

# A FILOSOFIA EM DISCURSO INDIRETO LIVRE<sup>1</sup>

## PHILOSOPHY IN FREE INDIRECT SPEECH

Christian F. R. Guimarães Vinci<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo em questão procurará pensar o tratamento dado por Gilles Deleuze ao Discurso Indireto Livre [DIL] ao longo de sua obra, escrita ou não em parceria com Félix Guattari. Compreendido como uma estratégia discursiva, partimos da hipótese que o DIL possui um papel singular do exercício filosófico de Deleuze em relação à História da Filosofia.; permitindo-lhe escapar da função repressora que essa exerceria sobre o pensamento. Por permitir uma despersonalização do próprio filosofar, ademais, o DIL possibilitaria transmutar a filosofia em atividade criativa e não reflexiva. Em tempos em que Deleuze é cada vez mais lido e comentado, no qual trabalhos de cunho exegético – ou de cunho experimental – surgem em profusão nas áreas de saber as mais diversas, recuperar o uso estratégico do discurso indireto livre por parte do filósofo francês talvez se demonstre uma tarefa profícua.

**Palavras-chave:** Gilles Deleuze. Discurso Indireto Livre. História da Filosofia.

**Abstract:** This article aims to think the treatment given by Gilles Deleuze to the Indirect Free Speech [DIL] in his work, written or not in partnership with Félix Guattari. Understood as a discursive strategy, our hypothesis is that DIL has an important role in deleuze's deal with the so-called History of Philosophy; allowing him to escape the repressive function that this would exercise on the thought. By permitting a despersonalification of philosophy itself, in addition, DIL would make possible transmuted the philosophy in a creative activity rather than a non-reflexive activity. In a time when Deleuze is increasingly read and commented, in which works of an exegetical nature - or of an experimental nature - appear in profusion in the most diverse areas of knowledge, recover this strategic use of free indirect discourse by part of the french philosopher may be a profitable task.

**Keywords:** Gilles Deleuze. Indirect Free Speech. History of Philosophy.

### Introdução

Costumeiramente, seja nos grandes manuais de filosofia ou mesmo em uma sala de aula, estudamos um filósofo levando em consideração os conceitos criados por este. René Descartes, desse modo, frequentemente nos é apresentado por meio de sua noção de *cogito*; Leibniz, por conta de suas mônadas; Espinosa, levando em consideração o seu *conatus*; e assim sucessivamente. Amiúde muitos desses conceitos acabam sendo adjetivados, como por exemplo quando a expressão *cartesiano* vem se somar à noção de *cogito*. Essa maneira de estudar um filósofo traz consequências imediatas para a

---

<sup>1</sup> Versão expandida e modificada de trabalho apresentado no III Encontro do GT Deleuze. Pesquisa desenvolvida com o apoio da FAPESP.

<sup>2</sup> Doutorando da FE-USP. Bolsista FAPESP. christian.vinci@usp.br

disciplina que costumamos denominar de História da Filosofia. Esta, nesse diapasão mais tradicional, não passaria da apresentação de uma sucessão de filósofos e seus conceitos: quem dialogava com quem, por meio de quais noções, e em quais épocas. Nessa concepção – antiquada, diga-se de passagem –, a Filosofia resta como uma atividade na qual, cada filósofo, reflete sobre questões postas por seus antecessores ou seus contemporâneos e dialoga com o mesmo em busca de melhores soluções e/ou respostas. Um longo diálogo, incapaz de chegar a termo.

Gilles Deleuze, filósofo para quem a História da Filosofia em moldes como o supracitado exerce uma “função repressora evidente” (DELEUZE, 2007, p. 14)<sup>3</sup>, radicalizou sua concepção acerca da criação conceitual. Ao lado de Félix Guattari, Deleuze chegou a defender que os conceitos são criados antes por heterônimos, os ditos personagens conceituais, do que por pessoas reais propriamente.

