

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia

George Fernandes da Silva

METAFILOSOFIA, EMPIRISMO RADICAL E POLÍTICA
DELEUZE, LEITOR DE HUME

Recife
Setembro de 2017

GEORGE FERNANDES DA SILVA

METAFILOSOFIA, EMPIRISMO RADICAL E POLÍTICA
DELEUZE, LEITOR DE HUME

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof^o. Dr. Filipe Campello

Recife
Setembro de 2017

GEORGE FERNANDES DA SILVA

POLÍTICA, METAFILOSOFIA E EMPIRISMO RADICAL

Deleuze, leitor de Hume

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo

Recife, 27 de setembro de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Hélio Rebello Cardoso Jr.

Sandro Márcio Moura de Sena

COORDENADOR DO CURSO

Dedicado a Marcos Batista de Oliveira. In memoriam

Escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois ou, antes, torná-la impossível. DELEUZE, Gilles. Diferença & Repetição, p. 10.

AGRADECIMENTOS

Minha mais sincera gratidão...

Aos meus pais, Vera Lúcia e Paulo Genuíno, e irmãs, Claudia Patrícia e Vanessa Priscila, pelo carinho e apoio...

Ao meu orientador, Filipe Augusto Barreto Campello de Melo, pela confiança e incentivo, e aos membros da banca, professores, Sandro Márcio Moura de Sena e Hélio Rebello Cardoso Jr.

A todo corpo docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, funcionários das coordenações de graduação e pós-graduação e colegas de mestrado.

À gestão, funcionários, colegas e alunos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru pela aposta e pelas oportunidades dadas ao longo dos últimos anos.

A Marcela Leite pela amizade, incentivo, leitura carinhosa e sugestões

A Fátima Costa, Michele Guerreiro e Elias Lopes pelo incentivo e carinho.

A Adilson Ferraz pelos diálogos, provocações e ajuda no abstract.

A Vincenzo Di Matteo, pelo exemplo e pelas primeiras orientações ainda na graduação.

... E a todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a finalização, entrega, defesa e conclusão da presente dissertação.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é o de rastrear na obra *Empirismo e Subjetividade* o modo pelo qual Deleuze, valendo-se de Hume, procura encontrar novos meios de expressão para a filosofia e como tais meios se conectam às questões relacionadas à filosofia prática. Para tanto, optou-se por dividir a presente dissertação em duas grandes partes: na primeira, metafilosófica, discute-se os modos pelos quais o filósofo francês produziu filosofia. Essa primeira parte é importante porque sem ela corre-se o risco de ler *Empirismo e Subjetividade* como uma obra monográfica, em sentido clássico, muito embora nela já possamos observar tanto a singularidade das abordagens filosóficas de Deleuze quanto os germes de alguns dos seus principais problemas. Já na segunda parte, política, procurou-se exemplificar, através da leitura de *Empirismo e Subjetividade*, como o autor tenta oferecer novos conceitos e novos enfoques para dinamizar a filosofia política através da ênfase dada a exterioridade das relações na constituição da subjetividade e do papel das instituições no desenvolvimento de uma sociedade criativa e inventiva. Por fim, e no decorrer de todo o texto, tento demonstrar que as conclusões de ES só são possíveis graças a singular abordagem que o autor promove de conceitos e problemas encontradas na História da Filosofia. Ou seja, de como pensamento e estilo estão profundamente implicados na produção de *Empirismo e Subjetividade*.

Palavras-chave: subjectivity, empiricism, subject, politics, Philosophy.

ABSTRACT

This work aims to trace in the work *Empiricism and Subjectivity* the way in which Deleuze, based in Hume, seeks to find new means of expression for philosophy and how such means are connected to the questions related to the practical philosophy. For this, the present dissertation is divided into two parts: in the first one it is discussed metaphilosophically the ways in which the french philosopher produced philosophy. This first part is important because without it one runs the risk of reading *Empiricism and Subjectivity* as a monographic work in the classical sense, although in it we can already observe both the singularity of Deleuze's philosophical approaches and the germs of some of his main problems. In the second part, we tried to exemplify, through a political reading of *Empiricism and Subjectivity*, how the author tries to offer new concepts and new approaches to dynamize political philosophy through the emphasis given to the exteriority of relations in the constitution of subjectivity and role institutions in the development of a creative and inventive society. Lastly, and throughout the text, I try to demonstrate that the conclusions of *Empiricism and Subjectivity* are only possible because of the singular approach that the author promotes related to concepts and problems found in the History of Philosophy. That is, how thought and style are deeply involved in the production of *Empiricism and Subjectivity*.

Key Words:

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O HISTORIADOR RETRATISTA	14
1.1. Introdução	14
1.2. Leitura em Intensidade	17
1.3. Escrita, processo de criação e História da Filosofia	21
1.4. A arte do Retrato.....	24
2. DELEUZE, LEITOR DE HUME	30
2.2.1 Redefinição do Empirismo e Subjetividade	36
2.2. <i>Empirismo e Subjetividade</i> e o Panorama Intelectual Francês Pós-guerra.....	40
3. EMPIRISMO, INSTITUIÇÕES E DEVIR HUMANO	47
2.3.3 Como o espírito se constitui no dado e devém natureza humana?	47
2.3.4. (Re)colorindo o retrato: implicações políticas de <i>Empirismo e Subjetividade</i>	58
CONCLUSÃO	65
REFERÊNCIAS	68

INTRODUÇÃO

Este trabalho, que pretende abordar a relação entre metafilosofia e política na constituição do pensamento de Gilles Deleuze a partir da leitura de sua primeira obra, *Empirismo e Subjetividade*, surgiu de um duplo desejo: ao primeiro, antigo e de ordem estritamente pessoal, veio ao encontro um segundo, de ordem mais contextual.

O primeiro diz respeito à minha vontade, desde a graduação em filosofia, de estudar de forma mais sistemática o pensamento de Deleuze e escrever algo que pudesse ser útil como introdução ao seu pensamento, algo que me servisse como porta de entrada e ao mesmo tempo atraente o suficiente para convidar outras pessoas a lê-lo também. Foi esse o espírito que me animou a escrever a primeira parte desse trabalho e, embora outras questões fossem se precipitando ou sendo fabricadas ao longo do processo de escrita, o desejo de soar claro e convidativo permaneceu como uma constante durante todo o tempo.

Já o segundo desejo diz respeito ao momento presente, ao fato de que em “nossa época, a das democracias liberais, definitivamente tudo repousa sobre o sujeito, sobre a sua [suposta] autonomia econômica, jurídica, política e simbólica” (DUFOUR, 2009), o que significa dizer, conforme escreve Bauman (2007, p. 27), que a cada um de nós foi imposta a tarefa de ser singular, inerentemente subjetivo, único, mas desde que em conformidade com os modelos previamente estabelecidos e postos à venda. Porém tanto a democracia representativa tem demonstrado cansaço quanto as noções de sujeito, identidade e individualidade, embora continuem circulando amplamente e fundamentando discursos e práticas, há muito deixaram de ser os únicos ou os mais produtivos pontos de partida para a filosofia prática. Desde Descartes, as pesquisas filosóficas em torno do conhecimento e da verdade desaguaram quase sempre em torno de uma subjetividade fundante, a ponto do projeto moderno vincular quase que completamente a epistemologia a uma *metafísica do eu*. E durante muito tempo, e mesmo após tantas críticas, foi (e por vezes ainda o é) essa a fundamentação teórica acerca da subjetividade que ancor(a)(ou) a reflexão moral e política.

O problema é que o *eu* dos modernos é um *eu* descarnado, sem história, sem vida. Consequentemente, a maioria dos projetos ético-políticos desse período estava apoiada em concepções transcendentais do que é o humano e como ele deveria agir para com o próximo e para consigo mesmo. Desconsideravam-se as vicissitudes individuais, negavam-se as diferenças, afirmava-se o Modelo, o Ideal, a Identidade enquanto fundamento tácito da moralidade: *Se você é, então dever agir assim, inclusive politicamente*. Meu encontro com

Deleuze deu-se dentro desse contexto de procura por outras formas de pensar a ética e a política para além da metafísica do sujeito e da lógica da identidade.

