

*O filósofo como médico da civilização e o materialismo do sábio*  
THE PHILOSOPHER AS CIVILIZATION'S DOCTOR AND THE SAGE'S MATERIALISM  
Flávio Luiz de Castro Freitas\*

RESUMO

O presente artigo pretende investigar o seguinte problema: que tipo de aproximação podemos identificar, nas atualizações realizadas pela interpretação de Gilles Deleuze, entre o projeto nietzschiano do filósofo como médico da civilização e o método rousseauiano do materialismo do sábio? Para desenvolver essa pergunta, postulamos como hipótese interpretativa que, para Deleuze, o projeto do filósofo como médico da civilização e o método do materialismo do sábio estão vinculados pelo tema do tempo e pela operação da dessexualização. Para desenvolver essa hipótese, iremos apresentar o projeto do filósofo como médico da civilização tal qual ele é exposto por Nietzsche no texto intitulado *O livro do filósofo*, estabelecendo contrapontos e relações com *Ecce homo*. Em seguida, caracterizaremos a reivindicação deleuzeana desse projeto. No passo seguinte, trataremos do materialismo do sábio em Rousseau e da interpretação de Deleuze a respeito do mesmo. Por fim, tentaremos mostrar como o projeto nietzschiano e o método de Rousseau estão relacionados no pensamento de Gilles Deleuze.

PALAVRAS-CHAVE: Deleuze, Nietzsche, Rousseau, Médico, Materialismo

ABSTRACT

The present article intends to investigate the following problem: what kind of approximation can we identify, in the updates made by Gilles Deleuze's interpretation, between the philosopher's Nietzschean project the philosopher as the civilization's doctor and the Rousseauan method of the sage's materialism? In order to develop this question, we propose as an interpretative hypothesis that, for Deleuze, the philosopher as civilization's doctor and the method of the sage's materialism are bound by the theme of time and the operation of desexualization. To develop this hypothesis, we will present the philosopher's project as a physician of civilization as he is exposed by Nietzsche in the text entitled *The book of the philosopher*, establishing counterpoints and relations with *Ecce homo*. Next, we will characterize the deleuzeana claim of this project. In the next step, we shall deal with the materialism of the sage in Rousseau and Deleuze's interpretation of it. Finally, we will try to show how the Nietzschean project and the Rousseau method are related in the thought of Gilles Deleuze.

KEYWORDS: Deleuze, Nietzsche, Rousseau, Doctor, Materialism

---

\* Professor da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, São Luís, Maranhão, Brasil; f\_lcf@hotmail.com/fldcf@gmail.com .

## **Introdução**

O presente artigo decorre dos primeiros resultados acerca do projeto de pesquisa em andamento a respeito do tema do “filósofo como médico da civilização”. Sendo assim, pretende-se investigar o seguinte problema: que tipo de aproximação pode-se identificar, nas atualizações realizadas pela interpretação de Gilles Deleuze, entre o projeto nietzschiano do filósofo como médico da civilização e o método rousseauiano do materialismo do sábio?

Para desenvolver essa pergunta, postulamos como hipótese interpretativa que, para Deleuze, o projeto do filósofo como médico da civilização e o método do materialismo do sábio estão vinculados pelo tema do tempo e pela operação da dessexualização.

Para desenvolver essa hipótese, iremos apresentar o projeto do filósofo como médico da civilização tal qual ele é exposto por Nietzsche no texto intitulado *O livro do filósofo*, estabelecendo contrapontos e relações com *Ecce homo*. Em seguida, caracterizaremos a reivindicação deleuzeana desse projeto. No passo seguinte, trataremos do materialismo do sábio em Rousseau e da interpretação de Deleuze a respeito do mesmo. Por fim, tentaremos mostrar como o projeto nietzschiano e o método de Rousseau estão relacionados no pensamento de Gilles Deleuze.

## 1 - O projeto do filósofo como médico da civilização

O projeto do filósofo como médico da civilização é apresentado por Nietzsche no trabalho intitulado *O livro do filósofo*. Esse trabalho de Nietzsche é composto por um conjunto de fragmentos que foram escritos entre 1872 e 1875, cuja publicação ocorreu de maneira póstuma.