O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. Os personagens conceituais são os “heterônimos” do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares. O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste. (...) O dêictico filosófico é um ato de fala em terceira pessoa, em que é sempre um personagem conceitual que diz Eu: eu penso enquanto Idiota, eu quero enquanto Zarathustra, eu danço enquanto Dioniso, eu aspiro enquanto Amante. Mesmo a duração bergsoniana precisa de um corredor. Na enunciação filosófica, não se faz algo dizendo-o, mas faz-se o movimento pensando-o, por intermédio de um personagem conceitual. Assim, os personagens conceituais são os verdadeiros agentes de enunciação. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 86-87)

Há, em Deleuze e Guattari, uma despersonalização da criação filosófica, na qual os conceitos são criados não por aqueles que costumeiramente assinam os seus tratados, Descartes por exemplo, e sim pelas personagens conceituais que os habitam. Não há um Eu, sujeito do enunciado, mas um Ele, ou alguém que fala em mim. Para Deleuze (2007, p. 15), só falamos e/ou pensamos ao abandonarmos todo e qualquer nome

---

<sup>3</sup> De acordo com o filósofo francês: “Sou de uma geração, uma das últimas gerações que foram mais ou menos assassinadas com a história da filosofia. A história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente, é o Édipo propriamente filosófico. (...) Na minha geração muitos não escaparam disso, outros sim, inventando seus próprios métodos e novas regras, um novo tom” (DELEUZE, 2007, p. 14). Retornaremos essa questão adiante.

próprio, toda e qualquer forma do Eu, e, por esse motivo, só falamos: “do fundo daquilo que não sabemos, do fundo de nosso próprio subdesenvolvimento”.

A filosofia, nessa chave, não se exerceria como um *discurso direto*, no qual um filósofo sucede a outro e um conceito responde ao precedente, mas em um confuso e caótico *discurso indireto livre*. Neste discurso, no qual vigoraria uma indistinção entre quem fala e aquele do qual falamos, os conceitos tornar-se-iam uma espécie de criação coletiva, deixando de ser obra de uma consciência que reflete sobre o seu próprio tempo para se transmutar no resultado de algo mais complexo.

A História da Filosofia, nesse diapasão, precisaria se reinventar, passando a buscar explicitar a ausência presentificada naquilo um filósofo disse ou fez: os personagens conceituais que o habitam, os problemas inventados e assim por diante. Desse modo, pontua Deleuze (2007):

Os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelos menos não completamente, a quais problemas esses conceitos respondem. (...) A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que ele diz. (DELEUZE, 2007, p. 169-170)

Estamos diante de uma outra concepção, tanto de Filosofia como de História da Filosofia. Nossa hipótese seria a de que Deleuze e Deleuze-Guattari, em sua busca por despersonalizar o exercício filosófico, acabaram concebendo essa atividade como uma espécie de *discurso indireto livre*. Ao compreenderem a Filosofia sob os auspícios desse estilo enunciativo, tornar-se-ia possível criar novas e potentes formas de se lidar com a História da Filosofia bem como erigir um outro modo de filosofar, criativo e não mais reflexivo. Endereçamento levado à cabo pelos autores em obras diversas, escritas ou não conjuntamente. O *discurso indireto livre*, acreditamos, transmutou-se em uma estratégia no interior do pensamento deleuziano e deleuzo-guattariano. Estratégia esta que, aliada a uma certa concepção de que a filosofia é uma criação (Deleuze; Guattari, 1992), possibilitaram aos autores, mormente Deleuze, reinventar essa atividade e os modos como a estudamos. Esse artigo procurará discorrer sobre essa hipótese supramencionada e pensar algumas de suas muitas implicações.