Outro ponto que para mim foi e ainda é importante diz respeito ao fato de que nossa linguagem divide o mundo em sujeitos e predicados e a nossa lógica ergue-se sobre essa dicotomia. Contudo, essa divisão é incapaz de captar o *devenir* próprio da vida, o que levou Deleuze, por exemplo, a recorrer a lógica de Gregory Bateson¹, uma lógica não dos sujeitos, mas do predicado, das relações, para privilegiar a fluidez, os matizes e o movimento que observamos em nós, nos outros e no mundo. Na lógica de Bateson é o predicado que transita entre os sujeitos, é ele o mais importante, não enquanto algo fixo, mas enquanto relação. O problema é que nossa linguagem tal como está estruturada dificulta a compreensão disso, já que se pauta pelos contornos fixos, pela Identidade e dessa forma impede-nos que vejamos o mundo e as pessoas enquanto mudança, enquanto devir e esse é um ponto importante. Para Deleuze a tradição filosófica e a lógica a ela associada levou-nos a pensar os sujeitos enquanto algo estanque, fixo. Dessa forma, interessou-nos apenas saber que ou quem é cada sujeito, e tal interesse levou-nos a não percepção da artificialidade dessas identidades. Pior! O interesse por fixar os contornos da subjetividade, em determinar sua essência, a partir de um *a priori*, fez-nos determinar como cada um deveria ser, limitando assim a potencialidade e o devir de cada singularidade². Portanto, ao menos de acordo com Deleuze, caso queiramos captar o *devenir* próprio da vida, teríamos que superar a lógica do Ser e da Identidade. Superando-a perceberemos que a diferença não é algo estabelecido *a posteriori*, fruto de uma reflexão, mas algo anterior a qualquer formulação; é imanente e, sendo assim, anterior a constituição da singularidade. E uma vez que a filosofia política clássica assenta numa compreensão substantivada do eu e da subjetividade, podemos inferir que uma reformulação desses conceitos ou mesmo um abandono dos mesmos, trará também

A presente pesquisa é o resultado desse duplo desejo: o de estudar as relações entre subjetividade e política e o de tornar, ao menos para mim mesmo, Deleuze um pouco mais acessível. E acaso convidassem-me a aplicar os critérios deleuzianos para justificar a existência de um texto, diria então que o presente texto se justifica não tanto por acreditar que outros textos incorreram em um erro global ou porque propõe-se a apresentar um novo

¹ Cf. LARRAURI, Maite. El deseo según Deleuze, (200-) Texto disponível em: <http://caosmosis.acracia.net/?p=369>, acesso dia 25 de maio de 2009.

² Por singularidade, é preciso “não entender alguma coisa que se oponha ao universal, mas um elemento qualquer que pode ser prolongado até a vizinhança de um outro, de maneira a formar uma junção: trata-se de uma singularidade no sentido matemático. O conhecimento e mesmo a crença tendem, pois, a ser substituídos por noções como “agenciamento” ou “dispositivo”, que designam uma emissão e uma repartição de singularidades” (DELEUZE, 2003, p. 327).

conceito, mas antes por reforçar as fileiras dos textos que não vêm Empirismo e Subjetividade como uma obra menor, mas ao invés disso, como uma obra repleta de intuições que podem e devem ser desenvolvidas pelos seus leitores não somente para que possamos compreender melhor o pensamento de Deleuze, mas principalmente para levarmos adiante nossas próprias questões.

Ela está estruturada em duas grandes partes e em torno de três grandes perguntas. Na primeira, trago à tona os pressupostos metodológicos do pensamento e projeto filosófico de Gilles Deleuze. Considero essa discussão prévia importante porque sem ela a leitura de suas primeiras obras poderia ficar comprometida, no sentido de que elementos essenciais do seu pensamento, possivelmente, passariam despercebidos para o leitor. O foco dessa primeira parte é destacar os princípios metodológicos que orientaram suas leituras, permitindo-o desenvolver uma abordagem singular da História da Filosofia. O ponto central aqui é a defesa de que nesses trabalhos, Deleuze não se limitou a redizer o que os filósofos disseram, mas a criar conceitos a partir do diálogo com eles.

Segundo Suely Rolnik (2014),

Tudo isto define uma posição, que mais do que metodológica ou epistemológica é ética, estética e política. Ética, porque o que a define não é um conjunto de regras tomadas como um valor em si para se chegar à verdade (um método), nem um sistema de verdades tomado com um valor universal: ambos são da alçada de uma posição de ordem moral. O que define esta posição é o rigor com que escutamos as diferenças que se fazem em nós e afirmamos o devir a partir dessas diferenças. As verdades que se criam com este tipo de rigor, assim como as regras que se adota para criá-las, só têm valor enquanto conduzidas e exigidas por problemas colocados por diferenças que nos desassossegam. Estética, porque não se trata de dominar um campo de saber já dado, mas sim de criar um campo no pensamento que seja a encarnação das diferenças que nos inquietam, fazendo do pensamento uma obra de arte. Política, porque se trata de uma luta contra as forças em nós que obstruem as nascentes do devir: forças reativas, forças reacionárias.

No decorrer da escrita e ao longo das leituras, parecia ser inevitável não querer “fazer como”, isto é, adotar os procedimentos de leitura do próprio Deleuze, a leitura intensiva, a arte do retrato, a escrita-fluxo e também produzir um “filho monstruoso” pelas costas do filósofo. Porém, conforme o próprio Deleuze (1997) nos alerta “antes de entrar na Filosofia, é preciso tanta, mas tanta precaução! Antes de conquistar a “cor” filosófica, que é o conceito. Antes de saber e de conseguir criar conceitos é preciso tanto trabalho”! Levei a advertência a

sério e embora considere o texto como o resultado de um encontro entre questões pessoais, que ainda me inquietam, e a filosofia de Deleuze, um intercessor, a presente dissertação procurou seguir os moldes clássicos. Portanto a primeira parte é tanto uma apresentação dos pressupostos metodológicos do pensamento do filósofo francês quanto um pressuposto importante para compreender o “retrato” pintado por Hume, mas não se constitui como uma carta de intenção; talvez um convite.

A segunda parte retoma a “arte do retrato” explicada na primeira e apresenta o retrato de Hume tal qual produzido por Deleuze. Está estruturada em torno de duas perguntas: (1) *como pode, no dado, constituir-se um sujeito que ultrapassa o dado? E (2) que implicações políticas Deleuze inferiu ou esboçou a partir do retrato de Hume?*

A essas duas perguntas soma-se uma terceira que se constitui como o fio condutor de todo o texto, a saber, (3) *que relações guardam a metafilosofia deleuziana e seu pensamento político? E, de modo mais específico, de que forma percebemos essa articulação em *Empirismo e Subjetividade*?*

Enquanto as respostas para as duas primeiras perguntas são desenvolvidas especificamente na segunda parte desta dissertação (segundo e terceiros capítulos), a resposta para a terceira, todavia, é a própria dissertação. Ou seja, a primeira pergunta tem como objetivo demonstrar o modo como Deleuze leu Hume, dando destaque a sua redefinição do empirismo e de como “nessa redefinição ele encontra uma filosofia da prática, um sujeito envolvido, inseparável do dado circunstancial” (DOSSE, 2010 p. 100). Já a segunda leva adiante as consequências da resposta da primeira enquanto que a terceira, e nesse caso a mais importante para mim, tenta demonstrar que essas perguntas só foram possíveis porque Deleuze se atreveu a “fazer um filho por trás” em Hume. Porém, a resposta para essa terceira pergunta só é possível se articularmos “o como”, objeto do primeiro capítulo, com “o quê”, objeto do segundo e terceiros capítulos. Conforme veremos, as condições para pensar a imanência, o abandono da concepção de sujeito, a primazia da vida e da experiência e a necessidade de elaborarmos “um pensamento sem imagem” se implicam e estão correlacionados. Tal como em outros grandes filósofos, em Deleuze, estilo, estratégia e pensamento se pressupõem.