A composição estrutural e estilística de *O livro do filósofo* é *heterogênea*, em que podemos encontrar uma primazia do formato aforístico, atravessada pelo modelo prosaico e pelo esquematismo dos tópicos componentes de projetos a serem realizados. Além disso, Nietzsche retoma esse projeto, de maneira autobiográfica, em *Ecce Homo*, o qual também é publicado postumamente em 1908.

Acerca dessa composição heterogênea da estrutura e do estilo do texto de Nietzsche, é oportuno nos remetermos à hipótese interpretativa apresentada por Gilles Deleuze num trabalho intitulado de *O pensamento nômade*, o qual faz parte da série de trabalhos que o filósofo francês escreveu a respeito do pensamento de Nietzsche.

Assim, supomos que o problema apresentado por Gilles Deleuze no texto intitulado *O pensamento nômade* consista no seguinte: em que medida é possível atualizar a filosofia de Nietzsche? Para desenvolver essa pergunta, Deleuze propõe uma condição e uma advertência, antes de apresentar sua hipótese de trabalho. A condição preconiza que a questão acerca da atualidade de Nietzsche deva ser dirigida aos jovens que estão descobrindo e lendo esse autor; seja para escrever um trabalho acer-

ca dele, seja para produzir enunciados nietzschianos no decorrer de uma ação, paixão ou experiência.

No que diz respeito à advertência, Deleuze esclarece que ela pode ser dividida em três tipos: o perigo demagógico, o perigo paternalista e a síntese entre ambos. O perigo demagógico pode ser caracterizado como “os jovens conosco”, isto é, velhos leitores de Nietzsche que tentam a todo custo uma aproximação e uma união com os jovens leitores do filósofo alemão.

Já o perigo paternalista possui como traço marcante os conselhos de um velho leitor de Nietzsche para um jovem leitor. Por fim, o mais abominável dos perigos consiste na síntese entre demagogia e paternalismo, que não é devidamente detalhado por Deleuze em *O pensamento nômade*.

Posto isso, a hipótese de Deleuze, para o problema concernente à atualidade de Nietzsche, defende que este autor exigiu para si mesmo e para seus leitores, contemporâneos e futuros, um certo direito ao contra-senso. Esse direito ao contra-senso corresponde à invenção de um novo tipo de livro filosófico, o qual é constituído por poemas e aforismos. Assim, Deleuze interroga: quais são as características de um aforismo nietzschiano?

Esses vínculos serão construídos a partir da diferença entre os processos constituintes dos elementos internos e externos. A diferença, por sua vez, entendida como critério de construção das relações, difere de si mesma e na medida em que o faz divide as tendências ao meio, modificando suas respectivas naturezas. Assim, desterritorializar significa

também desenquadrar, se colocar no limite entre dois ou mais processos, ou fugir pelas bordas para promover a conexão com o fora:

Um aforismo também é enquadrado. Mas a partir de que momento se torna bela o que está no quadro? A partir do momento em que se sabe e se sente que o movimento, que a linha que é enquadrada vem de outro lugar, que ela não começa nos limites do quadro. Ela começou acima, ou ao lado do quadro, e a linha atravessa o quadro. Como no filme de Godard, pinta-se o quadro com a parede. Longe de ser a delimitação da superfície pictórica, o quadro é quase o contrário, e o estabelecimento de uma relação imediata com o exterior. Ora, conectar o pensamento ao exterior é o que, ao pé da letra, os filósofos nunca fizeram, mesmo quando falavam de política, mesmo quando falavam de passeio ou de ar puro. Não basta falar de ar puro, falar do exterior para conectar o pensamento diretamente e imediatamente ao exterior. (DELEUZE, 2006a, p. 61)

Por essa razão, o aforismo em Nietzsche, para Deleuze, possui três relações distintas e um aspecto fundamental: relação com o exterior, relação com o intensivo e relação com o humor e a ironia. O aspecto fundamental, talvez efeito imediato das três relações, seja o nomadismo.

