COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO

# DELEUZE, DESCONSTRUÇÃO E ALTERIDADE

**ORGANIZAÇÃO**
Adriano Correia, Rafael Haddock-Lobo e Cíntia Vieira da Silva

ANPOF

**ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

**Diretoria 2017-2018**
Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

**Diretoria 2015-2016**
Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

**Produção**
Samarone Oliveira

**Editor da coleção ANPOF XVII Encontro**
Adriano Correia

**Diagramação e produção gráfica**
Maria Zélia Firmino de Sá

**Capa**
Philippe Albuquerque

**COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO**

**Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF**

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFSM)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFSM)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D378 Deleuze, desconstrução e alteridade / Organizadores Adriano Correia, Rafael Haddock-Lobo, Cíntia Vieira da Silva. São Paulo : ANPOF, 2017.
368 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-62-6

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995 2. Filosofia francesa I. Correia, Adriano (Org.) II. Haddock-Lobo, Rafael (Org.) III. Silva, Cíntia Vieira da (Org.) IV. Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia V. Série

CDD 100

# APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

*Diretoria da ANPOF*

# Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

# Sumário

## I – Deleuze
## Investigações de método e de conceitos em torno de Deleuze e Guattari


Haveria uma questão de método em Deleuze e Guattari? 12
*André Luis La Salvia (UFABC)*

Deleuze: conceito de acontecimento ou filosofia do acontecimento? 27
*Bárbara Lucchesi Ramacciotti (UMC)*

O idiota da filosofia: Gilles Deleuze e a humorística do método 44
*Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci (USP)*

Breve itinerário visando compreender os conceitos de inconsciente maquínico e máquinas desejantes a partir de Gilles Deleuze e Félix Guattari 54
*Péricles Pereira de Sousa (UNIMONTES)*

Sobre a diferença entre as figuras e os personagens estéticos em Deleuze 66
*Veronica Damasceno (UFRJ)*

Combate entre o sistema de juízo e o sistema de crueldade: o caso Proust-Deleuze 78
*Adriana Muniz Dias (UNIOESTE)*


## Política em Deleuze e Guattari


Caos ordenado: Sociedades de Controle, subjetividades neoliberais e anti-democracia 90
*Benito Eduardo Araújo Maeso (IFPR/UFPR)*

Hacia una politización del deseo: ¿posibilidad de una nuevo terreno social y político institucional? 107
*Borja Castro-Serrano (Universidad Andrés Bello, Chile)*

Máquinas sociais: do socius à segmentaridade 120
*Evânio Márlon Guerrezi (UNIOESTE)*

O que é a Filosofia?, de Deleuze e Guattari – alguns aspectos políticos 130
*Leonardo Maia (UFRJ)*

Deleuze e os direitos humanos: jurisprudência expressionista de direitos 140
*Paulo Roberto Schneider (UNIOESTE)*

Afectos e perceptos: questões políticas 160
*Viviana Ribeiro (UFF)*

Maquinismo e política da Terra entre o molar e o molecular 172
*Zamara Araujo dos Santos (UESB/UNICAMP)*

## Experimentações deleuzianas

Como Deleuze e Espinosa ajudaram a mudar minha vida 184
*Cíntia Vieira da Silva et al. (UFOP)*

Cartas de amor – Dramatização deleuziana da relação entre Aristóteles e Marchant 200
*Gonzalo Montenegro (UNILA)*

O esgotamento do possível, uma experimentação político-literária deleuze-guattariana entre Kafka e Melville 218
*Juliana Soares Bom-Tempo (UFU)*
*Humberto Aparecido de Oliveira Guido (UFU)*

## II – Desconstrução, linguagem, alteridade
## Diálogos, intercessões e confrontos com Derrida e Lévinas

Do cosmopolitismo como problema ético-político: leituras na filosofia contemporânea 240
*Felipe Castelo Branco (UFRJ)*

"Zizek com Derrida" ou "Em busca do núcleo materialista da différance" 252
*Fernando Facó de Assis Fonseca (UFC)*

Derrida, leitor de Shakespeare, e a decisão judicial democrática 262
*Gilberto Alvaro (PUC-Minas)*

Herdar: entre Nietzsche e Derrida 276
*Guilherme Lanari Bó Cadaval (UFRJ)*

Quando as aspas se tornam tesouras: Preciado sobre Derrida sobre Nietzsche 285
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Dos tempos de terror ao terrorismo imunológico: Derrida e Esposito acerca das crises autoimunes 296
*William Costa (UFU)*

Considerações sobre a guerra: um diálogo entre Emmanuel Levinas e Ernst Jünger 312
*Demetrius Oliveira Tahim (UFC)*

## Teoria queer e feminismo

A função do luto na filosofia política de Judith Butler 329
*Carla Rodrigues (UFRJ)*

Algumas considerações sobre o tagarelar feminino em "A Metafísica da Juventude": de Walter Benjamin a Giorgio Agamben 340
*Isabela Ferreira de Pinho (UFRJ)*

Do Ato ao fato: a crueldade presente no gesto performativo de Antígona 358
*Roseli Gonçalves da Silva (UFRJ)*

# Cartas de amor – Dramatização deleuziana da relação entre Aristóteles e Marchant[1]

**Gonzalo Montenegro**
*(UNILA)*

> "Y cuando te llamo mi amor, mi amor, ¿es a ti que llamo o llamo a mi amor? Tú, mi amor, ¿es a ti que nombro de ese modo, a ti que me dirijo? No sé si la pregunta está bien formulada, ella me produce miedo. Pero estoy seguro que la respuesta, si ella me llega un día, me llegará de ti. Tú solamente, mi amor, tú sólo lo habrás sabido [...] Cuando te llamo mi amor, ¿acaso te llamo, a ti, o acaso te digo mi amor?; y cuando te digo "mi amor", acaso te declaro mi amor o tal vez yo *te* digo, a ti, "mi amor", y que tú eres mi amor".
> DERRIDA. *La tarjeta postal* (trad. Marchant)[2].