1. O HISTORIADOR RETRATISTA

1.1 Introdução

Para organizar e classificar a produção bibliográfica deleuziana poderíamos, em princípio, adotar tanto um critério cronológico-biográfico quanto um critério temático-geográfico. Se optássemos pelo primeiro critério, distribuiríamos seus livros em dois ou talvez três períodos distintos. Falaríamos então de uma fase inicial, monográfica, consagrada a trabalhos da história da filosofia e também do posterior encontro com Félix Guattari. Diríamos que a primeira fase culmina com o estudo dedicado a Nietzsche³ (1962) e que *Diferença e Repetição*⁴ (1968) é um marco, um ponto de virada em direção ao desenvolvimento de uma filosofia própria; que após *Mil Platôs* (1980) ele escreverá sobre pintura e também sobre cinema, retornando, por fim, a uma abordagem mais clássica da filosofia. Para fundamentar nossa escolha, citaríamos a entrevista concedida aos escritores Raymond Bellour e François Ewald e diríamos que nela Gilles Deleuze (1925 – 1995) afirma que tal divisão não estaria mal⁵. Mais ainda: lembraríamos que Deleuze dissera várias vezes que se lançou em seu próprio trabalho filosófico a partir de monografias de autores, que começara pela *arte do retrato*⁶ antes de se aventurar pela *paisagem*. Por outro lado, se optássemos por um critério temático/geográfico e organizássemos a produção bibliográfica do filósofo de acordo com a natureza/assunto dos trabalhos publicados, diríamos então que foi o próprio Deleuze que retomou e classificou⁷, em 1989, o “conjunto dos seus trabalhos,

³ 1ª edição francesa: *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Press universitaires de France (PUF), 1962. 1ª edição brasileira: *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

⁴ Tese de doutorado do autor, *Différence et répétition* foi originalmente publicada em 1968 pela Press universitaires de France. A 1ª edição brasileira veio à luz em 1988 pelas mãos de Luiz Orlandi e Roberto Machado através da editora Graal.

⁵ Cf. BELLOUR, Raymond; EWALD, François. Signos e Acontecimentos. In. ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Dossiê Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

⁶ Deleuze, sobretudo em entrevistas, não cansa de repetir que a história da filosofia é antes como a arte do retrato em pinturas. Sobre este tema Cf. JAQUET, Chantal; CHERNIAVSKY, Axel. *El arte del retrato conceptual. Deleuze y la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Edivim, 2014.

⁷ De Hume a Bérson / II. Estudos clássicos / III. Estudos nietzschianos / IV. Crítica e clínica / V. Estética / VI. Estudos cinematográficos / VII. Estudos contemporâneos / VIII. Lógico do sentido / IX. O Anti-Édipo / X. Diferença e Repetição / XI. Mil platôs» (LAPOUJADE, 2006, p. 13)

incluindo os livros, segundo uma série de temas gerais” (LAPOUJADE, 2006, p. 13). Nesse caso, mais uma vez, falaríamos de um conjunto de obras dedicadas a filósofos, de obras consagradas à literatura, outras ao cinema, daquelas escritas com Guattari e assim por diante.

Obviamente, poderíamos negar essa disjunção e adotar simultaneamente, embora não indistintamente, tanto o primeiro quanto o segundo critério. Ou ainda recusar ambos, afirmando que não há “um só livro de Deleuze que deva ser lido antes do outro, nem na ordem, nem mesmo que se inscreva de modo determinado numa trajetória, nem que deva ser preferido por uma razão arborescente⁸” (REGNAULT, 1991, p. 43). Ou, por fim, levando a recusa ainda mais longe, poderíamos argumentar que a preocupação em enquadrar e classificar essas obras não é somente estrangeira ao pensamento do Filósofo, mas sobretudo desnecessária, quando não equivocada.

Proporiria então, neste caso, uma substituição e ao invés de perguntar pelo lugar ou pela importância de uma determinada obra no itinerário intelectual de Deleuze, perguntaria, valendo-se dos mesmos princípios que nortearam suas leituras: que erros cada obra pretendeu combater, que esquecimentos quis reparar, que encontros e alianças ajudou a promover, que conceitos cada uma delas ajudaram a forjar e a que problemas esses conceitos correspondem? Afinal, se toda obra filosófica “elabora ou pretende elaborar as condições de sua própria validade, e, portanto, enuncia as próprias regras da leitura que se pode fazer dela”, conforme defende Frédéric Cossutta (2001, p. 03), então é o caso de levar mais a sério a *lógica* endógena do pensamento deleuziano, substituindo a preocupação com a classificação, organização e hierarquização de suas obras por uma abordagem que leve em consideração os princípios que norteiam a construção dessas obras.

A questão é: por onde começar?

De acordo com François Zourabichvili (2005, p. 1311):

[...] não compreenderemos um filósofo se não nos esforçarmos, ao menos por um momento, em crer no que ele diz. Mas crer não quer dizer, aqui, aderir, parafrasear, papaguear um discurso que não fomos nós que produzimos [...]. Crer torna-se sinônimo de fazer. Suponhamos, pois, que compreender Deleuze seja fazer o que ele faz, por meio do que ele diz ou

⁸ François Regnault, no artigo *A Vida Filosófica*, utiliza essa expressão para diferenciar o modo como localizamos e classificamos um livro dentro da produção bibliográfica de um autor. Por razão arborescente leia-se a tentativa de classificar e hierarquizar uma obra de acordo com o papel e a influência que atribuíamos a ela dentro do pensamento de um autor. Pensa-se em termos de “começo, desenvolvimento e fim”, em fases ou períodos de desenvolvimento distintos. A razão arborescente produz dois tipos de ordens: “a ordem da árvore, da raiz” a partir da qual se se dirá então que “há os livros anteriores a Guattari, os livros com Guattari e os livros depois de Guattari, os anteriores e posteriores a Guattari, justamente bons livros de filosofia; com Guattari: uma escritura formidável. Os outros antes e depois de Guattari: um autêntico filósofo [...] e a “ordem da raiz fasciculada” a partir da qual “se fragmentará a obra em filosofia pura, obra sobre tal ou tal filósofo, livros sobre a literatura, sobre a arte, sobre a política, etc.” (REGNAULT, 1991, p. 42-43).

escreve.

Dessa forma, o que proponho neste capítulo não é apontar o lugar de *Empirismo e Subjetividade* (1953)⁹ no pensamento de Deleuze, mas compreender os “princípios” internos de enunciação do próprio pensamento deleuziano, isto é, expor não tanto o que leu, mas como leu; não tanto o que diz, mas como diz; a forma de apropriação, de criação, de distribuição dos temas e dos problemas. Acredito que expor essas “regras” seja importante para que evitemos juízos de valor precipitados sobre o que escreve e sobretudo como escreve; para que percebamos a íntima relação entre o estilo adotado e as ideias expostas não somente em ES, mas igualmente nos demais livros, pois tal como observa Annita Costa Malufe (2012, 185), “pode-se dizer que, em Deleuze, linguagem e pensamento estão em pressuposição recíproca, de modo que a construção conceitual se dá inseparavelmente da construção de um estilo na escrita, como ele mesmo afirmava”. E isso é algo que podemos observar desde o princípio, desde ES, em especial, no caso dessa obra, como estilo e pensamento se pressupõe de modo a criar um enfoque alternativo para pensar problemas políticos, indo além daqueles propostos pela filosofia política clássica.