A primeira relação dos aforismos ou relação com o exterior possui como ponto de partida a possibilidade de conectar o pensamento que está no livro, diretamente, com o exterior. Podemos entender isso como desterritorializar o pensamento do livro, desde que este seja tomado como um código ou sistema fechado e homogêneo:

E isto, eu creio, o direito ao contra-senso para toda a obra de Nietzsche. Um aforismo é um jogo de forças, um estado de forças sempre exteriores umas às outras. Um aforismo não quer dizer nada, não significa nada, e não tem mais significado do que tem significado. Seriam maneiras de restaurar a interioridade de um texto. Um aforismo é um estado de forças, cuja última força, ou seja, ao mesmo tempo a mais recente, a mais atual e a provisória-última, e sempre a mais exterior. Nietzsche o coloca muito claramente: se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. (DELEUZE, 2006a, p. 61)

Com base nisso, Deleuze postula que podemos nos relacionar com o texto de Nietzsche por meio da operação da maquinação. Maquinar pode significar desejar, bem como é tipo de método, cujo procedimento funciona na busca e reunião de forças exteriores que forneçam a cada frase de Nietzsche seu sentido liberador: “o contra-senso legítimo é isto: tratar o aforismo como um fenômeno a espera de novas forças que venham ‘subjugar-lo’, ou fazê-lo funcionar, ou então fazê-lo explodir.” (DELEUZE, 2006a, p. 62)

Em se tratando da segunda relação ou relação entre o aforismo nietzschiano e o intensivo, Deleuze assevera que as intensidades são estados vividos. Talvez esses estados vividos sejam sensações, emoções e pensamentos que são conectados ao texto durante o processo da leitura, permitindo uma expansão horizontal dos mesmos e eventual desenvolvimento e transformação em outras sensações, emoções e pensamentos, demarcando um novo limite, até então não explorado.

Nesse sentido, as intensidades não podem ser traduzidas em representações, pois cairiam nos significados como representações das coisas ou nos significantes enquanto representações das palavras. Na verdade, as intensidades são fluxos, já que estão sempre em relação com o lado de fora de algum processo que as constitua e essa relação vai sempre sendo conectada com outras, levando a uma expansão constante e indefinida, compondo um campo de forças, pré-individual e impessoal, que escapa a todo tipo de interioridade.

A interioridade se torna dispensável para pensar as origens das emoções, sensações e pensamentos. Para contribuir na explicação do con-

ceito de intensidade, podemos recorrer ao texto publicado por Deleuze em 1968, cujo título é *Diferença e repetição*. Nessa ocasião é apresentada uma definição para as intensidades:

A intensidade é a forma da diferença como razão sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma. Cada intensidade é já um acoplamento... A diferença ou intensidade (diferença da intensidade) é a razão suficiente do fenômeno a condição daquilo que aparece. (DELEUZE, 2006b, p. 287)

Daí que as intensidades, além de serem fluxos concretos, só podem ser vivenciadas em relação à sua inscrição móvel sobre um corpo e com a exterioridade movente de um nome próprio. Para Deleuze, os nomes próprios presentes nos aforismos de Nietzsche não designam representações, nem objetos ou processos puramente empíricos. Os nomes próprios nomeiam intensidades:

Há uma espécie de nomadismo, de deslocamento perpétuo de intensidades designadas por nomes próprios, e que penetram umas nas outras ao mesmo tempo em que são vividas sobre um corpo pleno. A intensidade só pode ser vivida em relação com sua inscrição móvel sobre um corpo, e com a exterioridade movente de um nome próprio, e é por isso que o nome próprio é sempre uma máscara, máscara de um operador. (DELEUZE, 2006a, p. 63)

No que tange à terceira relação dos aforismos ou relação do texto de Nietzsche com a ironia e o humor, Deleuze argumenta que não é possível vivenciar a leitura de Nietzsche sem sorrir e até gargalhar, inclusive passando de um momento de alegria a outro. Isso significa capturar a alegria tanto nos textos de Nietzsche quanto a partir deles, compondo um tipo de revolução na experiência da leitura que faça a efetiva revelia e contestação às angústias, pequenos narcisismos e terrores da culpabilidade que estão ligados à noção de interioridade.

De acordo com Deleuze, a noção de interioridade funciona como núcleo filosófico de nossa decadência, pois sempre tentaremos ir mais fundo na nossa solidão, na nossa culpabilidade e no drama da comunicação. Sempre tentando interpretar para buscar as representações das coisas ou as representações das palavras, permitindo a organização de um código seja por meio da lei, do contrato ou da instituição. Por isso, para Deleuze, Nietzsche foi a aurora não da cultura contemporânea, mas da contracultura, visto que seus textos não instituem códigos, eles efetivamente furam os códigos, permitindo a constante desterritorialização de um território.