Em um trabalho de 1985, intitulado *"A m-mi amor"*, o filósofo chileno Patricio Marchant reflete sobre o envio de cartas e sustenta que toda escrita é escrita de cartas de amor. Um gesto, aparentemente irrelevante, abre o texto: o autor afirma que a *Metafísica* de Aristóteles seria, também, uma carta de amor.

Para Marchant toda carta é carta de amor porque nela se envia algo de nós para outrem. O envio determina o caráter amoroso da carta. Interessaria estabelecer, portanto, na *Metafísica* de Aristóteles o estatuto do envio. A obra não precisa falar em amor para ser considerada uma carta de amor. Assim, a questão não depende necessariamente de um conteúdo explícito, senão da forma em que a *Metafísica* de Aristóteles se oferece no envio. Aliás, nos interessa insinuar que o envio da metafísica envolve uma espécie de drama filosófico particular.

[1] Agradeço as valiosas correções do português realizadas pela Profa. Silmara Cristiane Pinto.

[2] MARCHANT, A m-mi amor, in *Escritura y temblor*, p. 184. Trata-se da tradução realizada por Patricio Marchant de duas passagens da obra *La carte postale*. Não tivemos acesso ao original em francês, porém realizamos uma comparação com a versão mexicana. Isto permitiu aferir que as aspas foram introduzidas por Marchant para reforçar seu movimento heurístico com relação à natureza do envio.

Correia, A.; Haddock-Lobo, R.; Silva, C. V. da. *Deleuze, desconstrução e alteridade*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, p. 200-217, 2017.

Marchant está reproduzindo, provavelmente, a descrição realizada por Derrida acerca do destino do corpus aristotélico. O francês destaca o fato de Aristóteles haver tido copistas e secretários dispostos a garantir a conservação dos manuscritos (DERRIDA, 1986, p. 29, 121). O gesto do chileno, por sua vez, se desdobra em dois movimentos que se assimilam como as imagens do espelho a seus objetos. De um lado, se consagra, ele mesmo, às tarefas de secretário e realiza a tradução do texto de Derrida. Esta tradução traslada passagens específicas de *La carte postale* para o espanhol, ao mesmo tempo em que dedica o artigo, como um todo, a reproduzir o problema do envio abordado na obra do francês. De outro lado, reflete sobre o envio que implica a realização das cópias. A *Metafísica* seria uma das missivas possíveis sobre as quais se desenvolve a reflexão. Ora, um dado relevante é que a reflexão tem um sentido literal, pois se debruça como um espelho sobre o movimento que o próprio comentário tematiza, a saber: o trabalho de traduzir ou de copiar, da mesma forma que fizeram os secretários de Aristóteles. Cabe adicionar mais um detalhe. Quando Derrida se refere a Aristóteles, cita vagamente um texto de Nietzsche, de quem toma essa ideia. A rigor, Marchant não copia apenas Derrida porque este copia, também, a Nietzsche; quem, por sua vez, oferece sua própria genealogia de comentário dos clássicos.

Dessa maneira, o gesto da cópia se oferece como um movimento de reflexão sobre a própria tarefa de reprodução e, ao mesmo tempo, como projeção de uma reprodução alheia. Podemos afirmar, assim, que o envio implica uma alteridade que se imiscui no processo de repetição especular. Repetimos, projetamos e, nesse sentido, realizamos um envio. O texto transcrito se destina. A *quem*? Não podemos saber com exatidão, mas sabemos que o texto pode encontrar uma série mais ou menos generosa de secretários que transcrevem e, ao reescrevê-lo, recriam a série de destinatários. O drama do envio versa, justamente, sobre as peripécias que atravessa o texto para chegar ao destino. Destino esquecido, quanto mais embaralhada a série de secretários que reanimam o envio.

A reflexão, em sua condição especular, se confunde com a reprodução e, como tal, envolve a introdução do outrem ao qual se destina como gesto; efeito confirmado nas cartas de amor para Marchant, em cujo envio se manifesta a dubiedade do destinatário. "Meu amor", o amor que eu tenho por você ou você, na sua alteridade? O destinatário se resolve, so-

mente, na medida em que multiplica o efeito da disseminação. Do mesmo modo, o amante define sua condição no envio de "seu" amor. Eis a forma do drama da *Metafísica* que nos interessa estudar.

Nas palavras de Deleuze, a dramatização constitui o método que permite determinar uma Ideia ou um problema (1967, pp. 131-162; 1968, pp. 240-247). Mais exatamente, Deleuze pensa na série de condições que submetem um problema à variação e que determinam sua atualização. O drama da *Metafísica* de Aristóteles se desdobra nas questões do envio, da cópia, das dificuldades para aferir a autenticidade do remetente (nas mais diversas passagens da obra), na legitimidade da série de destinatários, entre outros. Desse modo, a dramatização permite, em cada caso, seguir a linha de atualização de cada questão. Como chegamos determinar o teor amoroso do envio? Quais as forças que impõem um dinamismo dessa natureza? Ou, quais os personagens que encenam as pugnas relativas ao destino da metafísica? Como se estrutura, exatamente, a questão *quem* na hora de determinar esse destino? Essas, são algumas das perguntas que o método de dramatização deleuziano permite enunciar, por vezes em um diálogo direto com o aristotelismo ou através de uma genealogia menos precisa, mas não por isso, menos relevante para nossa questão.

## 1

De acordo com a tradição, a *Metafísica* teria se perdido nas mãos de vários mensageiros involuntários até a publicação realizada por Andrônico de Rodas no século I. Além disso, Andrônico seria o responsável por definir o título. O nome "metafísica", não é utilizado por Aristóteles no texto conservado, o que tem gerado infindáveis disputas sobre a natureza dos temas abordados no livro. Nesse sentido, a obra subentende o envio do manuscrito para uma série pouco clara de destinatários. A *Metafísica*, o próprio nome, mas também seu destino está em jogo nessa disseminação do texto Aristotélico.