Dividirei o capítulo em três partes. Na primeira, farei uma exposição dos princípios que norteiam o modo como Deleuze leu e se apropriou de filósofos e artistas. O objetivo é garimpar algumas ferramentas hermenêuticas¹⁰ para aplicá-las à própria leitura de ES. Na segunda, tenciono analisar seu processo de produção textual, não para, posteriormente, “fazer como ele faz”¹¹, mas para compreender o estilo em si, a mudança que ele se propôs operar na prática de linguagem e como essa mudança guarda relação com aquilo que é enunciado. Trata-se de um complemento à primeira parte, uma vez que escrita e leitura, embora se constituam como *fluxos* distintos, complementam-se, ajudando-nos a compreender melhor a “arte do retrato”, objeto de análise da terceira e última parte deste capítulo. Nela, pretendo expor o porquê dos livros ditos monográficos, tal como ES, não serem livros que apenas

⁹ Doravante, todas as vezes em que for citar *Empirismo e Subjetividade*, empregarei a sigla “ES”. Escrita originalmente como tese de estudos superiores, ES foi publicada pela PUF em 1953 com o título *Empirisme et subjectivité* e dedicada ao ex-professor de Deleuze, Jean Hyppolite. A edição que citarei no decorrer do presente estudo é a tradução de Luiz B. L. Orlandi publicada em 2001 pela Editora 34, remetendo o leitor, quando necessário, à edição da PUF de 1953.

¹⁰ Conforme explicitarei mais adiante, o uso de tais ferramentas, como situar em primeiro plano o problema que o autor tenta resolver, mais do que demarcar um posicionamento metodológico, antes apontam para um posicionamento ético, estético e político, tal como nos faz notar Suely Rolnik no texto “ninguém é deleuziano”, disponível em <<https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/06/23/ninguem-e-deleuziano-suely-rolnik/>>.

¹¹ Fazer “como ele faz” implicaria tanto em, num primeiro plano, deixar-se ser *afetado* pelo texto, escrevendo a partir de uma escuta rigorosa, “obrigando-o” a falar o que em princípio não diz, mas poderia ter dito, quanto subverter uma leitura que por si só já poderia ser considerada subversiva. Meu objetivo, porém, é bem mais modesto. Vide introdução.

expõem o que os filósofos disseram, mas ao invés disso, já compõem um programa filosófico, já apontam para uma direção e para alguns dos problemas centrais da filosofia deleuziana. Por fim, encerro o capítulo sumariando os princípios que estão por detrás da seletividade deleuziana em relação à filósofos e artistas, levantando algumas hipóteses sobre a razão de Hume ter sido escolhido como *intercessor*¹² nesse período.

1.2. *Leitura em intensidade*¹³

A leitura deleuziana não é erudita ou crítica: não tem como objetivo discorrer sobre problemas de tradução, apontar inconsistências lógicas, revelar influências. Não procura interpretar porque não há nada, *de acordo com ele*, a ser interpretado. Tampouco deseja explicar ou compreender. Para ele, a questão não é tanto “o que o texto diz”, mas se aquilo que é dito funciona e como é que funciona e para quem funciona. É uma leitura que encara o texto não como uma caixa cujo interior é preciso escrutinar, mas como uma pequena “máquina a-significante”. Trata-se, em resumo, daquilo que Deleuze chama de “*leitura em intensidade*”: há qualquer coisa que “passa ou não passa”. Nesse tipo de leitura, ler, assim como escrever, são “como fluxos que entram em relações de corrente, de contracorrente, de turbilhão com outros fluxos”¹⁴:

Em sentido ordinário, “intenso” é *aquilo que se manifesta ou se faz sentir com força* tal como uma música que ouvimos e cuja audição retira-nos da indiferença, permitindo-nos que algo em nós se ponha em movimento. Uma música, tal como o sentimento de paixão,

¹² Os intercessores são “quaisquer encontros que fazem com que o pensamento saia de sua imobilidade natural, de seu estupor. Sem os intercessores não há criação. Sem eles não há pensamento” (VASCONCELLOS, 2005, p. 1223)

¹³ A expressão “leitura em intensidade” é empregada por Deleuze no texto *Carta a um Crítico Severo* (Cf. DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 16). Eu a utilizo aqui com o objetivo de reunir sob uma única fórmula o conjunto de características metodológicas adotadas por ele para desenvolver a “arte do retrato” conceitual em filosofia.

¹⁴ “C’est qu’il y a deux manières de lire un livre: ou bien on le considère comme une boîte qui renvoie à un dedans, et alors on va chercher ses signifiés, et puis, si l’on est encore plus pervers ou corrompu, on part en quête du signifiant. Et le livre suivant, on le traitera comme une boîte contenue dans la précédente ou la contenant à son tour. Et l’on commentera, l’on interprétera, on demandera des explications, on écrira le livre du livre, à l’infini. Ou bien l’autre manière: on considère un livre comme une petite machine a-signifiante; le seul problème est “est-ce que ça fonctionne, et comment ça fonctionne”? Comment ça fonctionne pour vous? Si ça ne fonctionne pas, si rien ne passe, prenez donc un autre livre. Cette autre lecture, c’est une lecture en intensité: quelque chose passe ou ne passe pas. Il n’y a rien à expliquer, rien à comprendre, rien à interpréter. [...] Cette autre manière de lire s’oppose à la précédente, parce qu’elle rapporte immédiatement un livre au Dehors. Un livre, c’est un petit rouage dans une machinerie beaucoup plus complexe extérieure. Écrire, c’est un flux parmi d’autres, et qui n’a aucun privilège par rapport aux autres, et qui entre dans des rapports de courant, de contre-courant, de remous avec d’autres flux, flux de merde, de sperme, de parole, d’action, d’érotisme, de monnaie, de politique, etc”. (DELEUZE, 1990, p. 17-18).

precipita-se sobre nós, toma-nos antes mesmo de qualquer tentativa de compreensão. Do mesmo modo, há textos que produzem um movimento, que “violentam” o pensamento e nos levam a vivenciar “uma quebra, uma bifurcação na reconhecimento” a partir da qual, conscientemente ou não, nos vemos premidos perante a necessidade de inventar novas formas de estar no mundo e/ou de relacionamento conosco mesmo. Essa é, segundo Deleuze (1998, p.09), “a boa maneira para se ler hoje”:

A boa maneira para se ler hoje, porém, é a de conseguir tratar um livro como se escuta um disco, como se vê um filme ou um programa de televisão, como se recebe uma canção: qualquer tratamento do livro que reclamasse para ele um respeito especial, uma atenção de outro tipo, vem de outra época e condena definitivamente o livro. Não há questão alguma de dificuldade nem de compreensão: os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que lhes convêm ou não, que passam ou não passam.

Todavia, as mudanças que decorrem dessas experiências de leitura

[...] são incontroláveis, ocorrem como uma deriva, resultante dos acoplamentos com o mundo. Esses acoplamentos podem forjar tanto subjetividades cognitivas, que buscam a manutenção do mesmo, apenas captando informações e resolvendo problemas, quanto subjetividades inventivas, que exercitam a problematização, são afetadas pela alteridade trazida pela experiência presente e tomam o conhecimento como invenção de si e do mundo (KASTRUP; CABRAL, 2006, p. 02).

A *leitura em intensidade* é uma “leitura rebelde”, de recusa à armadilha da “distinção”¹⁵, “no sentido que Pierre Bordieu confere a esta palavra” (TIBURI, 2016). Ela entrelaça suportes, autores e leitores. É “uma leitura de acolhimento ou à espreita” (KASTRUP; CABRAL, 2006, 02), não se reduz à aquisição de informações; em “saber” o que um filósofo escreveu ou pensou sobre um determinado tema. Não é uma investigação “asséptica” acerca daquilo que foi “realmente dito”. Trata-se, ao invés disso, de “achar, encontrar, roubar, ao invés de regular, reconhecer e julgar. Pois reconhecer é o contrário do encontro” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 08). Encontrar é “achar, é capturar, é roubar, mas não há método para achar, só uma longa preparação” e roubar “é o contrário de plagiar, copiar, imitar ou fazer como” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 06). O roubo, para que seja digno desse nome, deverá ser sempre criativo porque refere-se sempre a uma apropriação

¹⁵ Ou seja, de recusa a tentação de distinguir e privilegiar um grupo de fontes em detrimento de outros, hierarquizando-os a partir de um arbitrário cultural dominante, no caso da cultura filosófico-universitária hegemônica.

criativa de conceitos. Além disso, roubar “tem uma lógica toda outra da *aufheben*¹⁶ hegeliana. Não se trata de negar e conservar, mas de encontrar e apropriar” (FEITOSA, 2001, p. 101).