Assim, o humor e a ironia remetem ao movimento exterior ao próprio texto, especificamente ao jogo das intensidades. A experimentação do humor e da ironia no exercício da leitura do texto de Nietzsche são os sinais que as intensidades estão sendo efetivamente vivenciadas e que os códigos hegemônicos estão sendo misturados e comprometidos:

Um aforismo e uma pura matéria de riso e de alegria. Se não se encontrou aquilo que faz rir num aforismo, qual distribuição de humores e de ironias, e do mesmo modo qual repartição de intensidades, não se encontrou nada. (DELEUZE, 2006a, p. 65).

Por fim, o aspecto fundamental ou última característica do texto de Nietzsche, segundo Deleuze, é o nomadismo. No texto nômade, os enunciados são produzidos por uma máquina de guerra móvel e não por uma máquina racional administrativa. Talvez aquilo que esteja pressuposto nessa oposição, entre duas máquinas produtoras de enunciados, seja um confronto mais elementar.

Supomos que seja a oposição entre os sistemas homogêneos fechados, exemplificados pelos hospitais, pelas prisões, por alguns regimes

acadêmicos e tipos de livros; e os sistemas de cortes e fluxos que tentam expressar as conexões heterogêneas entre as intensidades, ou melhor, entre os processos impessoais que formam as condições concretas que terminam por nos assaltar com absoluta violência.

Pensamos, sentimos e percebemos quando somos envolvidos num encontro singular com o jogo das intensidades. São condições concretas específicas em cada situação, que podem ser acessadas com a adequada problematização das coordenadas que utilizamos para pensar. Para captarmos a heterogênese ou movimento do fora que atravessa os textos de Nietzsche, é necessário aquilo que Deleuze denominou de “noologia”, ou seja, estudos sobre imagem do pensamento, cuja ideia resumida foi apresentada no texto de 1990 intitulado de *Conversações*:

A imagem do pensamento é como que o pressuposto da filosofia, precede esta; desta vez não se trata de uma compreensão não filosófica, mas de uma compreensão pré-filosófica... A esses estudos de imagem do pensamento chamaríamos de noologia, e seriam eles os prolegômenos à filosofia. (DELEUZE, 1992, p. 185-186)

A imagem do pensamento são as coordenadas ou características acerca do que seja pensar e que estão implícitas no próprio ato de pensar. Essas coordenadas ou pressupostos são extraídos precisamente dos âmbitos não-filosóficos, isto é, são modelos retirados da organização estatal, do senso comum, das artes e da moral que sustentam e direcionam o efetivo exercício do pensamento em filosofia.

Dessa maneira, exercer um pensamento nômade equivale a buscar pelo que está fora do texto e construir o sentido nessa procura. Por outro lado, exercer o pensamento nômade também significa problematizar as

coordenadas em vigor do próprio pensamento que impedem nosso acesso ao fora ou às máquinas de guerra com as quais os textos estão ligados: “Eis talvez o que é mais profundo em Nietzsche, a medida de sua ruptura com a filosofia, tal como ela aparece no aforismo: ter feito do pensamento um máquina de guerra, ter feito do pensamento uma potência nômade.” (DELEUZE, 2006a, p. 68)

Com base no exposto, podemos abordar *O livro do filósofo*, o qual é constituído por quatro partes, cada uma delas corresponde à uma periodicidade específica e determinada, isto é, o percurso que vai do capítulo primeiro ao capítulo quatro, equivale ao período que vai de 1872 a 1875. Exceção seja feita ao próprio capítulo quatro, visto que ele data de 1875 e o capítulo três data de 1873, logo há entre esses dois capítulos um intervalo de dois anos.

O primeiro capítulo é intitulado de *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento*, escrito entre o outono e o inverno de 1872. Esse capítulo é composto por cento e quarenta e nove aforismos, os quais vão do aforismo 16 até o aforismo 165, sem deixar de destacar as “Notas para o prefácio” dedicado à Schopenhauer e que está localizado entre os aforismos 157 e 164. Além disso, cabe também frisar que existe uma espécie de esquema geral de um projeto no aforismo 165, que é intitulado de “Em vista do plano: O último filósofo”.