Os comentadores contemporâneos contestam a versão romanesca que atribui a determinação do nome a uma anedota editorial. Segundo esta versão, forjada por Plutarco (s. I), o *corpus* aristotélico passa por diversas vicissitudes até que Lúcio Cornélio Sylla, após a guerra contra Mitrídates, na Ásia Menor, leva os manuscritos para Roma onde serão ad-

quiridos pelo gramático Tiránio, de quem Andrônico obtém as cópias que permitirão a publicação. Esta versão estabelece que Andrônico se depara com uma série de livros de caráter teórico que não possuíam título. O peripatético definiu o conjunto de livros a partir da relação com os livros que representavam os estudos de *Física*. A *Meta-física* versaria sobre assuntos que estão para além ou depois da *Física*. Feliz anedota editorial, capaz de expressar o sentido profundo dos assuntos abordados por Aristóteles nessa pesquisa que teria ficado sem nome e inédita até o século I da nossa era. Tal é a interpretação que, sem questionar o teor romanesco da narração, chega até nós através de pensadores mais recentes, como Kant ou Heidegger (REINER, 1954, pp. 93-95; AUBENQUE, 1962, pp. 22-28).

No entanto, a partir da metade do século XX, os especialistas concordam em identificar uma série de inconsistências nessa versão, devido a sua insustentabilidade e estilo romanesco. Em primeiro lugar, ela não consegue explicar a referência aos temas presentes na *Metafísica* entre debatedores de Aristóteles, que publicam antes de Andrônico (AUBENQUE, 1962, p. 24). E, em segundo lugar, esta versão não assume a necessidade de explicar doutrinalmente a escolha do título, o que nos conduz, com um alto grau de probabilidade, até o próprio Aristóteles. Segue-se que a tradição que permite transmitir a doutrina até a publicação de Andrônico devia ter acesso às cópias do manuscrito de Aristóteles.

Em um renomado artigo, intitulado *O surgimento e o significado original do nome 'metafísica'*, Reiner mostra que a distinção aristotélica entre o mais conhecido em si e o mais conhecido para nós (*Met*. V, 11), permite explicar o sentido doutrinal e topológico do nome metafísica (1954, pp. 95-106). Considerando que a metafísica trata dos primeiros princípios, que visam atingir o objeto mais geral e universal do conhecimento (1954, p. 98; *Met.* VI, 1, 1026ª 30), a *Metafísica* deveria estar, aparentemente, situada com antecedência à *Física*. Contudo, para nós, o mais conhecido remete aos assuntos desta última, cujos objetos nos são mais familiares e atingíveis[3]. Esta explicação doutrinal, e não a anedota relativa aos acasos

[3] A tentativa de definir a *metafísica* coincide, para Reiner, com a determinação da prioridade da *filosofia primeira*. Seguindo o argumento deste comentador, Aubenque introduz uma precisão relevante. O francês distingue duas interpretações que dependem do modo pelo qual traduzimos o prefixo *meta* (além de, depois de). Em um caso, se trata da *primazia* (*primauté*) da filosofia primeira, de acordo com sua superioridade com relação à física. No outro, da *sucessão* (*succession*) epistemológica que indica, em virtude de seu grau de dificuldade para nós, o saber que vem depois da física (1962, pp. 32-33).

editoriais, permite compreender a ordem do *corpus* e o nome de *metafísica*, afirma Reiner. Esta explicação é claramente reconhecida pelo insigne comentador Alexandre de Afrodísias (século II). A partir daí, seria possível identificar os fios de uma genealogia que remonta hipoteticamente até o próprio Eudemo (séc. IV a.C), a quem Reiner atribui o primeiro uso do termo metafísica (1954, pp. 112-114). Para o alemão, Eudemo foi o responsável por cuidar, e talvez de publicar, os manuscritos de Aristóteles, intepretação que contrasta com a versão romanesca, e que o reconhece como responsável pelo esquecimento dos manuscritos e da doutrina.

Nesse sentido, esta doutrina garante uma sucessão consistente do *corpus*, que resiste às peripécias da perda e do esquecimento. Segundo este comentador, o título *metafísica* poderia ter se apropriado com facilidade do senso comum dos estudiosos na hora de designar o conjunto de livros. Isso teria acontecido logo depois da primeira recepção do texto por Eudemo, na medida em que o nome das obras na época de Aristóteles representava mais uma palavra-chave, submetida a possíveis alterações, do que um nome definitivo. Para Reiner, a série parece consistente e, relativamente imune aos problemas da perda e do esquecimento. A problemática, para o alemão, diz respeito à dubiedade da própria designação (1954, pp. 113-114). Dubiedade que parece se resolver na disseminação posterior de um ou outro nome. Ao que parece, *metafísica* teve mais sucesso do que *filosofia primeira*, nome utilizado pelo próprio Aristóteles para referir o manuscrito que nos ocupa.

A consistência e aparente ausência de aporias na explicação doutrinal de Reiner não deve nos confundir. Esta disfarça uma questão essencial para o drama do envio. O envio não pode ser abordado somente a partir do destino da missiva, da série de reprodutores de um texto. De fato, a série vem assumir uma condição dispersa desde a origem. A disseminação na sucessão surge pela falta de nome, pela impossibilidade de designar com certeza o texto ao qual nos referimos. Aquilo que se envia, é dubio já nas mãos de quem posta no correio. Ele próprio confunde sua escrita com o envio. Nas palavras de Marchant, *se trata de uma carta dirigida a meu amor por você ou a você, meu amor?* A destinatária ocupa exatamente o mesmo lugar do substrato temático, melhor dizendo, do sujeito do discurso. *Trata-se de uma carta sobre "meu amor" por você ou sobre você, "meu amor"?* O nome da obra remete ao problema da designação do substrato temático, que se confunde, por sua vez, com o sujeito discursivo.

Assim sendo, o problema do destino parece envolver mais do que o estudo da emaranhada série de comentadores, copistas e secretários, uma vez que o destino envolve, também, a questão da dubiedade da designação da obra. O escritor se engana quanto ao sujeito que envia a carta. O problema do envio é, destarte, o problema de não sabermos o nome, não sabermos *quem*. *Quem* não é necessariamente um indivíduo, escritor apaixonado ou sua amante, *quem* é o substrato que resiste a designação e que, nessa dubiedade, dissemina um manuscrito que, no percurso, volta sobre si, se perde e é esquecido. *Quem* é um personagem desconhecido e aparece, neste sentido, como o precursor do drama que se efetiva na antonomásia "*meu amor*", enunciada por Marchant. A pergunta *quem?* é fundamental, pois permite exprimir a coincidência da pergunta pelo remetente, destinatário e assunto. Diante da falta de um nome preciso de quem remete a carta, a série de destinatários também se torna difusa. Assim mesmo, o assunto se perde nesta dubiedade, não sabemos, de fato, quais palavras-chave o delimitam. Eis o drama do envio que toca, também, à *Metafísica* de Aristóteles. No dizer de Marchant, a *Metafísica*, como toda escrita, é mais uma carta de amor.

