vida. Eis o sentido de seu *empirismo transcendental*. A respeito do conceito de *transcendental*, Deleuze diz o seguinte: “[...] O empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empírico” (DELEUZE, 2006b, p. 209).

Ao falar de decalque, Deleuze se mostra incomodado com o caráter enrijecido e limitante da solução kantiana para o problema do conhecimento. Essa noção de decalque remete a formas prévias – como no caso das categorias transcendentais formuladas por Kant – que formatam a experiência dentro dos limites de seu esquema, implicando seu fechamento sistemático. Inclusive, esse é o cerne da crítica de Deleuze ao idealismo de Kant a Hegel: sua tentativa de enclausurar a multiplicidade da experiência, a positividade da diferença, seu jogo aberto de formulação dos problemas e construção das respostas, em imagens esquemáticas de pensamento, tais como o sistema transcendental kantiano e o sistema dialético hegeliano. Contra esse decalque, Deleuze reformula o *transcendental* como mapa ou mapeamento que é construído como resposta dada pelas criações do pensamento às incertezas da experiência. Nisso consiste seu conceito de *rizoma*, que abrange sua concepção de saber e, mais especificamente, de ciência. Sobre o conceito de *rizoma*, afirma Deleuze:

Diferente é o rizoma, mapa e não decalque. Fazer o mapa, não o decalque. [...] **Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real.** [...] Ele contribui para a conexão dos campos [...]. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social [...] (DELEUZE, 2011, p. 30; *grifos nossos*).

Com base no acima exposto, pode-se dizer que a filosofia de Deleuze consiste em um *empirismo transcendental* no qual o conceito de *transcendental* não corresponde a uma estrutura prévia ou sistema fechado de categorias, que o filósofo francês denomina *decalque*, mas a uma construção de ideias a partir de problemas suscitados pela experiência, experimentação que ele concebe como *mapa* ou *rizoma*. Trata-se, portanto, de um *empirismo construtivista*, que embora se aproxime, por exemplo, do construtivismo de Bachelard, também anticartesiano, igualmente influenciado por Kant – influência que se pode constatar na recepção bachelardiana do conceito kantiano de *númeno* – e um dos principais representantes da

epistemologia histórica francesa, diverge do pensamento bachelardiano na medida em que este se caracteriza como um *racionalismo construtivista*. Nas palavras de Bachelard:

[...] Só existe um meio de fazer avançar a ciência; é o de atacar a ciência já constituída, ou seja, mudar a sua constituição. [...] O realismo é uma filosofia que nunca se compromete, ao passo que o racionalismo se compromete sempre e arrisca totalmente em cada experiência. [...] A hierarquia das noções apresenta-se como uma extensão progressiva do domínio da racionalidade, ou melhor, como a constituição ordenada de diferentes domínios de racionalidade, sendo cada um destes domínios de racionalidade especificado por funções adjuntas. Nenhuma destas extensões é o resultado de um estudo realista do fenômeno. Têm todas o caráter numenal. [...] A razão é pois uma atividade autônoma que tende a completar-se (BACHELARD, 2009, p. 32).

Quanto a esse caráter numenal da ciência, Bachelard o toma em um sentido que se aproxima do que lhe é atribuído por Deleuze, ou seja, como construção:

Em suma, a ciência instrui a razão. A razão deve obedecer à ciência mais evoluída, à ciência em evolução. A razão não deve sobrevalorizar uma experiência imediata; deve pelo contrário pôr-se em equilíbrio com a experiência a mais ricamente estruturada. Em todas as circunstâncias, o *imediato* deve ceder ao *construído* [...] (BACHELARD, 2009, p. 124).

Assim, a filosofia da ciência defendida por Bachelard consiste em um *racionalismo construtivista*. Essa teoria epistemológica busca superar o substancialismo vigente na tradição racionalista fundada por Descartes, advogando o caráter construtivista e não substancialista da razão. Nesse ponto, ela se aproxima dos empirismos humeano e deleuziano, que também são críticos do conceito de *substância* legado pela filosofia abstrusa do racionalismo. Distancia-se, porém, de ambos na medida em que confere um estatuto privilegiado à razão, destacando-a da experiência, ao passo que tanto Hume quanto Deleuze concebem a experiência de modo bastante amplo, de tal forma que a própria razão ou entendimento só encontra seu sentido imergindo na experiência da vida prática como um todo. Inclusive, Deleuze designa sua filosofia não só como um construtivismo, mas também como um pragmatismo, fazendo referência à filosofia prática proposta por Hume e ao método pragmático elaborado por James.