### **O discurso indireto livre como estratégia**

Conhecemos a importância dada por Gilles Deleuze ao jogo chinês conhecido como *go*, no qual, em linhas gerais, ganha aquele que conquistar mais territórios e construir assim um maior número de “espaços de liberdade” – conforme terminologia do próprio jogo – para que as suas peças possam se movimentar livremente pelo tabuleiro ou “respirar”. Em *Mil Platôs*, no platô intitulado *1227 – Tratado de nomadologia; a máquina de guerra*, o filósofo francês, em parceria com o psicanalista Félix Guattari, traça um contraponto entre o *go* e o xadrez. Dizem os autores (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 13-14):

As peças do xadrez são codificadas, têm uma natureza interior ou propriedades intrínsecas, de onde decorrem seus movimentos, suas posições, seus afrontamentos. Elas são qualificadas, o cavaleiro é sempre um cavaleiro, o infante um infante, o fuzileiro um fuzileiro. Cada uma é como um sujeito de enunciado, dotado de um poder relativo; e esses poderes relativos combinam-se num sujeito de enunciação, o próprio jogador de xadrez ou a forma de interioridade do jogo. Os peões do *go*, ao contrário, são grãos, pastilhas, simples unidades aritméticas, cuja única função é anônima, coletiva ou de terceira pessoa: “Ele” avança, pode ser um homem, uma mulher, uma pulga ou um elefante. Os peões do *go* são os elementos de um agenciamento maquínico não subjetivado, sem propriedades intrínsecas, porém apenas de situação. (...) Sozinho, um peão de *go* pode aniquilar sincronicamente toda uma constelação, enquanto uma peça de xadrez não pode (ou só pode fazê-lo diacronicamente). O xadrez é efetivamente uma guerra, porém uma guerra institucionalizada, regrada, codificada, com um frente, uma retaguarda, batalhas. O próprio do *go*, ao contrário, é uma guerra sem linha de combate, sem afrontamento e retaguarda, no limite sem batalha: pura estratégia, enquanto o xadrez é uma semiologia.

No xadrez, por conseguinte, haveria um certo número de regras e protocolos a serem respeitados. As peças seriam qualificadas de largada e cada movimento realizado deveria respeitar certas normas interiorizadas, como, por exemplo, ao cavalo só lhe seria permitido andar em L, ao bispo, apenas na diagonal e assim por diante. A mudança desses códigos implicaria numa mudança do próprio jogo, que deixaria de ser xadrez para se tornar uma outra coisa. O *go*, em contrapartida, opera de um modo totalmente distinto.

As peças do jogo chinês, essas “simples unidades aritméticas”, não são determinadas aprioristicamente, não possuem qualquer qualidade que lhes seja inata. São grãos ou pastilhas, nos dizeres de Deleuze e Guattari, cuja única função é anônima

ou coletiva. Diferentemente do xadrez, um peão de go pode movimentar-se livremente – ou “respirar” – pelo tabuleiro, desde que possua “espaços de liberdade” para tanto. Uma outra diferença fundamental, também notada por Deleuze e Guattari, qual seja: enquanto no jogo chinês uma peça só pode ser retirada do tabuleiro ao perder todo e qualquer espaço para movimentação, quando os espaços adjacentes ao peão restam ocupados por peças adversárias; no xadrez, as peças saem de cena apenas ao perderem uma batalha, quando sacrificadas na linha de frente para salvaguardar a estratégia ou quando diretamente atacadas pelo adversário. São concepções muito distintas de guerra, o xadrez seria uma espécie de guerra institucionalizada, nos dizeres de Deleuze e Guattari, enquanto o go, uma espécie de guerrilha ou uma guerra sem linha de combate. Por esse motivo, o go seria pura estratégia, arrematam os autores, enquanto o xadrez seria uma semiologia.

É curioso constatar como, ao longo dessa comparação, Deleuze e Guattari cotejam esses diferentes jogos com formas distintas de enunciação. Enquanto no xadrez, nos dizeres dos autores, predominaria um maior personalismo, no go vigoraria uma forma anônima. Por possuírem uma plena liberdade de movimento e nenhuma limitação estabelecida aprioristicamente, uma peça de go, dependendo do modo como se movimenta, ora se confundiria com um elefante ora com uma pulga – conforme as comparações fornecidas pelos autores de *Mil Platôs*. Para um jogador de xadrez, um peão jamais poderia ser confundido com um bispo ou uma torre, seja por conta de sua posição no tabuleiro ou pelos modos como se movimenta ao longo da partida.