Algo parecido ocorre em uma aula. Para Deleuze, numa aula, cada estudante pega o que lhe convém, de modo que uma aula ruim é aquela que não convém a ninguém, nem mesmo a uma *subjetividade recognitiva*¹⁷. Numa aula, observa Peter Pál Pelbart (2005, p.10), não se trata de “capturar, suscitar a adesão, persuadir, fazer discípulos ou escolas, mas o inverso: reconciliar o aluno com sua solidão”. E a solidão, do tipo que propicia encontros¹⁸, sabemos, é absolutamente necessária à produção filosófica” (GALLO, 2008, p. 30).

Uma observação importante: a *leitura em intensidade* não é uma leitura anárquica, idiossincrática, uma espécie de “vale-tudo” hermenêutico. Primeiro porque ela é regida por um conjunto de princípios, tais como o da centralidade do problema ao abordar filosoficamente um autor e da escuta rigorosa tanto do dito como do não-dito, levando em consideração o que poderia ter sido dito e não o foi. Segundo porque ela está, não diria condicionada, mas interligada a qualidade e a intensidade dos *encontros*¹⁹. Depois, porque só é possível *roubar* algo que alguém efetivamente possui. Por fim, é preciso que aquilo que é dito, a partir da leitura, seja reconhecido como “nosso”, meu e dos meus intercessores...

A *leitura em intensidade* pertence a um modo específico de se fazer filosofia, de pensar filosoficamente. Deleuze o denominou de *pop'philosophie*:

[...] um modo de pensar filosófico, ou seja, um método, que se faz questionando a necessidade da nobreza das fontes. Em outras palavras, se a filosofia tradicional é feita a partir dos textos de filósofos de uma determinada tradição, a filosofia pop é aquela que, em um sentido muito simples, se realiza a partir de outros textos, não apenas da tradição greco-latina. Ela tem relação direta com a filosofia crítica enquanto está atenta aos conteúdos obscuros de sua época, enquanto eles são culturais. A Filosofia Pop é uma filosofia da

¹⁶ Em alemão, o verbo *aufheben* possui os sentidos de “levantar”, “suprimir” e “guardar”/“conservar”. Para dar conta dessa polissemia, Paulo Meneses o traduziu como “suprassumir”. Sendo assim, “o que é suprassumido nega o que lhe antecede, conservando-o de um ponto de vista mais elevado” (PERTILLE, 2011, 63).

¹⁷ De acordo com Souza (2007, 57), *grosso modo*, “reconhecimento é identificação e diferenciação tendo em vista a busca de similaridade entre elementos que compõem o mundo”. Para Deleuze (2000, p.131), a recongnição se define “pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido (...) e a unidade do sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos”. Dentro do contexto da filosofia de Deleuze, uma subjetividade recognitiva seria, portanto, uma subjetividade que procura um “*telos*, um porto seguro, uma ancoragem, negando o despertar da potência criadora da vida, assentada em uma base moralizante e em uma severidade identitária” (BRITO, 2012, 03).

¹⁸ Slavoj Žižek (2006, p. 14) observa que “um encontro não pode reduzir-se ao intercâmbio simbólico: o que ressoa nele, acima e além desta troca, é o eco de um impacto traumático”.

¹⁹ Sobre o tema dos *encontros*, cf. ORALNDI, Luiz B. L. Um Gosto pelos Encontros. In: PANNEK, Wolfgang (org.). *Deleuze na terra das palmeiras*. Conjunto de artigos e entrevistas disponível em <<https://deleuze.online/2014/10/23/issue-3-deleuze-na-terra-das-palmeiras/>>, acesso dia 05 de dezembro de 2016. Ainda sobre o tema cf. CARDOSO JR., Hélio Rebello. *A amizade como paisagem conceitual e o amigo como personagem conceitual, segundo Deleuze e Guattari*. *Kriterion* [online], vol.48, n.115, 2007, p. 33-45.

cultura atenta aos conteúdos desprezados de um tempo [...] À pergunta “como fazer filosofia?” [a filosofia pop] responde a partir de fontes não usuais e dos conteúdos do seu próprio tempo. Em termos bem simples, a Filosofia Pop é uma filosofia do contemporâneo com alto teor de experimentação dialógica com outras áreas de pesquisa, com as artes, com outras fontes, com outros métodos (TIBURI, 2015).

Na *pop'philosophie* o essencial são os intercessores, “mobilizadores do pensamento a partir dos quais criamos problemas”. Sem eles “o pensamento não age, não inventa, não cria” (BRITO, 2013, p. 02). A esse respeito, Deleuze (1992, p. 156) assinala:

A criação são os intercessores. Sem eles não há obra. Podem ser pessoas - para um filósofo, artistas ou cientistas; para um cientista, filósofos ou artistas - mas também coisas, plantas, até animais, como em Castañeda. Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores. É uma série. Se não formamos uma série, mesmo que completamente imaginária, estamos perdidos. Eu preciso de meus intercessores para me exprimir, e eles jamais se exprimiriam sem mim: sempre se trabalha em vários, mesmo quando isso não se vê.

Diz-se sempre “intercessores”, assim, no plural, porque tal conceito “só pode se manifestar por componentes, por variações, heterogeneidade, multiplicidade e intensidade, como requer a operação conceitual” (BRITO, 2013, p 01) Diz também que na *pop'philosophie* o essencial são os intercessores porque há uma forte ênfase nas relações. A *leitura em intensidade*, enquanto modo privilegiado da *pop'philosophie* de abordar uma obra, um autor ou um tema, põe em relação constante “a filosofia com a não-filosofia, deixando assim que diferentes saberes interfiram, ressoem, repercutam entre si” (FEITOSA, 2001) porque, conforme adverte Deleuze, “não há nenhum privilégio de uma destas disciplinas em relação à outra. Cada uma delas é criadora”.

Esse é um ponto particularmente importante porque embora Deleuze tenha conduzido seu pensamento a domínios e temas heterogêneos, levando em consideração não apenas filósofos de diferentes épocas, mas também a ciência e a arte (MACHADO, 2009, p. 11), isso não significa que seu objetivo tenha sido o de refletir sobre essas áreas “não filosóficas” a partir de um “ponto de vista” propriamente filosófico. Em Deleuze, a filosofia “não se encontra em um estado de exterioridade em relação a outros domínios do conhecimento, mas em um estado de aliança ativa e interna entre eles” (MACHADO, 2009, p.12). Conseqüentemente, não há em seu pensamento uma hierarquização entre os diferentes campos de conhecimento, devendo, assim, o não filosófico ser considerado muito mais como um elemento que “vem alimentar um pensamento eminentemente voltado para a filosofia” (MACHADO, 2009, p.19) do que como algo que deva ser justificado e/ou “fundado” pelo

pensamento filosófico. Não se trata, portanto, de usar obras de arte ou teorias científicas como “ilustração ou comprovação do discurso filosófico. Esse tipo de atestação é apenas uma tentativa de fazer com que a arte trabalhe para a racionalidade, mas não representa um contágio de discursos” (FEITOSA, 2001, p. 101). Por outro lado, a contaminação recíproca entre a filosofia e a não-filosofia não implica uma anulação da especificidade dos discursos artísticos, científicos e filosóficos. Gilles Deleuze, por exemplo, jamais abandonou o “terreno filosófico” de modo que seria um erro considerar sua obra dividida entre livros “de história da filosofia, de crítica de arte ou literária e finalmente de reflexão filosófica” (MACHADO, 2009, p. 11).

1.3. Escrita, Processo de Criação e História da Filosofia

Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou que sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber (Deleuze, 2006, p. 18).

A epígrafe que abre esta sessão sinaliza para o fato, óbvio, de que só escrevemos, sobretudo em filosofia, quando imaginamos que temos algo a dizer, algo que não é tanto fruto do nosso saber, mas que se encontra na extremidade desse saber, num ponto difuso entre o saber o não-saber. Algo semelhante ocorre com a docência, no sentido de que “ensina-se sobre o que se pesquisa e não sobre o que se sabe”. Escrevemos porque investigamos, porque aquilo que há para ser dito decorre de uma afasia, de um distanciamento da “insana produção discursiva que penetra e exaure o próprio veio criativo da amizade” filosófica (CARDOSO JR, 2007, p. 44).