## 2

Pierre Aubenque publica em 1962 uma tese controversa, intitulada *Le problème de l'être chez Aristote*. Nesse trabalho reconhece a importância das pesquisas de autores como Reiner, mas relativiza as descobertas ao questionar o pressuposto principal do alemão: a necessidade de articular o *corpus* aristotélico em torno de uma doutrina consistente da metafísica. Esta, para Aubenque, envolve identificar teologia, filosofia primeira e ontologia, o que não exprime a profundidade aporética que está em jogo no destino da metafísica (1962, p. 28 e ss.). A questão facilita a articulação do sentido da obra e, por este motivo, permite dizer, também, seu nome.

Com efeito, a metafísica se transforma em uma doutrina que pressupõe a obviedade de certos elos entre os núcleos temáticos da obra, sugere Aubenque. O francês acusa a obliteração sistemática que envolve essa tradição estabelecida durante séculos de comentário. Em contraposição, propõe alterar o caminho do comentário e desaprender a tradição para descobrir a originalidade da escrita do estagirita e a resplandecência

de um problema esquecido e negado pelos diversos destinatários da metafísica: o problema do ser (1962, p. 3). As explicações doutrinal e topológica, por tanto, não esgotam a questão transversal que, de forma mais ou menos dramática, está presente na condição da *Metafísica*.

Como toda tentativa de escrita, achamos na *Metafísica* um texto submetido a envio e reformulação da sua escrita. Isto faz do manuscrito uma carta que se dissemina entre os destinatários. Para Aubenque, essa disseminação envolve o problema do nome, mas acima de tudo, permite definir a questão do esquecimento. O comentador sustenta que a doutrina tecida em torno da metafísica desconhece a relevância da ontologia e constrói uma simetria inconsistente entre ontologia e filosofia primeira, para elaborar sobre ela a definição da metafísica[4].

Aubenque desenvolve uma explanação detalhada da natureza de cada um dos núcleos doutrinais da metafísica. Primeiro, tenta mostrar que não podemos, simplesmente, assimilar ontologia e filosofia primeira. A princípio, elas tratam sobre um objeto genérico o suficiente como para coincidir. De um lado, a ontologia trata do ser enquanto ser na sua máxima universalidade e, do outro, a filosofia primeira se ocupa dos primeiros princípios. Mas esta relação de continuidade não implica coincidência, pois a filosofia primeira constitui uma parte da ontologia e não coincide totalmente com esta (1962, pp. 35-36).

O comentador tenta provar sua hipótese a través do estudo da relação de prioridade estabelecida por Aristóteles ao classificar as ciências teóricas no Livro VI, 1. Aristóteles distingue nesse trecho teologia, matemática e física. A preeminência da teologia fica demonstrada pela superioridade explicativa do objeto divino (imóvel e separado da matéria) que rege sobre as entidades formais da matemática (isentas ou separadas da matéria) e sobre o misto substancial composto de matéria e forma do qual se ocupa a física. Ora, a teologia ocupa o lugar da filosofia primeira, mas não constitui a razão da série. Este rasgo permite a Aubenque afirmar que existe a necessidade, para Aristóteles, de constituir um âmbito de investigação para além da identidade entre teologia e filosofia primeira. Dito

[4] A identidade entre ontologia e filosofia primeira constitui o pressuposto essencial da tradição que Aubenque pretende contestar. Para tanto, o comentador francês diminui a importância do trecho do livro XI da *Metafísica*, onde Aristóteles sustenta literalmente essa identidade. Aubenque, inclusive, questiona a autenticidade do texto (1962, pp. 40-42).

âmbito trataria sobre uma ciência ainda não claramente estabelecida e que, em contraste com os três domínios elencados por Aristóteles, não se ocupa de um gênero específico de ser, mas do ser entendido em sentido absoluto (*Met.*, VI, 1, 1025b 8-10), ou seja, do ser enquanto ser.

Para tanto, Aubenque tenta desfazer a identidade forjada a partir da leitura do Livro XI da *Metafísica,* em que Aristóteles assimila ontologia e teologia (*Met.*, XI, 7, 1064a 28)[5]. Essa assimilação conduz ao esquecimento do caráter irredutível da ontologia, instituída durante séculos de comentário. A ontologia representa para Aubenque o âmbito da ciência universal do ser, que não confunde sua alçada com nenhuma ciência particular, voltada à análise de um gênero ou espécie do ser. Não sendo o ser um gênero (*Met.,* III, 3), a ciência que se ocupa em investigar o ser enquanto ser, não pode coincidir com nenhum domínio temático particular, ainda que este trate dos primeiros princípios. Aubenque reconhece que a ontologia permanece indeterminada na sua universalidade e, como tal, representa a ciência buscada (*zetoumene episteme*) à qual Aristóteles se refere em variadas ocasiões (*Met.*, I, 983a 20). Esta ciência buscada não confunde seu destino com o das ciências teoréticas, mesmo em se tratando das mais gerais, como a teologia ou a filosofia primeira. Esta indeterminação, segundo Aubenque, deve ser abordada em um sentido positivo, pois indica o caminho da investigação que permitirá desvendar o estatuto indefinido da metafísica. As dificuldades para definir o território da ontologia no âmbito geral das ciências teoréticas coincide com as dubiedades relativas ao nome da obra aristotélica.