Já no segundo capítulo, datado da primavera de 1873, Nietzsche expõe seu projeto do filósofo como médico da civilização, intitulando o capítulo de maneira homônima ao projeto que está sendo exposto nele:

“O filósofo como médico da civilização”. Estruturalmente, esse capítulo possui nove aforismos, que vão do número 166 até o número 175.

Por sua vez, o capítulo terceiro é constituído pelo texto “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral”. Esse capítulo possui, estruturalmente, uma composição heterogênea e singular, uma vez que possui duas grandes partes, as quais são parágrafos de uma dissertação em prosa. Por outro lado, as partes 3, 4 e 5 estão organizadas como “Disposição para as partes posteriores”. Em seguida, está disposta a sequência de aforismos que vão do 176 ao 187. Portanto, é um capítulo em que ocorre a continuidade da ordem aforismática que advém desde o capítulo 1, mas que também insere um texto dissertativo em meio ao encaideamento dos aforismos, marcado ao final pela ideia da verdade enquanto máscara dos movimentos.

Em se tratando do capítulo quatro de *O livro do filósofo*, seu título é “A ciência e a sabedoria em conflito”. À luz do esboço da teoria das forças e instintos, esse capítulo começa no aforismo 188 e vai até ao aforismo 199, em que é destacado o comentário crítico às distinções entre ciência e sabedoria a partir do mundo helênico, do desenvolvimento cultural de Atenas, da leitura problematizadora de Schopenhauer e da ideia de uma tragédia pan-helênica.

Sendo assim, em termos de uma leitura que destaque a composição aforismática do projeto do filósofo como médico da civilização, o primeiro aforismo do segundo capítulo, que é de número 166, expõe o esquema geral do projeto, que é composto por quatro partes: 1 – plano;

2 – preparação; 3 – parte principal; 4 – conclusão. O plano, ou a primeira parte, apresenta a questão principal do projeto do filósofo como médico da civilização, a qual consiste no seguinte: o que é um filósofo? Qual é a relação que o filósofo possui com a civilização? E especialmente com a civilização trágica?

*Plano.* O que é um filósofo?

Qual a relação entre um filósofo e a civilização?

E especialmente entre ele e a civilização trágica?

*Preparação:* Quando as obras desaparecem?

As fontes. a) Para a vida. b) Para os dogmas.

A cronologia. Verificada através dos sistemas.

*Parte principal.* Os filósofos com parágrafos e digressões.

*Conclusão:* A posição da filosofia quanto à civilização. (NIETZSCHE, 2004, p. 56).

A preparação, ou a segunda parte, por sua vez, é composta por uma pergunta e por duas hipóteses. A pergunta problematiza quando e sob quais condições as obras filosóficas desaparecem? A hipótese para desenvolver essa pergunta concerne às fontes do pensamento filosófico, as quais podem, segundo Nietzsche, servirem para a vida ou para os dogmas.

Isso implica numa cronologia específica verificada através dos sistemas filosóficos. Além disso, Nietzsche estabelece que a terceira parte, ou parte principal desse aforismo, concerne aos filósofos e às digressões. Por fim, a quarta parte, ou conclusão, diz respeito ao núcleo da relação entre a filosofia e a civilização.

Já o aforismo 175 consiste numa espécie de plano de trabalho minucioso, que estabelece como marco cronológico para a preparação para a civilização o século VII a.C., bem como enfatiza a oposição aos instintos

e a centralização da cultura na figura de Homero. Sem deixar de mencionar o filósofo de modelo platônico como sendo aquele que envenena a civilização.

Nietzsche destaca ainda, nesse mesmo aforismo, as relações entre a filosofia e o povo, o domínio dos místicos e o domínio do instinto de saber, tratando ainda da destruição do dogmatismo rígido e da secularização cega. Por fim, Nietzsche conclui esse plano geral de trabalho de 1873 afirmando que a civilização poderá decorrer unicamente da significação unificadora de uma arte ou de uma obra de arte. Já a filosofia preparará a contemplação universal dessa obra de arte em particular ou da própria arte.