Além disso, escrever, na perspectiva deleuziana, não tem outra função senão ser um fluxo que se conjuga com outros fluxos: “Há um laço profundo entre os signos, o acontecimento, a vida [...]. Não há nenhuma obra que não indique uma abertura para a vida, que não trace um caminho entre os pavimentos. Tudo o que eu escrevi era vitalista, pelo menos assim o espero” (DELEUZE; BELLOUR; EWALD, 1991, p.17).

Em Deleuze, assim como em Nietzsche, “os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensamento criam maneiras de viver. A vida ativa o pensamento, e o pensamento por sua vez afirma a vida (DELEUZE, 2007, p. 18). Em Deleuze, assim como em Nietzsche, há um rechaço à separação entre autor e homem, entre vida e obra. E não se trata apenas de um combate à abstração. O rechaço deve ser tomado literalmente especialmente porque

Não somos rãs pensantes, nem aparelhos de objetivação e máquinas registradoras com vísceras congeladas – temos constantemente de parir nossos pensamentos²⁰ de nossa dor e maternalmente transmitir-lhes tudo o que temos em nós de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino, fatalidade (NIETZSCHE, 1978, p. 190).

O rechaço à separação entre autor e obra, no entanto, deve ser vista com cautela porque não se trata meramente de uma redução da obra à biografia em um sentido historiográfico ou psicanalítico. Essa unidade deve ser compreendida à luz de Nietzsche e à luz de Nietzsche também deve ser compreendida a questão do estilo que não pode e nem deve ser compreendido como meramente “a forma individual como o autor dá expressão linguística a sua particular visão de mundo”, no sentido de que cada um possui *desde sempre* um estilo. Conforme nos lembra Germán Meléndez (2001, p. 16),

Uma das particularidades do pensamento de Nietzsche está em conceber a individualidade como algo que, se tanto, arduamente se ganha e se conquista, algo excepcional a que se chega, a que se ascende. O comum é, pelo contrário, valha a redundância, o ser comum. Em princípio não sou eu quem eu sou. Em princípio não se é quem se é; apenas, se tanto, torna-se quem se é. Não em vão se fala de uma busca de si mesmo. A evasão, a má compreensão e o ocultamente constituem a relação originária e persistente com respeito a si mesmo.

O estilo em Deleuze é caracterizado de dois modos distintos: como “gaguejar na própria língua” e, referindo-se mais especificamente ao estilo em filosofia, como movimento do conceito. Na primeira acepção, o estilo é “antes de tudo uma subversão, uma transgressão às leis gramaticais, estando mais próximo do erro do que do acerto, do desvio do que da norma” (MALUFE, 2010, p. 99). Na segunda, é o estilo que dá vida ao conceito. É comum a ambas acepções o objetivo de traçar *linhas de fuga*.

Para Deleuze, o conceito não existe fora das frases, “mas as frases não têm outro objetivo senão lhe dar vida, uma vida independente” (DELEUZE; BELLOUR; EWALD, 1991, p. 17). Ele descreve o estilo como uma “variação na língua, uma modulação, uma tensão de toda a linguagem para o exterior” (DELEUZE; BELLOUR; EWALD, 1991, p.10) e isto é algo que também poderia ser dito em relação ao estilo enquanto “gagueira”, uma vez que também esta produz “um abalo na linearidade da frase”, quebra sua homogeneidade

²⁰ Para Maurício Mangueira e Eduardo Maurício da Silva Bonfim (2014, p. 623), “Deleuze, o pensador – quiçá todo e qualquer sujeito humano – é um atribuidor de sentido, é aquele capaz de interpretar diversos tipos de signos, algumas das diversas forças existentes em um fenômeno, com a condição que não esqueçamos que nele são as suas forças que estão a produzir o sentido. Quando algo aparece, quando algo emerge dotado de certa natureza ou identidade, esta natureza não é a da essência do objeto, e sim aquilo que emergiu do encontro e ação de determinadas forças.

(MALUFE, 2010, p. 100). Vê-se, dessa forma, que o estilo “não é uma estrutura significativa, nem uma organização reflexiva, nem uma inspiração espontânea, nem uma orquestração, nem uma pequena música” (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 10).

Seja como for, escreve-se

[...] para dar a vida, para libertar a vida lá onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga. Para isto, é preciso que a linguagem não seja um sistema homogêneo, mas um desequilíbrio, sempre heterogêneo: o estilo aqui rompido das diferenças de potenciais entre as quais qualquer coisa pode passar, se passar, surgir um clarão que saia da própria linguagem, e que nos faça ver e pensar o que permaneceria na sombra à volta das palavras, estas entidades de que apenas supomos a existência. Duas coisas se opõem ao estilo: uma língua homogênea, ou ao contrário quando a heterogeneidade é tão grande que se torna indiferença, gratuidade, e que nada de preciso passa entre os polos (DELEUZE, 1996, p. 82).

E conforme vimos, tudo o que ele escrevera, de acordo com ele mesmo, fora vitalista ou pretendia ser.

Retornemos a *pop'philosophie*. Conforme observamos, ela se caracteriza por questionar a necessidade da nobreza das fontes e que a *leitura em intensidade* põe em relação constante a filosofia com a não-filosofia. Voltando a atenção especificamente para ES talvez fiquemos tentado a dizer que nele esses princípios estão ausentes, uma vez que Deleuze mantém-se ali, em todo momento, no âmbito filosófico propriamente dito. Não há “contaminação”, diríamos. E, no entanto, há.

Deleuze não se limitou a elogiar a *pop art*, mas incorporou algumas de suas técnicas, em especial a *colagem*. *Grosso modo*, isso significa ele não é “um simples historiador da filosofia nem toma por inteiro as ideias contidas nestes personagens. Seu papel é mesclar pensamentos de outrem com seus próprios pensamentos e nesta junção suscitar uma visão singular” (ROCHA, 1999, p. 17). A “contaminação” em ES, portanto, está na ordem da apropriação, da abordagem, ocorre durante o próprio processo de leitura e escrita. *É a leitura de Deleuze que contamina Hume e se deixa contaminar por ele*.

ES não é uma obra didática, não foi escrita com o objetivo de introduzir o leitor ao pensamento de Hume. Ademais, a própria concepção do processo de escrita enquanto fluxo produz um estilo que nem sempre é claro. Por fim, trata-se de uma obra escrita para a defesa de um título (o de estudos superiores); é uma obra acadêmica, de sorte que nem todos os conceitos são explicados, nem todas as referências remetidas e anotadas. Isso se torna ainda mais problemático se considerarmos que, em Deleuze, escrever é “sobretudo um passar, uma passagem, nunca uma integridade, uma totalidade, uma fidelidade a fatos, à história (BRITO,

2011, p.244). A ele interessava que uma página *fugisse* por todos os lados, mas que, não obstante, estivesse “bem fechada sobre si mesma, como um ovo; que houvesse num livro retenções, ressonâncias, precipitações, e um monte de larvas” (DELEUZE, 1992, p.24).

Permanecer atento a essas ressonâncias e a essas retenções presentes em ES parece ser um bom ponto de partida para não nos sentirmos perdidos na leitura da obra e também naquilo que queremos fazer a partir do livro. Tomar a escrita do livro como fluxo, como devir – “escrever é um assunto de devir, sempre inacabado, sempre em vias de fazer-se” (DELEUZE, 1997, 11) – que entra em “relações de corrente, de contracorrente, de turbilhão” com conosco e com nosso próprio processo de leitura.