Ao se associar a James, Deleuze assume uma perspectiva realista, não racionalista, visto que seu interesse maior consiste em pensar a experiência como campo de experimentações as mais diversas – não somente científicas, mas também artísticas, filosóficas, éticas, políticas, etc. – construídas por meio de conexões rizomáticas. Essas conexões ou relações não se encontram apenas na mente humana – aqui ele se aproxima da crítica de James ao empirismo de Hume, por exemplo – mas são construídas na realidade empírica, produzindo efeitos reais, portanto, que modificam a realidade. É nesse sentido que Deleuze é um realista

construtivista, ou seja, na medida em que concebe as relações rizomáticas como construções ancoradas no real e criadoras de realidade. Além disso, ele é um empirista pragmatista, uma vez que a experiência é o campo de práticas – científicas, artísticas, filosóficas, éticas, políticas, etc. – produtoras de efeitos. Esses efeitos são, portanto, operacionais, consistindo em eventos reais. James, inclusive, afirma que “a ideia *se torna* verdadeira, é *feita* verdadeira pelos eventos” (JAMES, 1979, p. 113), como também que “quando os pragmatistas falam da verdade, eles querem dizer exclusivamente algo sobre as ideias e, notadamente, sua operacionalidade” (Ibidem, p. 115).

Ainda uma última observação sobre a relação entre Deleuze e Bachelard. Essa relação é crucial para compreendermos o posicionamento crítico de Deleuze em relação à *epistemologia histórica francesa*, corrente bastante influente no campo da filosofia da ciência. Pode-se dizer que a solução deleuziana consiste em uma saída para um dualismo mal resolvido presente no pensamento de Bachelard. Sabe-se que Bachelard desenvolveu duas filosofias, que dificilmente poderiam ser unificadas: sua epistemologia e sua poética. Essa separação é que possibilita aos estudiosos do pensamento bachelardiano afirmarem que haveria um “Bachelard diurno” – pensador racionalista, filósofo da ciência, epistemólogo – e um “Bachelard noturno” – fenomenólogo da criação poética, metafísico da imaginação.

De certa forma, há em Bachelard um esforço de organização dessas duas facetas de seu pensamento em torno de uma “metafísica da imaginação, metafísica que continua sendo em toda parte nosso objetivo confessado” (BACHELARD, 1990, p. 16), já que “a imaginação é a força mesma da produção psíquica” (Idem, 2012, p. 161). Além disso, sobre a relação entre ciência e imaginação ou devaneio, Bachelard também afirma: “[...] A ciência forma-se muito mais sobre o devaneio do que sobre uma experiência, e são necessárias muitas experiências para se apagarem as brumas do sonho” (Ibidem, p. 34). Tratam-se de afirmações que, de certa forma, conflitam com a defesa bachelardiana de um *racionalismo construtivista*. Daí a presença problemática de um dualismo na filosofia de Bachelard.

Deleuze parece propor uma solução para esse dualismo quando afirma, a respeito da filosofia de Hume, que “o fundo do espírito é delírio” (DELEUZE, 2012a, p. 11) e que “a razão é uma afecção do espírito” (Ibidem, p. 21), “um momento determinado das afecções do espírito, uma afecção calma ou, melhor dizendo, acalmada” (Ibidem, p. 40). Acrescentando que “a razão é a imaginação devinda natureza, é um conjunto dos efeitos simples da associação” (Ibidem, p.68). Afirmações que são arrematadas pela seguinte: “o empirismo é uma filosofia da imaginação, não uma filosofia dos sentidos” (Ibidem, p. 133). Com isso, Deleuze propõe que imaginação e razão não são duas faculdades absolutamente distintas, mas dois graus ou

gradações no movimento do pensamento, que se distinguem apenas por sua relação com a experiência, sendo a imaginação a mais agitada e indomável, ao passo que a razão é a mais calma, domesticada e disciplinada. Porém, o fundo do espírito é imaginação.