O xadrez, caso levemos essa comparação deleuze-guattariana com formas de enunciação ao limite, operaria por meio de uma espécie de *discurso direto*. O cavalo, aquele que anda em L, afirmaria a sua identidade conforme sua movimentação pelo tabuleiro – o mesmo poderia ser dito das demais peças. Não seria possível, para uma peça de xadrez, intercambiar de posição com uma outra – um bispo trocar de lugar com uma torre, por exemplo. Cada peça possuiria uma espécie de Eu, um sujeito de enunciação, que as impediria de assumirem uma outra posição no decorrer do jogo. O go, por sua vez, estaria mais próximo de uma espécie de *discurso indireto livre*, ou seja, vigoraria em seu interior uma valorização da estratégia em detrimento dos termos – ou das peças – que comporta. Os peões não possuem um Eu que os definiriam, são anônimos e anômalos, e, por esse motivo, assemelham-se a tribos de nômades que se movimentam pelo tabuleiro de um modo caótico. A movimentação dos grãos de go jamais responde a um objetivo previamente estabelecido, tal qual “derrubar o rei”, mas

aos problemas postos pelo próprio território, ou, no caso, esparramados pelo tabuleiro. Por esse motivo o go é pura e unicamente estratégia, não há nada que transcenda o jogo, pois interessa apenas os movimentos possíveis para se conquistar mais “espaços de liberdade” – por vezes o movimento de uma pulga, outras, de um elefante. Não importa vencer o adversário, não importa sacrificar algumas peças em prol de um bem maior etc., importa vivenciar o jogo em sua plenitude, em sua imanência, e estrategizar de acordo com o terreno – sempre mutante – com o qual deparamos.

Estamos diante de uma outra concepção de estratégia, que não respeita regras ou códigos, apenas leva em consideração a imanência da partida ou o agenciamento<sup>4</sup>. Ora, não podemos negar que essa visão do go se aproxima sobremaneira da definição deleuze-guattariana de *discurso indireto livre*, qual seja:

Não há contornos distintivos nítidos, não há, antes de tudo, inserção de enunciados diferentemente individuados, nem encaixes de sujeitos de enunciação diversos, mas um agenciamento coletivo que irá determinar como sua consequência os processos relativos de subjetivação, as atribuições de individualidade e suas distribuições moventes no discurso. Não é a distinção dos sujeitos que explica o discurso indireto; é o agenciamento. (...) (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 18)

O espaço do *discurso indireto livre* está para o go, assim como o do *discurso direto* para o xadrez, pois. O interessante em resgatarmos essa comparação reside no fato de que, de posse dela, podemos pensar o *discurso indireto livre* como uma grande estratégia discursiva, na qual os primados da individualidade e da subjetividade seriam postos fora do tabuleiro, assim como toda e qualquer transcendência. Esse uso estratégico conferiria ao *discurso indireto livre* uma função outra, que não meramente aquela estilística; preocupada em imiscuir numa única fala, palavras e frases de outrem. Doravante, o *discurso indireto livre* seria o responsável pela construção de “espaços de

---

<sup>4</sup> Os agenciamentos, para Deleuze e Deleuze-Guattari, são uma forma de se escapar dos binarismos. Deleuze, em entrevista à Claire Parnet, assim argumenta: “só se sai efetivamente dos dualismos deslocando-os como se de um fardo se tratasse, e quando se encontra entre os termos, quer sejam dois ou mais, um desfiladeiro estreito como uma margem ou uma fronteira que vai fazer do conjunto uma multiplicidade, independentemente do número de partes. Aquilo que a chamamos agenciamento é precisamente uma multiplicidade. Ora, qualquer agenciamento tem de comportar linhas de segmentaridade dura e binária, assim como linhas moleculares, ou linhas de margem, de fuga ou de declive. Os dispositivos de poder não nos parecem propriamente constitutivos dos agenciamentos, mas fazem parte deles numa dimensão em que qualquer agenciamento pode oscilar ou enrolar-se sobre si mesmo. Porém, na medida em que os dualismos pertencem a esta dimensão, uma outra dimensão de agenciamento não forma dualismo com ela” (Deleuze; Parnet, 2004, p. 160). O conceito receberá, em *Mil Platôs*, outras definições e dimensões, mas elegemos esta como aquela mais rica, por permitir-nos ver o caráter estratégico envolvido nesse termo.