Em se tratando de *Ecce Homo*, de 1908, o tema da saúde é exposto e problematizado em vários momentos, sobretudo nas três primeiras partes, em que a articulação de Nietzsche adota como ponto de partida sua própria constituição paradoxal enquanto ser decadente e seu oposto, bem como aquele que morreu, tal qual o pai, e que ainda vive e envelhece como a própria mãe.

Semelhante constituição paradoxal possui sua fórmula máxima na ideia enunciada por Nietzsche segundo a qual de um ponto de vista *summa summarum*, ele era saudável, todavia como parte ou especialidade, ele era decadente. Essa estranha e paradoxal fórmula é condição para o exercício da grande saúde, pois a recuperação da saúde pressupõe que tenhamos sido em algum momento saudáveis: “Um ser tipicamente mórbido não pode tornar-se saudável, muito menos promover a própria saúde;

e inversamente, para um ser tipicamente saudável, ser doente pode até constituir-se num enérgico estímulo à vida, à mais-vida.” (NIETZSCHE, 2015, p. 32).

Por conseguinte, o paradoxo constitutivo da grande saúde é condição para o exercício de um pensamento filosófico capaz de exaltar a própria vida e apto para fornecer a problematização necessária para vencer ao ressentimento e à má consciência. Trata-se da teoria das forças aplicadas diretamente à saúde do pensamento e da cultura ocidental como um todo. Tamanha saúde consiste na afirmação da alegria e no caráter trágico da própria Vida:

Assim, na prática, agora aquele longo período de doença aparece à minha frente; redescobri a vida incluindo-me nela. Saboreei todas as coisas boas e até pequenas. Como os outros nem poderiam saboreá-las – fiz minha filosofia da minha vontade de ter saúde, ter vida... Devo chamar a atenção sobre isso: meus anos de menos vitalidade foram aqueles em que parei de ser pessimista; o instinto de autorrecuperação evitou que minha filosofia se fundamentasse na pobreza e no desânimo... é que se reconhece, basicamente, a conquista do bem-estar! (NIETZSCHE, 2015, p. 33).

Nesse caso, a imagem do médico precede a do filósofo, o qual só pode surgir após medicar a si mesmo. Para em seguida, se tornar amigo da sabedoria. Filosoficamente, o médico é transformado em condição e pressuposto para o amigo e, conseqüentemente, da filosofia como um todo.

## **2 - A reivindicação deleuziana do projeto do filósofo como médico da civilização**

Por sua vez, a reivindicação deleuziana acerca do projeto do filósofo como médico da civilização é apresentada no livro de 1962, cujo título é *Nietzsche e a filosofia*. Uma das principais teses desse trabalho defende que a filosofia de Nietzsche consiste em uma anti-dialética absoluta, capaz de denunciar as mistificações, que encontram na dialética seu último refúgio.

Por outro lado, esse livro de Deleuze também propõe que o sentido da filosofia de Nietzsche é o de que o múltiplo, o devir e o acaso são objetos de afirmação pura. Isso significa que a afirmação do múltiplo refere-se à proposição especulativa, na mesma medida em que a alegria do diverso é a proposição prática.

Em *Nietzsche e a filosofia*, a sintomatologia está apresentada, ao lado da tipologia e da genealogia, como sendo uma das três maneiras integrantes da ciência verdadeiramente, ativa. A ciência verdadeiramente ativa é aquela que descobre as forças ativas, interpreta as atividades reais e as relações reais entre as forças.

Nesse trabalho, Deleuze, à luz de Nietzsche, postula que a tarefa da filosofia consiste em realizar uma sintomatologia, isto é, interpretar os fenômenos humanos e não-humanos como sintomas da Vida e da própria Terra, cujo sentido repousa nas forças produtoras de cada um deles. Ademais, a sintomatologia é uma das formas da ciência verdadeiramente

ativa. As outras duas formas são a tipologia e a genealogia.

A sintomatologia interpreta os fenômenos (humanos e naturais) como sintomas, cujo sentido que está presente nas forças que os produzem. A tipologia interpreta as forças na perspectiva de sua qualidade, determinando quando uma força é ativa ou reativa. A genealogia avalia a gênese das forças do ponto de vista de sua nobreza ou de sua baixaza.