A esse respeito, o próprio Hume afirma o seguinte, no Livro I, Parte 3, Seção 10 de *Tratado da natureza humana*, sendo que nesse Livro I ele aborda o tema do entendimento: “[...] Podemos observar que é mútua a colaboração entre juízo e fantasia, bem como entre juízo e paixão; e não somente a crença dá vigor à imaginação, mas uma imaginação vigorosa e forte é, dentre todos os dons, o mais apropriado para produzir crença e autoridade [...]” (HUME, 2009, p. 153). Obviamente, Hume não está fazendo aqui uma apologia à imaginação desenfreada, mas defendendo o uso disciplinado da imaginação na produção da crença em um sentido epistemológico, portanto, crucial para o processo do conhecimento. Assim, o pensamento deleuziano desemboca em uma *metafísica da imaginação* como a que buscava Bachelard, solucionando o dualismo mal resolvido pela filosofia deste através de uma reinterpretação do empirismo humeano, que também atribui um papel fundamental à imaginação. Trata-se de uma *metafísica da imaginação* segundo a qual “pensar é criar” – criação que ocorre, sobretudo, através da produção de *conceitos* filosóficos, de *blocos de sensações* artísticos e de *funções* científicas.

Como os conceitos deleuzianos de filosofia e de arte se encontram fora da proposta deste artigo, trataremos diretamente de seu conceito de ciência. Antes, porém, gostaríamos de frisar que essas três formas de pensamento ou criação se agenciam basicamente a partir de três elementos: um tipo de ideia, um tipo de plano e um tipo de agente. A filosofia, segundo Deleuze, se constrói com ideias denominadas *conceitos*, um *plano de imanência* e *personagens conceituais*. A arte, por sua vez, é construída com ideias chamadas *perceptos* e *afectos* (*blocos de sensações*), um *plano de composição* e *figuras estéticas*. A ciência, por fim, obtém sua construção com os seguintes materiais: ideias na forma de *funções*, um *plano de referência* e *observadores parciais*.

Todas as três são construções do pensamento ancoradas na experiência do real. Cada uma traça seu plano ou monta seu crivo sobre o caos, isto é, sobre as incertezas, as indistinções, as imprevisibilidades do próprio real, cujos entes estão sempre em devir, consistindo em uma multiplicidade de fluxos, com ritmos diferentes e alterações infinitesimais. Exemplos disso são os ciclos cósmicos e as mutações genéticas. As trajetórias de cada uma dessas três formas de pensamento são traçadas como variações (no caso da filosofia), variedades (no caso da arte) e variáveis (no caso da ciência). No caso específico da ciência, essas variáveis são estabelecidas em relação a constantes, que delimitam o fenômeno pesquisado. Como nossa atenção se

concentra, neste escrito, no conceito de ciência segundo o *empirismo transcendental* deleuziano, de inspiração fortemente humeana, trataremos agora das noções construtoras do saber científico: *funções, constantes, variáveis, plano de referência e observadores parciais*.

As *funções* se estabelecem a partir do agenciamento de determinadas *constantes* – tais como tempo, energia, massa, aceleração, posição, etc. – e do mapeamento das *variáveis* do fenômeno delimitado pelo crivo das *constantes* selecionadas. Inclusive, esse crivo é que constitui o *plano de referência* por meio do qual se estabelecem as coordenadas no interior das quais o fenômeno pode ser pesquisado. Em suma, *as funções* são estabelecidas como mapeamento de um fenômeno por intermédio de um sistema de *constantes* e *variáveis* rigorosamente articuladas. Esses sistemas de coordenadas, por sua vez, traçam o *plano de referência* por meio do qual as ciências recortam seus campos fenomênicos no caos de mudanças infinitesimais que se produzem no devir do real. A esse respeito, Deleuze diz o seguinte:

[...] Uma função é uma Desacelerada. Certamente, a ciência não cessa de promover acelerações, não somente nas catálises, mas nos aceleradores de partículas, nas expansões que distanciam as galáxias. Estes fenômenos, contudo, não encontram na desaceleração primordial um instante-zero com o qual rompem, mas antes uma condição coextensiva a seu desenvolvimento integral. Desacelerar é colocar um limite no caos, sob o qual todas as velocidades passam, de modo que formam uma variável determinada como abcissa, ao mesmo tempo que o limite forma uma constante universal que não pode ultrapassar (por exemplo, um máximo de concentração). Os primeiros functivos são, pois, o limite e a variável, e a referência é uma relação entre valores da variável ou, mais profundamente, a relação da variável, como abcissa das velocidades, com o limite (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 141).