É necessário lembrar que a caracterização de uma ciência universal dedicada à investigação do ser enquanto ser não recebe nome no próprio Aristóteles. De fato, o termo ontologia é cunhado somente a partir do século XVII. Nesse sentido, Aubenque convida a entendermos a produção de anedotas acerca do nome e destino do texto aristotélico como a manifestação exterior de um problema que tange às aporias internas da própria doutrina, quais são os problemas de definição de uma ciência buscada e sem nome. Paradoxalmente, a tentativa revolucionária de Aubenque a respeito da tradição o aproxima da anedota da perda acidental do texto

[5] *"Ora dado que existe uma ciência do ser enquanto ser e do ser enquanto separado é preciso examinar se ela deve ser considerada como idêntica à física, ou como diversa"*. Ver os comentários de Reale no volume anexo a sua tradução (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Vol. III, pp. 559-560).

à qual intenta dar um sentido, dessa vez, vinculando-o ao problema do esquecimento do problema do ser.

Em síntese, Aubenque desenvolve seu argumento através de três etapas. Primeiro, nos convida a tratar a versão romanesca como expressão superficial de um esquecimento profundo, lavrado no seio da interpretação tradicional da doutrina aristotélica. Segundo, separa ontologia e filosofia primeira sugerindo um contraste entre o caráter geral e indeterminado da primeira e a identidade da segunda com a teologia, dotada de um objeto bem definido. E por último, aproxima o caráter problemático e inominado da metafísica às dificuldades de constituição do domínio da ciência universal do ser enquanto ser que, para Aubenque, representa a ciência realmente buscada na *Metafísica*. Portanto, esta obra representará para o comentador francês a busca por constituir uma ciência dedicada a um problema esquecido pela tradição, o problema do ser.

A importância concedida por Aubenque ao livro III, em que Aristóteles se debruça sobre uma larga serie de aporias que norteiam o percurso de sua pesquisa, permite ao francês destacar o valor dramático da versão romanesca. *"[...] O drama da perda e da redescoberta"* (1962, p. 28) prolonga no plano anedótico o nó que permanece esquecido e sem explicação no fundo da metafísica aristotélica. Essa versão não deve ser descartada, senão compreendida para abordar o esquecimento do problema fundamental da metafísica: o problema do ser. O envio precário, inominado e aporético de uma ciência buscada, e facilmente esquecida, constituiriam, portanto, as questões centrais do destino da metafísica para Aubenque.

Ora, como questionamos a propósito de Reiner, nos interessa analisar um detalhe na forma do drama aristotélico, um detalhe do envio. Perguntamo-nos, aliás, se a disseminação pode ser atribuída apenas aos destinatários. Por que pressupor que a carta é redigida por um personagem consistente, certo de si, que distribui versões hesitantes de uma escrita que nunca acaba por se definir? Indefinição dos comentadores, somente? Aubenque se aprofunda na problemática e coloca em xeque a consistência da própria doutrina, elencando os aspectos aporéticos que questionam a tradição do comentário.

A fórmula proposta por Marchant "a mi amor" perscruta o problema do envio. Quem é "meu amor", o amor que eu tenho por você ou direta-

mente você? A expressão compromete de maneira direta as dificuldades de qualquer envio. Como determinar exatamente a quem irá se dirigir a carta? Como saber o destino da carta se esse destino se confunde com o remetente? O que podemos ler na fórmula "a mi amor" é exatamente o problema da *Metafísica* aristotélica, a saber: que as disputas entre os destinatários versam sobre o sentido perdido, esquecido, não esclarecido do remetente. Assim sendo, parece que a questão do envio se desdobra necessariamente na pergunta sobre o *quem* da metafísica.

## 3

Em uma conferência ministrada em 1967, intitulada *O método de dramatização*, Deleuze declara que a pergunta *quem?*, junto a outras questões, precisam atingir uma dignidade filosófica superior à da pergunta tradicional *o que é? Quem?* não é exterior ao destino, natureza ou definição da metafísica. Neste ponto, convém destacar que a definição responde à necessidade de determinação de um assunto ou coisa. Lembremos, também, que a metafísica resolve boa parte de seu destino na pergunta *o que é?* Mas, é esta pergunta superior às outras?

O método de dramatização, tal qual indicamos acima, pretende abordar a questão da determinação de uma Ideia ou problema. Uma Ideia, diz na conferência, somente é definida se conseguirmos delimitar a série de acontecimentos à qual ela corresponde. A princípio, estes coincidem com a série de notas ou aspectos cuja variação e correlações permitirão definir o estatuto do assunto, sua Ideia. Trata-se, a rigor, dos acontecimentos que, enquanto variações, são conaturais ao que está em jogo. Não há um substrato através do qual compreender os acontecimentos, pois o único que temos é a variação entre eles. Com efeito, os acontecimentos permitem determinar, por meio de relações recíprocas, a essência do assunto em questão[6]. Assim sendo, a pergunta *o que* é?, ou seja, a pergunta

[6] Deleuze reproduz, em certa medida, a noção de substância individual de Leibniz. Esta se define como uma série completa de acontecimentos (LEIBNIZ, 1686, § 8,13). Contudo, vale salientar que Deleuze segue, também, os sinais da ideia de acontecimento a partir da noção de "acidente" aristotélico (*symbebekos*) e da noção de "incorporal" estoica (*lekton*). Um trabalho em que podemos descobrir a convergências das duas noções ao qual Deleuze dedica importantes comentários e o *Comentário da geometria de Euclides* realizado por Proclo (PROCLUS, 1948). A insistência de Deleuze no problema da correlação diz respeito ao tratamento do problema da determinação em Kant e Maimon. Mais exatamente, a correlação traduz a ideia maimoniana de determinação recíproca (GUEROULT, 1929, p. 40 e ss.; LOPES, 2015).

pela essência, constitui para Deleuze uma questão de segunda ordem com relação às perguntas mais determinantes.

As insinuações de Deleuze em relação à importância de perguntas do tipo *quem? quando? como? onde?*, presentes nos diálogos platônicos, assim como a referência a autores como Aristóteles e Hegel, evidenciam o foco preciso da crítica deleuziana. Também, é importante lembrar que Deleuze não menciona a importância da pergunta *por quê?,* fundamental para a convergência que Aristóteles produz entre a doutrina da causalidade e da definição. Dessa maneira, o foco da crítica deleuziana enseja reavaliar o estatuto da dialética perpassando seus problemas centrais e, ao mesmo tempo, permanecendo nas margens. Esse seria, a nosso entender, o argumento da tese publicada em 1968, *Diferença e repetição,* do ponto de vista da tradição filosófica[7].