Seule une science active est capable d'interpréter les activités réelles, mais aussi les rapports réels entre les forces. Elle se présente donc sous trois formes. Une *symptomatologie*, puisqu'elle interprète les phénomènes, les traitant comme des symptômes, dont il faut chercher le sens dans des forces qui les produisent. Une *typologie*, puisqu'elle interprète les forces elles-mêmes du point de vue de leur qualité, actif ou réactif. Une *genealogy*, puisqu'elle interprète les forces elles-mêmes du point de vue de leur noblesse ou de leur bassesse, puisqu'elle trouve leur ascendance dans la volonté de puissance et dans la qualité de cette volonté. (DELEUZE, 1962, p. 116)

Consequentemente, é possível afirmar que, com Deleuze, o projeto do filósofo como médico da civilização recebe sua primeira grande atualização. Essa atualização enfatiza a importância da sintomatologia e da imagem do médico como aquele capaz de interpretar aos fenômenos e à própria “pele” do mundo e do ser.

### **3 - Deleuze e o materialismo do sábio**

Naquilo que diz respeito ao materialismo do sábio de Rousseau, postulamos que o pressuposto para a compreensão e funcionamento desse método consiste no seguinte: supor que é na repetição do passado que despertamos nossas paixões e tentações mais violentas, porque amamos no

passado e as paixões estão intimamente ligadas à faculdade da memória. É a encarnação do passado nos eventos presentes que nos encaminha para arrebatadoras tentações.

Além disso, supomos que seja possível identificar de maneira mais explícita esse método ou procedimento em pelo menos dois momentos marcantes da obra de Rousseau. No primeiro momento ocorre o exercício do método propriamente dito, o qual está situado nas cartas XIII e XIV da quarta parte de *A Nova Heloísa*, de 1761. No segundo momento, é realizada a denominação do método enquanto tal, que por sua vez está situado no capítulo IX em *As Confissões*, de 1792. Todavia, nosso foco na presente comunicação estará direcionado à *Nova Heloísa*.

Em se tratando do materialismo do sábio em *A Nova Heloísa* iremos nos ater ao momento em que a personagem do Senhor de Wolmar leva as personagens de Júlia e Saint-Preux para um passeio nos bosques. Sendo que no decorrer do passeio, Júlia assevera a fórmula lapidar que conduz ao exercício do método:

A esse mesmo bosquezinho onde começaram todas as infelicidades de minha vida. Ao aproximar-me desse lugar fatal senti meu coração bater horriavelmente e teria recusado entrar se a vergonha não me tivesse retido e se a lembrança de algumas palavras que foram ditas no outro dia no Eliseu não me tivessem feito temer as interpretações (ROUSSEAU, 1994, p. 425).

Um pouco mais adiante, o Senhor de Wolmar surpreende Júlia e Saint-Preux, fazendo com que os dois se beijem no mesmo lugar em que se beijaram num outro momento, numa outra época. Nesse período, Júlia ainda não era casada. Nesse bosque, ambos olharam e vivenciaram seus primeiros amores:

Ao levantar-se beijou-nos e quis que nos beijássemos também, nesse lugar... nesse mesmo lugar em que outrora... (...) Esse beijo nada teve daquele que me tornara esse bosquezinho assustador. Felicitei-me tristemente pelo fato e soube que meu coração estava mais mudado do que ousara acreditar até então (ROUSSEAU, 1994, p. 430).

Além disso, o materialismo do sábio culmina em todo um processo de diferenciação na memória de Saint-Preux que pode conduzir o mesmo para o presente e conseqüentemente para a virtude:

Não é por Júlia de Wolmar que está apaixonado, é por Júlia d'Etange; não me odeia por ser o possuidor da pessoa que ama, mas por ser o que lhe roubou aquela que amou. A mulher de um outro não é sua amante, a mãe de dois filhos não é mais sua antiga aluna. É verdade que se parece muito com ela e que dela lhe traz frequentemente a lembrança. Ele a ama no tempo passado, eis o verdadeiro fundo do enigma. Retirai-lhe a memória, não terá mais amor (ROUSSEAU, 1994, p. 440-441).