A citação acima remete, inclusive, à afirmação de Deleuze, a respeito do pensamento humeano, de que a razão é a imaginação acalmada. O pensamento precisa desacelerar para elaborar as ideias e, por conseguinte, os seres artificiais por meio dos quais os campos da pesquisa científica são construídos. Os referidos seres artificiais são agentes produzidos pela imaginação quando a experiência força o pensamento a buscar soluções para determinados problemas – por exemplo, problemas de medição, de observação, de experimentação, etc. Esses agentes são produzidos pelo artifício ou engenhosidade dos cientistas, mas acabam mostrando certa autonomia em relação a estes. Um bom exemplo disso se encontra na descoberta da penicilina, cujo caráter acidental consiste, na verdade, em um agenciamento ou articulação, no caso imprevisível, de agentes humanos e não-humanos, orgânicos e inorgânicos. Sobre os *observadores parciais*, afirma Deleuze:

[...] O papel de um observador parcial é de *perceber e experimentar*, embora essas percepções e afecções não sejam as de um homem, no sentido

correntemente admitido, mas pertençam às coisas que ele estuda. O homem não deixa de sentir o efeito dessas percepções e afecções (que matemático não experimenta plenamente o efeito de uma secção, de uma ablação, de uma adjunção), mas só recebe este efeito do observador ideal que ele mesmo instalou como um *golem* no sistema de referência (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 155).

Ainda no que concerne aos *observadores parciais* ou *científicos*, Deleuze acrescenta: “[...] Os observadores científicos, ao contrário, são **pontos de vista nas coisas mesmas**, que supõem um escalonamento de horizontes e uma sucessão de enquadramentos sobre fundo de desacelerações e de acelerações: **os afetos aí se tornam relações energéticas, e a própria percepção uma quantidade de informação**” (Ibidem, p. 157; grifos nossos). Ao dizer que os *observadores parciais* são “pontos de vista nas coisas mesmas”, Deleuze deixa claro seu realismo epistemológico, já que as relações são construídas na própria realidade e, na medida em que são construções resultantes do agenciamento de seres humanos e não-humanos, esse realismo possui um caráter construtivista.

O realismo deleuziano, além de construtivista, possui um caráter perspectivista. Ou seja, ele implica a produção de seres artificiais, como os *observadores parciais*, que possibilitam a produção do conhecimento científico a partir da instalação de pontos de vista nos próprios fenômenos pesquisados. Esse perspectivismo, por sua vez, deve-se à influência tanto de Nietzsche quanto de Leibniz na filosofia deleuziana. Sobre o perspectivismo, mais especificamente, no que diz respeito à questão do conhecimento, Nietzsche afirma: “[...] Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’ [...]” (NIETZSCHE, 2006, p. 109). Perspectivismo nietzschiano que, por sua vez, encontra um antecessor na filosofia de Leibniz, embora com significativas divergências, uma vez que Nietzsche, mas também Deleuze, se opõem ao conceito de *substância* e suas implicações epistemológicas:

E assim como uma cidade, observada de diferentes lados, parece outra ou se multiplica em perspectivas, assim também ocorre que, pela quantidade infinita de substâncias simples, parece haver outros tantos universos diferentes, os quais não são, todavia, senão perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada Mônada (LEIBNIZ, 2009, p. 35).

Quanto aos constructos ou criações, dos quais os *observadores parciais* são apenas um tipo, devem ser avaliados pelos eventos que produzem na própria realidade, incluindo seus efeitos sobre os humanos, que são alterados por suas criações científicas, mas também filosóficas e artísticas. Essas alterações, no caso das invenções científicas, são exemplificadas

por essa frase da citação de Deleuze: “os afetos aí se tornam relações energéticas, e a própria percepção uma quantidade de informação” (DELEUZE; GUATTARI, 2010b, p. 157). Ao transformar a realidade por meio de suas produções filosóficas, artísticas e científicas, o ser humano também se transforma. Em outras palavras, ao afetar a realidade, mesmo através da pesquisa científica, o ser humano é também afetado.