De Deleuze poderíamos “roubar” a proposta de que nosso próprio processo de escrita coaja o pensamento, violente-o para que “algo passe” entre o processo de leitura e o de escrita, entre a leitura dos problemas e a produção de questões. Não é algo fácil, uma vez que exige de nós, antes, uma espécie de aprendizagem filosófica através da arte do retrato. A esse respeito, Deleuze (1997) destaca que

[...] a história da Filosofia é esta lenta modéstia, é preciso fazer retratos por muito tempo. Tem de fazer retratos. [...]. Como em tudo que se faz é preciso trabalhar muito, antes de abordar alguma coisa. Acho que a Filosofia tem um papel que não é apenas preparatório, mas que vale por si mesmo. É a arte do retrato na medida em que nos permite abordar alguma coisa

1.3.1. A Arte do Retrato

Como escapar da “função castradora” exercida pela História da Filosofia enquanto disciplina? Uma opção possível é continuar estudando História da Filosofia, porém lendo-a de *modo intensivo* e reescrevendo-a com o objetivo de produzir “semelhança”. Porém como produzir a semelhança? Basicamente, mesclando o mesmo e o outro, desenvolvendo questões e propondo outras, fabricando conceitos...

Deleuze exemplificará esse processo recorrendo a quatro imagens: a “arte do retrato”; a colagem; a imagem do teatro e finalmente a “imaculada concepção”.

Particularmente, considero a arte do retrato a imagem mais didática e imediatamente mais compreensível porque o retrato é já por si só essa espécie de “entre-dois” na qual mesclamos o mesmo e o outro. Caravaggio, Klimt e Van Gogh, por exemplo, produziram retratos e em cada um desses retratos reconhecemos um estilo, uma técnica, um olhar particular sobre o modelo. A partir desses exemplos, fica claro para nós que um retrato produzido por um grande artista nunca é apenas uma reprodução do modelo. A semelhança,

conforme assinala Deleuze, é produzida e nunca se confunde com o modelo mesmo. Diante de um desses retratos, a depender da nossa familiaridade com o pintor, exclamamos quase que imediatamente, “eis aí um autêntico Van Gogh”. Vê-se então que produzir semelhança, pintar um retrato, não é o mesmo que decalcar, copiar. É nesse sentido que Deleuze relaciona a arte do retrato e história da filosofia:

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É antes como a arte do retrato em pintura. Estes são retratos mentais, conceptuais. Como em pintura, é necessário fazer parecido, mas por meios que não são semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não um meio de reproduzir (nos contentaríamos aí em dizer novamente o que o filósofo disse). Os filósofos trazem novos conceitos, os expõem, mas não dizem, pelo menos completamente, as quais problemas estes conceitos correspondem. A história da filosofia deve não redizer o que diz um filósofo, mas dizer o que ele subentendia necessariamente, o que ele não dizia, mas que, no entanto, está presente naquilo que ele diz (DELEUZE, 1992, p. 169).

Vê-se que nesta, assim como nas demais imagens, o que está em jogo é o próprio pensamento e a criação de meios para liberá-lo, de meios que permitam a fabricação de questões e a criação de conceitos:

Não fazemos nada de positivo, mas também nada no domínio da crítica ou da história, quando nos contentamos em agitar velhos conceitos estereotipados como esqueletos destinados a intimidar toda criação, sem ver que os antigos filósofos, de que são emprestados, faziam o que já se queria impedir os modernos de fazer: eles criavam seus conceitos e não se contentavam em limpar, em raspar os ossos, como o crítico ou o historiador de nossa época. Mesmo a história da filosofia é inteiramente desinteressante, se não se propuser a despertar um conceito adormecido, a relançá-lo numa nova cena, mesmo a preço de voltá-lo contra ele mesmo (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 59)

A criação desses meios exige que uma violência seja exercida contra “as estruturas de poder da tradição filosófica, que funciona como uma escola de intimidação, fabricando burocratas incapazes de pensar” (FEITOSA, 2001, p. 101). Daí o uso frequente de termos fortes, violentos, tais como violação, roubo, sequestro e contaminação, na descrição desses meios e dessas imagens.

Outro ponto a ser considerado é que “de nenhum modo se trata de um rebelar-se arbitrariamente contra a história da filosofia, senão sempre em função de uma equivalência entre o pensamento, a criação e a filosofia” (CHERNIAVSKY, 2014)²¹. A arte do retrato,

²¹ O texto de Axel Cherniavsky, *Fidelid o eficacia: problemas metodológicos de la historia deleuziana de la*

assim como as demais imagens empregadas por Deleuze, não propõe um abandono da história da filosofia. Ao invés disso, reclamam uma outra relação com ela. Ou, o que dá no mesmo, contrapõe uma prática historiográfica a outro tipo de prática: de um lado, a reprodução do que disse um autor; do outro, “o processo pelo qual, sempre respeitando sua singularidade, é posto em relação com elementos heterogêneos com a finalidade de produzir novos conceitos. Uma, é a imitação. A outra, a arte do retrato” (CHERNIAVSKY, 2014).

Uma vez *retratados*, esses modelos já não corresponderiam mais a filósofos reais, mas sim à personagens conceituais. O Hume de ES não é o Hume, filósofo inglês, mas uma personagem conceitual criada por Deleuze e essa é uma diferença digna de nota porque impede-nos de tentar encontrar ali uma reconstituição, não “contaminada”, pelo pensamento de Hume. A *arte do retrato* não reconstitui filósofos factuais, mas cria personagens conceituais.

Qual o critério empregado por Deleuze para eleger os modelos retratados?

Grosso modo trata-se de um critério “geográfico” porque eles, os filósofos, são distribuídos não em grupos, mas em dois espaços distintos: os que possuem alguma afinidade entre si, via de regra opostos à tradição racionalista e aqueles que precisam ser denunciados e combatidos²². No primeiro espaço habitam os filósofos que dão a

Impressão de fazer parte da história da filosofia, mas dela escapavam parcial ou totalmente: Lucrécio, Espinosa, Hume, Nietzsche, Bergson... Salvo Nietzsche e Espinosa, a relação entre esses autores é pequena, e no entanto, ela existe. Dir-se-ia que algo se passa entre eles, com velocidades e intensidades diferentes, que não está nem em uns nem em outros, mas em um espaço ideal que não faz parte da história (CHERNIAVSKY, 2014).

filosofia, é o primeiro texto de uma coletânea intitulada *El arte del retrato conceptual: Deleuze y la historia de la filosofía*, organizado por ele e por Chantal Jaquet. Como a obra, traduzida para o espanhol e ainda indisponível em português, foi lida através de um dispositivo eletrônico, não foi possível indicar a página exata em que se encontram os trechos citados.

²²Segundo Roberto Machado “a característica mais elementar da leitura deleuziana dos pensamentos filosóficos, científicos e artísticos é o fato de ela se propor mais como uma geografia do que propriamente como uma história, no sentido de considerar o pensamento não através de uma dimensão histórica linear e progressiva, em que o posterior é superior – como em Hegel –, nem mesmo de uma história descontínua, que abandona a ideia de progresso – como em Foucault –, mas privilegiando a constituição de espaços, de tipos não apenas heterogêneos, mas sobretudo antagônicos. Isso significa que a relação entre criação de conceitos e tradição filosófica, como a estabelece Deleuze, consiste em erigir o modelo, ou mais precisamente, o processo de pensamento de determinados filósofos como condição de seu modo singular de filosofar. Assim, o privilégio de determinados filósofos em seus estudos monográficos é a tentativa de construir um “espaço ideal”,² diferente do representado por Platão, Aristóteles, Descartes, Hegel, que se organiza segundo outros princípios e pretende escapar dos pressupostos em que normalmente se acredita estar fundada a filosofia; é o projeto de criar, a partir de filósofos passíveis de entrar em relação, em comunicação, em ressonância num mesmo espaço, conceitos que expressem ou tornem possível um novo pensamento (Roberto Machado. A geografia do pensamento. [S.l.: s.n.], [200-]).

No segundo, estão aqueles que pretendem emergir da caverna, seres de ascensão ou das profundidades²³. São justamente esses que precisam ser denunciados e combatidos.