Dito isso, Deleuze publicou sua compreensão sobre o materialismo do sábio no artigo, de 1962, intitulado de *Jean-Jacques Rousseau – Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge*. Nessa ocasião, Deleuze afirma que é na construção das relações com os objetos e com os lugares que seremos capazes vivenciar a fuga no tempo e querer efetivamente no futuro: “É sempre no passado que amamos, e as paixões são doenças próprias à memória” (DELEUZE, 2006c, p. 76).

O significado disso para Deleuze consiste num aprendizado acerca do tempo, isto é, dos momentos concernentes à cada sentimento. O materialismo do sábio se pretende um método de discernimento entre tempos, momentos e instantes, capaz de propiciar a dessexualização do passado e reabrir as sendas do presente e da vida para o seu usuário.

Sendo assim, à guisa de conclusão, podemos retomar o nosso problema: em termos deleuzianos, qual é a relação que podemos estabelecer entre o materialismo do sábio e o projeto do filósofo como médico da civilização? Acreditamos que o vínculo entre ambos está no tema do tempo ou na relação estrutural entre o tempo e as paixões.

Se na interpretação de Deleuze do projeto do filósofo como médico da civilização, a tarefa da filosofia consiste em realizar uma sintomatologia, isto é, interpretar os fenômenos humanos e não-humanos como sintomas da Vida e da própria Terra, cujo sentido repousa nas forças produtoras de cada um deles, o materialismo do sábio é o aprendizado introdutório e necessário para tanto, pois a atividade sintomatológica da filosofia irá efetivamente funcionar a partir de um discernimento acerca do tempo.

Esse discernimento é a própria dessexualização, a qual pode ser caracterizada como o desinvestimento a respeito do passado, ou a pretensa cura da memória, que possibilita tanto no âmbito individual-biográfico, quanto numa seara política e cosmológica redirecionar a atividade do pensamento para interpretar o funcionamento das forças do presente em função do próprio presente.

Esse desinvestimento consiste no árduo processo de desligamento de representações ou de sistemas de afetos, que também podem estar relacionados às representações. De um ponto de vista civilizatório, são hábitos, práticas e pensamentos cultivados ao longo dos milênios. Numa perspectiva individual, são maneiras de viver que construímos para evitar

nos confrontarmos consigo mesmo em nome de uma pseudo-serenidade ou da forçosa “boa imagem acerca de si”.

## **Considerações finais**

É oportuno retomarmos nosso problema: que tipo de aproximação pode-se identificar, nas atualizações realizadas pela interpretação de Gilles Deleuze, entre o projeto nietzschiano do filósofo como médico da civilização e o método rousseauiano do materialismo do sábio?

Postulou-se que o materialismo do sábio é propedêutico e necessário para a sintomatologia filosófica. Na verdade, são as lentes necessárias para compreendermos o pêndulo da existência que atualiza seus sinais à cada instante do presente, ora oscilando da cólera para a alegria, ora oscilando da alegria para a cólera, mas sem nunca deixar de impor um violento trabalho interpretativo e vitalista, capaz de abordar as distribuições que cada situação de devir e de desterritorialização impõe aos nossos afetos, percepções e pensamentos. Esse trabalho é exercido por aqueles que são tocados de maneira quase ininterrupta pela emoção criadora da Vida, ou seja, os filósofos.

## Referências Bibliográficas

DELEUZE, G. Diferença e repetição. Tradução: Roberto Machado e Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

\_\_\_\_\_. Nietzsche et la philosophie. Paris: PUF, 1962.

\_\_\_\_\_. Pensamento nômade. Tradução de Milton Nascimento. In: A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas: 1953 – 1974. Editora Iluminuras, 2006a.

\_\_\_\_\_. Jean-Jacques Rousseau: Precursor de Kafka, de Céline e de Ponge. In: A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas: 1953 - 1974). Edição preparada por David Lapoujade. Tradução: Hélio Rebello Cardoso Junior. São Paulo: Iluminuras, 2006c.

ROUSSEAU, J.J. As Confissões. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

\_\_\_\_\_. Júlia ou A Nova Heloísa. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas –SP: HUCITEC. 1994.

NIETZSCHE, F. Ecce Homo. Tradução e notas: Inês A. LohBauer. São Paulo: Editora Martin Claret, 2015.

\_\_\_\_\_. O livro do filósofo. Tradução: Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro Editora, 2004