Considerações finais

Torna-se claro, então, que o empirismo deleuziano, compreendido como uma reinterpretação do empirismo humeano por intermédio do *empirismo integral* bergsoniano e do *empirismo radical* jamesiano, mas também por meio dos perspectivismos de Nietzsche e Leibniz, é realista, construtivista, perspectivista e pragmatista. Falta apenas acrescentar que o empirismo deleuziano é também radicalmente materialista. Materialismo que remete a dois sentidos interconectados. Concluiremos este artigo tratando da concepção deleuziana de materialismo, bem como de suas implicações sociopolíticas nos campos da ciência e da educação.

Primeiramente, o materialismo deleuziano diz respeito à sua concepção não idealista ou não generalizada de matéria, que não reduz a matéria a formas gerais ou ideais caracterizadas, por exemplo, pelas leis científicas. Pelo contrário: a matéria não é simplesmente obediente às referidas leis, mas puro devir de alterações infinitesimais, criador incessante da multiplicidade de materiais, de tal modo que são as leis que surgem como padrões traçados no caos da matéria⁴. A esse respeito, Manuel DeLanda, estudioso e comentador da filosofia deleuziana, diz o seguinte:

Whereas sedentary fields of science search for the eternal and immutable laws of nature, and treat matter as an obedient and domesticated substract that faithfully follows those laws, nomad sciences treat matter not as an inert receptacle of forms that come from outside (as in the so-called ‘hylomorphic model’) but as animated from within by its own *tendencies and capacities* (DELANDA, 2010, p. 76)⁵.

⁴ O filósofo e sociólogo Gabriel Tarde, também um pensador que exerceu uma forte influência no pensamento filosófico de Gilles Deleuze, de tal forma que é mencionado várias vezes na vasta obra deste, diz o seguinte a esse respeito: “[...] Se tudo vem da identidade e se tudo visa e dirige-se a ela, qual a origem desse rio de variedade que nos deslumbra? Estejamos certos, o fundo das coisas não é tão pobre, opaco, tão descolorido quanto se supõe. Os tipos são apenas freios, as leis são apenas diques opostos em vão ao transbordamento de diferenças revolucionárias, intestinas, nas quais se elaboram em segredo as leis e os tipos de amanhã [...]” (TARDE, 2018, p. 106).

⁵ Segundo nossa tradução: “Enquanto os campos sedentários da ciência buscam leis eternas e imutáveis da natureza, e tratam a matéria como um substrato obediente e domesticado que segue fielmente aquelas leis, as ciências nômades tratam a matéria não como um receptáculo inerte de formas que vêm de fora (como no assim

O materialismo deleuziano também se manifesta quando Deleuze trata das relações de poder no campo científico. Esse é o segundo sentido de seu materialismo, ou seja, como compreensão da materialidade das relações de poder, que produzem efeitos bastante reais no campo da ciência, por exemplo. Nesse aspecto, Deleuze se remete tanto a Foucault quanto a Marx. Deste último, Deleuze retoma sua crítica ao capitalismo, enfatizando como o poder deste se exerce por intermédio da produção da subjetividade, canalizando o pensamento, a imaginação ou o desejo – a potência libidinal ou vital que nos constitui e pela qual produzimos nossas criações filosóficas, artísticas e científicas – para a reprodução do capital. Sobre essa canalização ou maquinação do desejo pelo capitalismo, inclusive pelo fascismo, Deleuze afirma:

[...] O capitalismo foi e continua a ser uma formidável máquina desejante. Os fluxos de moeda, de meios de produção, de mão-de-obra, de novos mercados, tudo isto é desejo que corre. Basta considerar a soma de contingências que estão na origem do capitalismo para ver até que ponto foi cruzamento de desejos, e que a sua infra-estrutura, a sua própria economia, foram inseparáveis de fenômenos de desejos. E o fascismo também, é preciso dizer que ele ‘assumiu os desejos sociais’, inclusive os desejos de repressão e de morte. [...] **O capitalismo, desde seu nascimento, esteve ligado a uma repressão selvagem, teve imediatamente a sua organização de poder e o seu aparelho de Estado [...]** (DELEUZE, 2006a, p. 337; grifos nossos).