liberdade” nos quais o pensamento poderia se movimentar – ou “respirar” – sem qualquer restrição previamente estabelecida, sem qualquer tábua de valores, juízos ou manuais. Uma espécie de peão de go, pois. A questão que ora nos interessa é pensar qual a importância dessa peça no pensamento de Gilles Deleuze, mormente em sua relação com a História da Filosofia.

### **A história da filosofia como discurso indireto livre**

Deleuze, em parceria ou não com Guattari, sempre demonstrou interesse pelo *discurso indireto livre*, ao menos tematicamente. Em seus livros dedicados ao cinema, por exemplo, o filósofo aponta como esse estilo gramatical recebeu tratamento e funcionou nos filmes de Passolini e de Godard. Apresentado então como uma espécie de “dimensão original” da narração, que não implica uma mera miscelânea de *discurso direto e discurso indireto* – e, portanto, não sendo definido como apenas um recurso estilístico –, o *discurso indireto livre* teria possibilitado ao cinema moderno estabelecer novas relações com o pensamento. Diz-nos Deleuze (2008, p. 226)

De tal modo que as personagens, as classes, os gêneros formam o discurso indireto livre deles (o que vêem, o que sabem ou não). Ou melhor, as personagens se expressam livremente no discurso-visão do autor, e o autor, indiretamente, no das personagens. Em suma, é a reflexão nos gêneros, anônimos ou personificados, que constitui o romance, seu “plurilinguismo”, seu discurso e visão. Godard dá ao cinema as potências próprias do romance. Ele se dá tipos reflexivos como se fossem, estes, intercessores dos quais Eu é sempre outro. É uma linha quebrada, uma linha em ziguezague, que reúne o autor, suas personagens e o mundo, e passa entre eles. O cinema moderno desenvolve assim, de três pontos de vista, novas relações com o pensamento: a supressão de um todo ou de uma totalização das imagens, em favor de um fora que se insere entre elas; a supressão do monólogo interior como todo do filme, em favor de um discurso e de uma visão indiretas livres; a supressão da unidade do homem e do mundo, em favor de uma ruptura que nada mais nos deixa que uma crença neste mundo.

Em seu livro dedicado a Michel Foucault, essa temática reaparecerá e, para Deleuze (2006), será de suma importância para compreendermos o que está em jogo no conceito de enunciado tal qual elaborado pelo autor de *As Palavras e as Coisas*. Em inúmeras outras ocasiões, sempre de maneira incidental, Deleuze retornará a essa forma de enunciação, sem jamais deixar de apontar os modos como ela possibilita a um

pensador livrar-se de certas amarras – regras, códigos, axiomas e assim por diante – que o impediriam de pensar. A temática do *discurso indireto livre*, portanto, é uma peça estratégica – de go – que constantemente surge nos escritos deleuzianos e que, gostaríamos de crer, não se manifestou apenas como uma temática incidental em suas obras, mas assumiu um importante papel, ou uma função, em sua lida com a História da Filosofia. Vejamos por qual razão.