Considerando o desenvolvimento do argumento da conferência de 1967 e o tratamento do mesmo assunto em *Diferença e repetição*, não encontramos grandes diferenças. Na tese, Deleuze salienta o papel das perguntas alternativas à pergunta *o que* é?, logo, critica a oposição hegeliana entre essência e inessencial e, por último, passa a descrever o processo de determinação (pp. 240-247, 276-285). Esta determinação se produz em termos que permitem, de um lado, delimitar a esfera ideal de um assunto e, de outro, efetuar sua individuação espaço-temporal. Um detalhe que não está presente na conferência é uma nota dedicada a esclarecer a origem de uma referência sobre Aristóteles: uma recensão de Jacques Brunschwig sobre a reconhecida tese de Aubenque, intitulada *Dialectique et ontologie* (DELEUZE, 1968, p. 244). Tanto para Platão, quanto para Aristóteles a pergunta fundamental não é que *o que é?*, afirma Deleuze. Na nota esclarece a proximidade de Aristóteles com a questão *quem*. Com efeito, Brunschwig alega que não haveria problema do ser, menos ainda, problema do esquecimento do ser em Aristóteles, pois a ontologia aristotélica, ciência universal do ser enquanto ser – e que constitui a ponta de lança da empreitada crítica de Aubenque – se identifica quase de maneira imediata com uma doutrina da substância que chega, inclusive, a anular a pergunta *o que é?* (pp. 190-196).

[7] Inclusive, no centro da tese no Cap. IV, a dialética confunde seus caminhos com a proposta deleuziana do método de dramatização.

A crítica de Brunschwig, situada no livro VII da Metafísica, permite atribuir protagonismo a uma pergunta de configuração muito especial e que poderíamos traduzir por "quem é o que é" ou "quem é que determina o que é?" ("*qu'est-ce qui est ?*", p. 193). Considerando que Brunschwig visa contestar a importância do problema do ser para colocar em seu lugar o problema da substância, essa pergunta admitiria, sem grandes contratempos, a seguinte tradução: "qual é o substrato da pergunta o que é?". Cumpre salientar que na empreitada de Brunschwig o adverbio de interrogação "qui" em francês não representa necessariamente a um indivíduo, mas sim o sujeito gramatical, que, a partir da doutrina aristotélica, constitui o lugar por excelência da substância. Entretanto, Deleuze conta com uma interpretação dramática da pergunta "qui?" procurando realizar uma sorte de encenação das problemáticas que aborda. Aliás, o que nos interessa neste estudo é realizar uma aproximação à relação entre envio, destino e nome a propósito do texto e da doutrina da metafísica aristotélica. Cabe destacar, ademais, que a referência a Brunschwig não representa a primeira ocasião em que Deleuze descreve os elos entre o método de dramatização e a pergunta *quem?*

A importância da pergunta *quem?* para o método de dramatização é definida pela primeira vez na monografia publicada em 1962, intitulada *Nietzsche e a filosofia*. Nessa oportunidade, Deleuze descreve a dramatização como uma determinação diferencial, genealógica e tipológica (1962, p. 89). A pergunta não trata sobre um sujeito ou individuo, mas sobre a determinação do caráter e os traços que descrevem um personagem. *Quem* não é um indivíduo, senão um *tipo* caracterizado por uma qualidade que equivale a uma relação de forças determinada[8].

Em *Nietzsche e a filosofia,* Deleuze indica que o método de dramatização permite colocar a pergunta sobre a vontade de potência (III, 3). A vontade é a instância que determina a diferença qualitativa e que caracteriza os traços de um personagem, o que recebe o nome de *tipo*. Como sabemos, o sintagma *"diferença de qualidade"*, implica tautologia, pois a

[8] A caracterização do método, na obra dedicada a Nietzsche, permitirá esclarecer a relação menos evidente, talvez, na conferência de 1967 entre o método de dramatização e o conceito de "personagem conceitual" proposto em 1991 em *O que é a filosofia?* Acredito que o trabalho de nossos colegas Verônica Damasceno (2011; 2015) e Luiz Manoel Lopes (2015) abordam de forma suficientemente clara essa questão. Não me debruçarei, portanto, neste ponto. O que me interessa é a abordagem da pergunta *quem?* para a determinação do drama aristotélico em Deleuze.

qualidade se define como uma diferença. Ora, o importante da vontade que se afirma na qualidade não depende da definição relativa da diferença. Uma diferença que se entende como simples contraste subordina-se à similitude e pressupõe diferenças de grau que operam sobre o fundo da identidade de gênero. Como mostra Deleuze no capítulo I de *Diferença e Repetição*, as diferenças que operam empiricamente medindo contrastes e similitudes dependem dos pressupostos conceituais da diferença específica, notadamente do pressuposto da identidade de gênero. A diferença qualitativa, neste sentido, precisa da determinação de uma diferença de natureza que traça na nervura do real uma afirmação que não depende da mediação de algum degrau. Neste sentido, é interessante apreciar a convergência entre a empreitada que Deleuze atribui a Nietzsche com a ideia de afirmação da diferença (DELEUZE, 1993) e a tentativa que incumbe a Bergson no trabalho relativo às diferenças de natureza (DELEUZE, 1956). A determinação da qualidade que implica o tipo, envolve a afirmação de uma diferença que *se* diferencia. O destino das forças ativas que Deleuze caracteriza em *Nietzsche e a filosofia* encontra, assim, sua expressão na epopeia do percurso vital descrito por Bergson n'*A Evolução criadora*.

Ademais, Deleuze salienta que o método de dramatização, não pressupõe um caráter antropológico. O tipo, alvo do método de dramatização, não é necessariamente um ser humano. Trata-se da descoberta das relações de forças ativas capazes de ultrapassar a forma humana. Homem em transmutação: inumano e sobre-humano. A transmutação, neste viés, representa um eixo preciso e fundamental para compreendermos o método que nos concerne.