De Foucault, Deleuze retoma, ao seu modo, a materialidade do poder que se exerce sobre os corpos, através dos dispositivos ou agenciamentos entre discursos, técnicas e espaços, modelando as condutas de indivíduos e gerindo populações, mas também no que diz respeito à produção do saber. Porém, Deleuze diverge de Foucault, nesse ponto, visto que Foucault aborda o imbricamento entre saber e poder, sob a forma de *relações de poder-saber*, ao passo que Deleuze sustenta uma diferença entre *desejo* e *poder*, cujas implicações no que diz respeito ao *saber*, mais especificamente, à *ciência*, serão abordadas no próximo parágrafo. Sobre essa diferença entre *desejo* e *poder*, Deleuze diz:

[...] Je viens à ma première différence avec Michel actuellement. Si je parle avec Félix Guattari d’agencement de désir, c’est que je ne suis pas sûr que les micro-dispositifs puissent être décrits en termes de pouvoir. [...] Suivant un premier axe, on peut distinguer dans les agencements de désir les états de chose et les énonciations (ce qui serait conforme à la distinction des deux types des formations ou des multiplicités selon Michel). Suivant un autre axe, on distinguerait les territorialités ou re-territorialisations, et les mouvements de déterritorialisation qui entraînent un agencement. Les dispositifs de pouvoir surgiraient partout où s’opèrent des re-territorialisations [...]. Les dispositifs de pouvoir seraient donc une composante des agencements. Mais les agencements comporteraient aussi des pointes de déterritorialisation. Bref, ce ne serait pas les dispositifs de pouvoir qui agenceraient, ni qui seraient

chamado ‘modelo hilemórfico’), mas como animadas a partir de dentro por suas próprias tendências e capacidades”.

constituants, mais les agencements de désir [...] (DELEUZE, 2003, p. 114-115)⁶.

No que tange à canalização ou captura da potência desejante, criadora, inerente ao pensamento científico, Deleuze estabelece uma distinção entre *ciência sedentária, régia ou do Estado*, e *ciência nômade, ambulante ou itinerante*. Essa distinção foi anunciada primeiramente na última citação. O importante a destacar nessa distinção é que a *ciência itinerante* e a *ciência do Estado* se diferenciam basicamente porque esta consiste na concepção hegemônica de ciência, de lastro positivista e modelo fisicalista, muito valorizada e, por isso, bastante financiada pelo Estado e pelo capital, ao passo que a primeira é produção da potência criadora expressa pelo pensamento a partir do choque com a experiência, não sendo valorizada pelo Estado e pelo capital, sempre escapando a suas redes de captura, mesmo que temporariamente. A esse respeito, Deleuze afirma:

[...] Há sempre uma corrente graças à qual as ciências ambulantes ou itinerantes não se deixam interiorizar completamente nas ciências régias reprodutoras. E há um tipo de cientista ambulante que os cientistas de Estado não param de combater, ou de integrar, ou de aliar-se a ele sob a condição de lhe proporem um lugar menor no sistema legal da ciência e da técnica (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 43).

As redes de captura do Estado e do capital são, assim, constantemente rompidas pelo *rizoma*. Algo sempre escapa. As potências da vida, do pensamento, da imaginação sempre tecem suas *linhas de fuga*. Impossível, portanto, haver um controle total. Acima de tudo, cabe destacar que o *rizoma* se apresenta como alternativa a certa concepção do conhecimento, fortemente hierarquizada, que caracterizamos pela atual hegemonia do positivismo e sua modelização fisicalista: trata-se de certo legado do cartesianismo, melhor dizendo, de uma reinterpretação da noção cartesiana de conhecimento, que finca suas raízes no solo da modernidade e estende sua sombra até os dias atuais. Teceremos nossas próximas considerações a partir desse “cartesianismo” em sentido amplo.

René Descartes foi um grande filósofo francês, cujo pensamento é considerado por muitos como o marco inicial da filosofia moderna. Seu conceito de *cogito* exerceu uma

⁶ Segundo nossa tradução: “[...] Eu chego à minha primeira diferença com Michel atualmente. Se eu falo, com Félix Guattari, de agenciamento de desejo, é que eu não estou seguro de que os microdispositivos possam ser descritos em termos de poder. Seguindo um primeiro eixo, pode-se distinguir, nos agenciamentos de desejo, os estados de coisa e as enunciações (o que estaria conforme à distinção de dois tipos de formação ou de multiplicidades segundo Michel). Seguindo um outro eixo, distingue-se as territorializações ou reterritorializações, e os movimentos de desterritorialização que conduzem um agenciamento. Os dispositivos de poder surgiriam, em todo lugar, onde se operam as desterritorializações. Os dispositivos de poder seriam, assim, um componente dos agenciamentos. Mas, os agenciamentos comportariam também pontas de desterritorialização. Em suma, não seriam os dispositivos de poder que agenciariam nem que seriam constituintes, mas os agenciamentos de desejo [...]”.