Sabemos o quão conflituosa foi a relação do autor de *Nietzsche e a filosofia* com a dita História da Filosofia. Certa feita, apresentada como portadora de uma “função repressora evidente”, a História da Filosofia foi-nos apresentada como uma espécie de Édipo (DELEUZE, 2007, p. 14), ou um universal repressor, e posteriormente, em livro escrito em parceria com Claire Parnet, Deleuze comentou o seguinte acerca dessa terrível função coibidora:

A história da filosofia sempre foi o agente de poder na filosofia, e mesmo no pensamento. Ela desempenhou o papel de repressor: como você quer pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger, e o livro de fulano ou sicrano sobre eles? Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento, mas que também faz com que aqueles que ficam fora se ajustem ainda mais a essa especialidade da qual zombam. Uma imagem do pensamento, chamada filosofia, constituiu-se historicamente e impede perfeitamente as pessoas de pensarem. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 11)

Responsável por nos impedir de pensar, ao menos nos termos como Deleuze concebe o pensamento, e por estabelecer uma imagem de pensamento coercitiva, a História da Filosofia poderia ser vista como a grande vilã. O rei contra o qual valia jogar uma partida de xadrez, na tentativa de dar-lhe um xeque-mate. Contudo, como bom jogador de go, a relação de Deleuze com a História da Filosofia é estratégica. O filósofo francês jamais deixou de escrever sobre outros tantos filósofos e tampouco deixou de traçar elogios a esse adversário. Na entrevista póstuma intitulada *Abecedário*, por exemplo, o filósofo demonstra-se mais comedido e chega a defender, ainda que de uma maneira muito nuançada, a História da Filosofia:

Só se pode entender o que é a filosofia, a que ponto ela não é uma coisa abstrata, da mesma forma que um quadro ou uma obra musical não são absolutamente abstratos, só através da história da Filosofia, com a condição de concebê-la corretamente. Afinal, o que é... Há uma coisa que me parece certa: um filósofo não é uma pessoa que contempla e também não é alguém que reflete. Um filósofo é alguém

que cria. Só que ele cria um tipo de coisa muito especial, ele cria conceitos. Os conceitos não nascem prontos, não andam pelo céu, não são estrelas, não são contemplados. É preciso criá-los, fabricá-los. Haveria mil perguntas só neste ponto. Estamos perdidos, pois são tantas questões. Para que serve? Por que criar conceitos? O que é um conceito? Mas vamos deixar isso para lá por enquanto. Por exemplo, se eu criar um livro sobre Platão. As pessoas sabem que Platão criou um conceito que não existia antes dele e que é geralmente traduzido como a “Ideia”. Ideia com um I maiúsculo. E o que Platão chama de Ideia é bem diferente do que outro filósofo chama de Ideia. É um conceito platônico, tanto que se alguém emprega a palavra Ideia em um sentido parecido, responderão: “É um filósofo platônico”. Mas concretamente o que é? Não se deve perguntar de outra forma, ou é melhor não fazer Filosofia. Tem de se perguntar como se se tratasse de um cachorro! O que é uma Ideia? Eu posso definir um cachorro. E uma Ideia para Platão? Neste momento, já estou fazendo história da Filosofia. (DELEUZE, 1996)

Nesse momento, como raramente vemos em suas obras, Deleuze enuncia tanto a existência de uma boa História da Filosofia, aquela que se assemelharia a uma arte do retrato, buscando restaurar os problemas com os quais um filósofo deparou e a novidade dos conceitos por ele inventados frente a estes mesmos problemas, quanto enuncia a existência de uma má História da Filosofia, compreendida como aquela que “enfileira os conceitos como se fossem óbvios, como se não fossem criados, e [na qual] há uma ignorância total dos problemas”. Independentemente de defendê-la ou detratá-la, Deleuze sempre buscou escapar da função repressora que a História da Filosofia exerceu sobre o pensamento filosófico. A sua estratégia mais conhecida e comentada era aquela da enrabada, ou o “fazer um filho pelas costas de um autor”, qual seja:

Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia falar. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. (DELEUZE, 2007, p. 14)