Antes de darmos continuidade, convém sublinhar que *se diferenciar* não consiste em uma operação isolada. O tipo é afirmativo não pela ausência de relação, senão pelo estabelecimento de uma relação ativa. E do que trata esta relação? O tipo descreve a afirmação da qualidade de uma relação, mais precisamente, de uma relação de forças. Força é um conceito que envolve relação e multiplicidade, assevera Deleuze (1962, I, pp. 4-9). Força significa sempre relação de forças, sendo que a afirmação caracteriza uma forma de relação, a saber: o domínio a partir do espírito de distância. A distância, novamente, não representa ausência de relação, mas o estabelecimento da relação em termos de hierarquia criativa e transformadora. A força é ativa porque cria e, desse modo, estabelece o

domínio das outras forças submetidas à transmutação. A força ativa é o precursor de uma transmutação. Diferenciar-se será, portanto, no contexto de *Nietzsche e a filosofia*, transmutar.

Todavia, podemos nos perguntar por que a transmutação seria a chave da compreensão do método? Em primeiro lugar, ela permite caracterizar o espírito de distância que permite à força ativa manifestar sua hierarquia e, ao mesmo tempo, exprimir-se como criadora. Com efeito, a diferença de qualidade se define neste eixo preciso: o tom da criação que caracteriza as forças ativas. Em segundo lugar, a transmutação descreve o fenômeno que se dá no drama dionisíaco. Até este momento, aliás, não preguntamos pelo *drama* que envolve o método de dramatização. Neste ponto, Deleuze segue cuidadosamente o argumento d'*O Nascimento da tragédia* e define o drama como a projeção formal da ação dionisíaca (DELEUZE, 1962, I, p. 14).

O oitavo capítulo d'*O Nascimento da tragédia* se ocupa do conceito de drama. Nessa seção, estabelece-se que sua origem "em sentido estrito" acontece quando a figura de Dionísio é visível e passa a constituir uma dimensão suplementar ao contexto da transmutação, a projeção de uma visão. Deleuze descreve este fenômeno em termos vagos dizendo que o drama surge quando a tragédia se projeta nas formas apolínias, mas não insiste sobre a transmutação que antecede e dirige a tragédia. Apreciemos os detalhes do argumento em Nietzsche.

> A excitação dionisíaca é capaz de comunicar a toda uma multidão essa aptidão artística de ver-se cercado por uma tal hoste de espíritos com a qual ela, multidão, sabe interiormente que é uma só coisa. Esse processo do coro trágico é o protofenômeno dramático: ver-se a si próprio transformado diante de si mesmo e então atuar como se na realidade a pessoa tivesse entrado em outro corpo, em outra personagem. [...] toda uma multidão sente-se dessa maneira enfeitiçada. O ditirambo distingue-se por isso de qualquer outro canto coral [...] o coro ditirâmbico é um coro de transformados [...] no ditirambo se ergue diante de nós uma comunidade de atores inconscientes que se encaram reciprocamente como transmudados [...] O encantamento é o pressuposto de toda a arte dramática. Nesse encantamento o entusiasta dionisíaco se vê a si mesmo [...] e por sua vez contempla o deus, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma nova visão, que é a ultimação apolínea de sua condição. Com essa nova visão o drama está completo (1992, pp. 59-60).

Saber-se transmudado e projetar isso na visão formal da força de transmutação é o que permite os atores exprimirem-se *em* e *como* personagens. O coro ditirâmbico não decorre da separação entre espetáculo e público, pois nele os atores se confundem com Dionísio e projetam essa confusão na intuição transmutada. Surge, assim, a visão do ator que se vê transmutado no corpo e caráter do personagem.

Destarte, a transmutação representa o eixo central da articulação dramática, pois designa a hierarquia das forças ativas na determinação do tom, nuance ou, conforme Deleuze, da qualidade diferencial do personagem. A rigor, a transmutação permite descrever a gênese do drama que surge da articulação de forças e da projeção do personagem como visão e forma. O método de dramatização assume, neste sentido, o trabalho genealógico de determinação das forças que operam a transmutação, identifica os tipos e, dessa forma, determina a diferença que se impõe no personagem.

## 4

A princípio, poderíamos sustentar que o drama do destino da *Metafísica* se assenta na projeção que os comentadores estabelecem com relação ao estagirita. *Quem?* pergunta que mobiliza este drama particular é, de fato, uma projeção.

Com essa pergunta abordamos os problemas relativos à elaboração do manuscrito aristotélico e à forma em que seu sentido sofre modificações dadas as infindáveis reelaborações realizadas por seus destinatários. Motivados por Marchant, denominamos a esse fenômeno como problema do envio ou do destino da *Metafísica*. A pergunta *quem* nos permitiu, também, analisar a forma pela qual a abordagem do problema do destino da metafísica depende do desenvolvimento de uma tipologia diferencial, que estudamos no âmbito da leitura deleuziana de Nietzsche. Já na proposta de Brunschwig, o termo *quem* designa uma operação de substituição, substitui-se uma pergunta por outra. Basicamente a questão relativa à natureza da substância assume o problema do ser, abordado no início do livro VII da *Metafísica* como um problema relativo à multiplicidade dos sentidos do ser.

Lembremos que Brunschwig realiza uma crítica ao trabalho de Aubenque. Este se articula através dos elos entre os livros III, IV e VII da *Meta-*

*física*. O livro IV permite fundar a ciência universal do ser, o VII evidenciar o problema relativo ao estabelecimento dessa ciência produto dos múltiplos sentidos do ser e o livro III sustentar o caráter aporético dessa ciência que acaba se tornando uma ciência buscada, inacabável e que, enquanto tal, determina o destino da metafísica como esquecimento do problema do ser.