influência fundamental não só na filosofia, mas também na cultura moderna em geral. Não temos a pretensão de abordar detalhadamente o pensamento cartesiano nas poucas páginas que restam neste artigo. Seleccionamos apenas a imagem que Descartes elaborou sobre o saber, isto é, um modelo arborescente do conhecimento, aplicável à sua época, mas cujos galhos se estendem até a contemporaneidade, como sustentamos, de certo modo, no parágrafo anterior. Eis a imagem arbórea do saber segundo as palavras do próprio Descartes:

[...] Toda Filosofia é uma árvore, cujas raízes são compostas pela Metafísica, o tronco pela Física e os ramos que saem deste tronco, formam todas as demais ciências que, por fim, se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica, e a Moral, entendendo eu por Moral a mais alta e perfeita, a que, pressupondo cabal conhecimento das demais ciências, constitui o derradeiro grau de sabedoria (DESCARTES, 2008, p. 40).

Essa concepção da metafísica cartesiana acerca do conhecimento consiste, portanto, em uma imagem arbórea na qual os diversos saberes são distribuídos a partir de um saber central tomado como caule (a física), de um saber fundamental tomado como raiz (a metafísica) e de um saber mais elevado (a moral). Trata-se de uma imagem monocentrada e hierarquizante do saber, que classifica os conhecimentos e, além disso, preestabelece o caminho a ser percorrido para sua aquisição. Hoje, essa imagem se atualiza sob a hegemonia do positivismo, mais precisamente, por meio do fisicalismo, que concebe a física como metafísica, isto é, como a ciência a mais fundamental e, portanto, como modelo a ser seguido pelas demais ciências. É precisamente contra essa noção arborescente do saber que se volta a noção deleuziana de *rizoma*. Quanto a isso, Deleuze afirma o seguinte: “[...] O devir é um movimento pelo qual a linha libera-se do ponto, e torna os pontos indiscerníveis: rizoma, o oposto da arborescência, livrar-se da arborescência [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 96)

Ao contrário da referida arborescência, o *rizoma* é um mapa em movimento das conexões múltiplas e variáveis que se podem construir entre estados de coisas e, inclusive, entre os diversos saberes. Aliás, Deleuze sustenta que, apesar de filosofia, arte e ciência construírem seus próprios planos, elas são transversais umas relação às outras, ou seja, elas se atravessam ou entrecruzam, fecundando-se mutuamente. Isso tem implicações relevantes no campo da educação, visto que essa dinâmica rizomática desafia os parâmetros estabelecidos por grades curriculares enrijecidas e centralizadoras, que impõem o que é possível ser realizado na prática de ensino. Além disso, o *rizoma* produz múltiplas conexões não só entre as disciplinas de um mesmo nível de escolaridade, mas, num sentido mais amplo, entre diversas áreas do saber. Trata-se de uma reconfiguração epistemológica que virtualiza criativamente as relações entre os múltiplos saberes e suas várias disciplinas, produzindo conexões transversais tanto entre

estas quanto entre aqueles, transgredindo suas fronteiras e, desse modo, impedindo suas compartimentações. Essas conexões transversais entre saberes e disciplinas são indispensáveis para a invenção de uma relação mais aberta com a multiplicidade inerente à realidade e, além disso, suscita inegavelmente a produção de novos conhecimentos.

Referências bibliográficas

BACHELARD, Gaston. *A filosofia do não: filosofia do novo espírito científico*. 6. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2009.

_____. *A psicanálise do fogo*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012. (Tópicos).

_____. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

DELANDA, Manuel. *Deleuze: History and Science*. New York; Dreden: Atropos Press, 2010.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

_____. *Cartas e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Les Édition De Minuit, 2003.

_____. *Diferença e repetição*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. v. 1.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012b. v. 4.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012c. v. 5.

_____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010a.

_____. *O que é a filosofia?* 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010b.

DESCARTES, René. *Princípios de filosofia*. São Paulo: Hemus, 2008.

GALLO, Silvio. *Deleuze & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2009.

JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

_____. *William James, a construção da experiência*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia e outros textos*. São Paulo: Hedra, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.