Essa maneira de se safar coloca levanta questões para os leitores de Deleuze, sobretudo de ordem metodológica. De que maneira ocorriam essas imaculadas concepções? Com quais autores? E o quanto esses filhos eram ou não monstruosos? Muito se discutiu acerca disso, e ainda hoje muito se discute, e não queremos enveredar

por essa espinhosa seara. Contudo, gostaríamos de trabalhar com a hipótese de que, para Deleuze, o *discurso indireto livre* foi uma estratégia valiosa para a realização dessas suas enrabadas. Não há, a nossa ver, nenhuma grande novidade nessa afirmação. Contudo, assim colocada, ela reconfigura o modo estratégico como Deleuze tratava os autores com os quais lidava e, no limite, a relação estabelecida por ele com a filosofia. Como exercício criativo e, em certa medida, impessoal – visto que ela não surge como produto de um Eu –, a filosofia só poderia ocorrer como *discurso indireto livre*. Mas qual o real significado dessa assertiva?

Conforme notam muitos comentadores, o grande interesse de Deleuze era insinuar, em meio as suas leituras de autores considerados malditos ou não, pontos aberrantes. Deleuze, sem sombra de dúvida, fazia falar um ou outro autor, mas produzindo deslizos e quebras, como o próprio nos diz em sua famosa *Carta à um crítico severo*. Nesse sentido, poderíamos dizer que, no tabuleiro deleuziano, as peças não se movimentam conforme uma identidade previamente estabelecida: o Espinosa deleuziano não responde a um problema da maneira tal qual Espinosa o responderia, o mesmo valendo para Nietzsche, Bergson, Hume, Kant, Leibniz e tantos outros autores. Como peões em um grande jogo de go, esses autores não são convocados na posição de sujeitos, portadores de um Eu primordial, dos quais derivariam os seus enunciados, mas são chamados estrategicamente a partir de posições novas. Deleuze, em linhas gerais, fornece novas coordenadas, ou novos problemas, ao pensamento dos autores com os quais lida. Podemos, com um certo esforço, reconstruir o que é próprio do pensamento de Espinosa em Deleuze e o que é pura invenção ou criação, por exemplo. Mas o preço pago por tamanho esforço é deixar de atentar para os deslocamentos produzidos, para o tabuleiro armado por Deleuze. A grande questão, nesse exercício deleuziano, é sempre transmutar o “Ele diz” característico do *discurso direto* em um “Diz-se que”.

Autor e personagem se confundem, ao ponto de não interessar mais quem fala, mas sim de onde se fala. A compreensão do problema enunciado nos escritos deleuzianos, e as estratégias que o mesmo demandou para que fosse armado, são mais importantes do que aquilo que é dito e o modo como é dito por um ou outro filósofo resgatado por Deleuze. No go, lembremos, a estratégia atende sempre a necessidades contingenciais, a imanência do jogo demanda um ou outro movimento e a peça que se move não tem importância, apenas o jogo importa. Nesse sentido, tomar a leitura deleuziana como uma leitura em *discurso indireto livre* pode nos fazer sair daquelas longas discussões, corriqueiras entre os comentadores de Deleuze, sobre a parte que

cabe a cada autor analisado por Deleuze e o quanto dele está presente nessas leituras, sobre se Espinosa é mais ou menos importante para Deleuze do que Nietzsche ou Bergson, e outras tantas contendas. A criação e a gestão dos problemas, os modos como Deleuze joga o seu go filosófico, tornar-se-ia mais relevante do que as peças presentes no tabuleiro.

Os movimentos deleuzianos, nesse sentido, atendem àquela necessidade de conquistarmos uma “verdadeira liberdade”, conforme os dizeres do autor de *Bergsonismo*, aquela na qual deixamos de responder aos problemas colocados – a necessidade de dar um xeque-mate – e passamos a construir os nossos próprios problemas, a nossa estratégia. Deleuze sempre atentou para essa necessidade, e em *Cinema: imagem-tempo*, o filósofo arrematou:

O que caracteriza o problema é que ele é inseparável de uma escolha. Em matemática, cortar uma linha reta em duas partes iguais é um problema, pois é possível cortá-la em partes desiguais; colocar um triângulo equilátero num círculo é um problema, enquanto colocar um ângulo reto, num semi-círculo é um teorema, porque qualquer ângulo no semi-círculo é reto. Ora, quando o problema tem por objeto determinações existenciais e não coisas matemáticas, bem se vê que a escolha se identifica cada vez mais com o pensamento vivo, com uma decisão insondável. A escolha não recai mais sobre este ou aquele termo, mas sobre o modo de existência daquele que escolhe. (DELEUZE, 2008, p. 213)

Deleuze, a nosso ver, joga contra as velhas regras e condutas internalizadas, contra aquele personalismo que cria o terrível hábito de dizer Eu – algo bem representado pelo jogo de xadrez. Jogo no qual alguns são sacrificados em prol de um pretense bem maior que, grosso modo, não possui qualquer interesse real para as peças envolvidas, pois o rei não é um problema que os aflige de fato. A regra que lhes movimenta, que impõe de cima um manual de conduta, esta sim assume o papel de inimigo a ser neutralizado. Esta regra, por sinal, é a mesma que definiu para alguns o papel de rei e para outros, a grande maioria, o de peões. Com o go, temos um outro cenário. Não há transcendência, não há hierarquias, regras de conduta ou coisa que o valha, há um cenário nômade no qual vislumbramos a possibilidade de construir “espaços de liberdade” para o pensamento. Espaços no qual o Eu cede lugar para um impessoal, impessoal este capaz de permitir ao pensamento operar em *discurso indireto livre* ou, em termos do próprio jogo de go, “respirar”. Se é nesse espaço que Deleuze busca se instalar, não importa que seja ele quem pense ou outro – Espinosa, Nietzsche e

assim por diante –, importa o ar livre e limpo que esse espaço nos permite vislumbrar a partir das problematizações trazidas em seu bojo.

### **Considerações finais**

Uma filosofia em *discurso indireto livre*, portanto, não é apenas aquela que toma a História da Filosofia ora como uma adversária ora como uma aliada, ou aquela que acaba com as distinções entre quem fala e sobre o que fala em prol do agenciamento coletivo, ou, ainda, aquela que busca criar os próprios problemas e os próprios conceitos. Uma filosofia em *discurso indireto livre* é apenas mais um peão num grande tabuleiro de go, ao lado da arte e da ciência, buscando estabelecer novas relações com o pensamento, com o que significa pensar.

Tomar a filosofia sob a égide do *discurso indireto livre*, por fim, possibilita-nos ultrapassar algumas discussões de caráter mais exegético sobre a filosofia de Deleuze, bem como evitar discussões inócuas, em prol daquilo que poderíamos denominar de experimentações de pensamento. Experimentações que, como bem gostam de nos lembrar Deleuze e Guattari, exigem prudência, ou, em outros termos, exigem que não nos satisfaçamos com o pensado do pensamento, que não nos conformemos com aquilo que nos é dado – seja por Deleuze, Espinosa ou por nós mesmo – e continuemos em nossa busca por maiores “espaços de liberdade”. Em tempos em que Deleuze é cada vez mais lido e comentado, no qual trabalhos de cunho exegético – ou de cunho experimental – surgem em profusão nas áreas de saber as mais diversas, recuperar o uso estratégico do *discurso indireto livre* por parte do filósofo francês talvez se demonstre interessante, sobretudo por permitir lembrar dessa função outra da filosofia.

### **Referências**

- DELEUZE, G. *Abecedário*. Paris: Editions Montparnasse, 1996. 3 DVDs.  
\_\_\_\_\_. *Cinema 2: a imagem-tempo*. Tradução de Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2008.  
\_\_\_\_\_. *Conversações: 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2007  
\_\_\_\_\_. *Foucault*. Tradução Cláudia Sant’Anna. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995.  
\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2008.  
\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *O que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.  
DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

*Recebido em: 22/11/2017*

*Aprovado em: 16/08/2018*