Brunschwig opera sobre fontes relativamente parecidas, porém, tenta focar o comentário no percurso do livro VII. O ser se diz de muitas maneiras, mas isso não envolve a suposição do problema do ser e sua consequência decorrente, o esquecimento. A pergunta não gira em torno da questão *"qu'est-ce que l'être ?*", declara Brunschwig (1964, p. 193). Com efeito, Aristóteles não demora em perguntar sobre os sentidos do ser e, logo após enunciar sua relevância, passa a analisar o estatuto da substância. Assim, Brunschwig afirma que Aristóteles pressupõe a questão *qu'est-ce qui est l'être ?*: *Quem é que constitui e determina ao ser?* Esta pergunta permite a Brunschwig explicar o que ele mesmo chama de *"ilustre substituição da questão do ser pela questão da substância"* (1954, p. 191, trad. nossa)[9].

Parece muito relevante como Aristóteles, aos olhos de Brunschwig, realiza uma espécie de análise tipológica da substância. No percurso habitual que faz pela tradição que o antecede, o estagirita analisa uma lista de eventuais candidatos que poderiam definir a substância. Ora, sabemos que sua abordagem não depende da escolha do melhor candidato, senão da transformação da pergunta. Enquanto ele descreve as propostas da tradição, permanece na pergunta *"quais coisas podem ser consideradas como substâncias"* (p. 194, trad. nossa)[10]. Entretanto, a questão se articula mais tarde a partir dos sentidos em que a substância pode ser dita. *Quem*, determina, dessa forma, a pergunta *em qual sentido*. Com efeito, a pergunta que orienta o resto do Livro VII poderia se enunciar da seguinte maneira: *em qual sentido pode ser dita a substância?*

---

9 *"[...] ilustre substitution de la question de l'essence à la question de l'être".* Cumpre salientar que "essence" traduz aqui "ousia" (substância). Brunschwig se posiciona criticamente diante dessa tradução, mas prefere utilizar "essence" para manter a continuidade com a nomenclatura utilizada por Aubenque (BRUNSCHWIG, 1954, p. 191, n. 1).

10 *"Quelles sont les choses qui sont des essences ?", "Tines eisin ousiai"* (*Met.*, VII, 2, 1028b 27). Neste ponto, Brunschwig propõe uma ousada tradução do texto aristotélico. Ao que parece, os comentadores não reparam na gramática peculiar desse trecho. Como realça Brunschwig, trata-se de uma pergunta redigida em plural e que permitiria modificar a hegemonia e o estatuto da pergunta sobre a essência: *ti esti* (o que é?) (1954, p. 154, n. 2). Reale traduz o trecho como: *"... é preciso examinar [...] se existem ou não algumas substâncias"* (sublinhado nosso).

Ademais, chama a atenção que na confrontação às teses de Aubenque, Brunschwig reivindique a calma dada pela linearidade do texto aristotélico, que contrasta com as dramáticas hesitações às quais Aubenque o submete (AUBENQUE, 1962, p. 28; BRUNSCHWIG, 1954, p. 196). As operações de Deleuze com o envio aristotélico parecem ainda mais irônicas, já que inspiraram a obliteração sistemática da leitura de Aubenque e transmutação das intenções de Brunschwig. A pergunta *quem* nas mãos de Deleuze se transforma em um operador dramático que permite analisar a "calma" de Aristóteles, ou seja, a linearidade que ocasiona a substituição aristotélica da pergunta *o que* é?*,* pela pergunta *quem?*

Não obstante, de que trata esse assunto, em que Brunschwig apresenta a "calma" do argumento linear do estagirita e Aubenque, o "drama" ziguezagueante das aporias esquecidas pela doutrina aristotélica? Como propuséramos neste estudo, o caso dramático em questão pode ser abordado sob a forma do envio de uma missiva. O método de dramatização nos permitiu configurar a problemática através do estudo das correlações entre destinatários que atuaram como secretários de Aristóteles, dispostos a se debruçar nas linhas do estagirita para desvendar as dificuldades dos assuntos abordados pelo filósofo.

Nesse trabalho vemos como a missiva começa perturbar os sentidos do envio não apenas quanto ao significado do texto aristotélico, como também nos meandros relativos aos destinatários e à consistência do remetente. A elaboração se confunde com eventuais reelaborações, *quem* consegue se estabelecer somente no imbricado caminho de projeção em que o envio torna dúbios o remetente e os destinatários e, ao mesmo tempo, se perde, esquece e reencontra o título da carta.

## Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica* (versão brasileira da tradução e estudo de Giovanni Reale). São Paulo: Loyola, 2002 (Vol. II: Texto grego com tradução; Vol. III: Sumário e comentários).

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962.

BRUNSCHWIG, Jacques. Dialectique et ontologie chez Aristote. A propos d'un livre récent. *Révue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 154, 1964, pp. 179-200.

DAMASCENO, Veronica Miranda. Dramatização e personagem conceitual em Gilles Deleuze (pp. 39-50); LOPES, Luiz Manoel. A concepção de gênese em Deleuze (pp. 51-82). *Filosofias da Diferença. Coleção XVI Encontro ANPOF* (org. Marcelo Carvalho, Rafael Haddock-Lobo, Sandro Kobol Fornazari). São Paulo: ANPOF, 2015.

DAMASCENO, Veronica Miranda. Sobre a ideia de dramatização em Gilles Deleuze. *Dois Pontos*, Curitiba/São Carlos, vol. 8, n. 2, pp. 157-174, outubro, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

DELEUZE, Gilles. La conception de différence chez Bergson (1956, pp. 43-72); La méthode de dramatisation (1967, p. 131-162). *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1954* (éd. préparée par David Lapoujade). Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles. Mystère d'Ariane selon Nietzsche (pp. 126-134). *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

DERRIDA, Jacques. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá* (trad. Haydée Silva). México: Siglo XXI, 1986.

GUEROULT, Martial. *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1929.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique* (1686) *et Correspondance avec Arnauld* (ed. Georges Le Roy). Paris: Vrin, 1988.

MARCHANT, Patricio. *Escritura y temblor* (Pablo Oyarzún y Willy Thayer org). Santiago: Cuarto Próprio, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia* (trad. J. Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PROCLUS DE LYCIE. *Les commentaire sur le Premier livre des* éléments *d'Euclide* (ed. Paul Ver Eecke). Bruges: Desclée de Brouwer, 1948.

REINER, Hans. O surgimento e o significado original do nome 'metafísica' (1954), In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles. Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, pp. 93-122.