A distribuição dos modelos em dois espaços antagônicos desnuda mais um princípio do processo de leitura e criação de Deleuze: o da geografia do pensamento. Deleuze defende que o pensamento ocidental pressupõe dois eixos e orientações a partir dos quais ele se desenvolveu de sorte que ao invés de traçar-lhe uma história linear, podemos, diversamente, propor uma espécie de geografia.

Assim, em primeiro lugar, podemos pensá-lo em função de dois grandes eixos: o da verticalidade do conhecimento e o da horizontalidade dos acontecimentos. Sobre esses dois eixos se constituem três diferentes imagens do filósofo. A primeira delas, inscrevendo-se e valorizando a altura, constitui o platonismo. O objetivo do filósofo platônico é atingir as alturas da Ideia, da essência, do inteligível, do Modelo. Ainda sobre o eixo vertical, porém valorizando a profundidade, temos a segunda imagem do filósofo: a dos pré-socráticos. Seu objetivo é a *arché*, a substância. E finalmente, em contraposição à verticalidade, temos a horizontalidade da superfície. Este é o lugar dos estoicos, dos cínicos, dos megáricos, dos sofistas. Para eles, a verdade não reside nem no céu platônico, nem nas profundezas pré-socráticas, mas no acontecimento, na superfície (GARCIA-ROZA, 2009, p. 10).

Para Roberto Machado (2009, p. 22), “esse dualismo ou posição de dois espaços antagônicos não se reduz evidentemente ao pensamento filosófico; é uma propriedade do pensamento em geral, ou dos mais variados saberes”. É possível percebê-lo na literatura, na filosofia e também nas ciências.

A fabricação dos retratos guarda estreita relação com o processo de colagem, isto é, do processo de tecer referências diversas com seus próprios pensamentos, originando a partir dessa combinação uma perspectiva nova e singular²⁴. Os “pedaços” que irão compor os retratos são retirados tanto da ciência quanto da arte quanto da própria história da filosofia. São esses pedaços que, postos juntos, permitirão a composição de uma obra original:

A obra comentada é posta em relação com outra e é a partir desta conexão que emerge a novidade que chamamos de «obra própria». O que mostra a história da filosofia é que Deleuze junta componentes estrangeiros, no com próprios, mas com outros componentes estrangeiros e que é a partir desta relação que se constrói o próprio. Para prolongar a imagem, diremos que o retrato não é o

²³ Preocupados com a transcendência ou com os fundamentos, comprometidos com a “descoberta” de valores transcendentais, metafísicos.

²⁴ Segundo CARDOSO Jr (2014, p. 118), “a colagem define o viés metodológico do empirismo transcendental deleuzeano. Cada vez que essa tentativa filosófica domina sua proposta, surge um modo singular de articular referências que produz um tecido de linhas de conexão arrevesadas umas sobre as outras. O uso do termo síntese para descrever partes da filosofia de Hume, por exemplo, evidencia uma referência que considera a recepção fenomenológica de Kant. Logo, a partir daí, Deleuze dirige os argumentos até o pensamento do escocês, sem, com isso, excluir uma vasta rede de conexões que abrange também Freud, Bergson e Husserl”.

encontro entre o artista e o modelo, mas o lugar em que uma pluralidade de modelos compõe a unidade do artista (CHERNIAVSKY, 2014).

O modelo, através do processo de colagem, devém personagem conceitual e o historiador retratista em diretor/encenador. Quando Deleuze escreve sobre Hume estamos diante do *Hume de Deleuze*, isto é, diante de um “personagem elaborado por um método, uma unidade complexa e fabricada para atuar com outros personagens tão complexos quanto ela”.

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 ‘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 filósofo é a idiossincrasia de seus personagens conceituais. E o destino do filósofo é de transformar-se em seu ou (em) seus personagens conceituais, ao mesmo tempo em que estes personagens se tornam, eles mesmos, coisa diferente do que são historicamente, mitologicamente ou comumente (DELEUZE; GUATTARI, 1992, 86).

A *imagem do teatro* diz respeito, portanto, aos personagens conceituais e também ela corresponde, assim como as demais imagens, à necessidade de encontrar novos meios de expressão para a filosofia. O filósofo é o diretor de uma obra que ganha corpo e existência enquanto resultado de uma interação estabelecida entre ele e os personagens conceituais, também filósofos, e do próprio processo de intervenção.

Ao lado das imagens do retrato, da colagem e do teatro, Deleuze também sugere uma outra, a da “imaculada concepção”. O teor provocativo da formulação dessa imagem, conforme observa Charles Feitosa, guarda a mesma intencionalidade das imagens anteriores. Ou seja, também aqui, trata-se de “perverter os códigos estabelecidos de como deve se interpretar os ícones do cânone tradicional” (FEITOSA, 2001, p. 101). À imagem do historiador clássico, Deleuze contrapõe a subversiva imagem da fertilização através de uma “enrabada”.

Escrever sobre uma obra é: (a) chegar pelas costas de seu autor; (b) enrabá-lo e (c) fazer um filho monstruoso nele. Alberto Pucheu (2010, p. 249-250) sintetiza essa imagem da seguinte forma:

Para Gilles Deleuze, que desde o começo desejava ensaiar uma saída da história da filosofia, falar de outra obra é enrabar seu autor, falar mesmo por cima de quem a escreveu, ou seja, falar por sobre ela, rasurando-a, borrando-

a, sobrescrevendo-a, taxando-a. Violentando-a. Pondo-se a caminho desde o pensamento do autor de quem se está falando, a partir das palavras que saíram de suas mãos e boca, aparentando estar falando do próprio autor, fazê-lo dizer o que jamais diria, criar, com ele, um filho, mas desde que seja monstruoso, desde que, resguardando uma semelhança qualquer com o texto que o incitou, seja, a um só tempo, integralmente diferente de sua proveniência. Curiosamente, a autoconsciência desse monstro gerado por descentramentos, deslizos e quebras permite, com sua existência monstruosa, a manutenção da obra da qual ele nasceu em condição de diferença.

Produzir retratos através colagens, encenar e enrubar. A produção de uma obra filosófica, da novidade, da diferença, exige de nós um esforço criativo, de preparação, de subversão, mas também de modéstia. Embora a proposta possa soar para alguns como uma espécie de abandono do rigor, penso que essa interpretação não está autorizada. Conforme dito anteriormente, a questão para mim é de ênfase e de contraposição que sequer é do tipo “fidelidade *versus* invenção” porque efetivamente não se trata da velha dicotomia entre “objetividade” e “subjetividade”, entre apresentar de forma fiel as ideias de um autor ou eger algumas dentre elas para recolher ferramentas conceituais que confirmem nossas próprias crenças ou preconceitos. É de ênfase porque há um destaque maior à fabricação de questões e é de contraposição porque essas imagens tentam escapar e se contrapor justamente a essas dicotomias apresentadas acima. Ao historiador retratista cabe propor “um sistema próprio disfarçado de um exame das filosofias anteriores, [fazer] passar seu sistema na exposição dos sistemas alheios” (CHERNIAVSKY, 2014). No entanto, isso não significa que esteja autorizado a fazer uma leitura voluntarista do tipo em que um filósofo é usado apenas como pretexto. A leitura é uma porta entreaberta. Há um limite para aquilo que passa através dela, mesmo quando a instrumentalizamos para levar mais adiante nosso pensamento. O autor precisa *efetivamente* dizer aquilo que nós o fazemos dizer do contrário aquilo que chamamos de *encontro* efetivamente não se configurou como tal.

2 DELEUZE, LEITOR DE HUME: EMPIRISMO RADICAL E POLÍTICA

2.1. Introdução

A partir do que foi dito no capítulo anterior, não me parece incorreto afirmar que há pelo menos duas formas de lermos ES. Podemos, se assim quisermos, encará-lo como “uma caixa que remete para o interior” e então o comentaremos, interpretaremos, pediremos explicações e finalmente escreveremos um texto *sobre* o livro ou podemos, assumindo os pressupostos da *leitura em intensidade*, ao invés de simplesmente pedir-lhe explicações, perguntar como é que ele funciona e se funciona para nós e em que contexto funciona. Nesse sentido, ele precisa servir como ferramenta para “sair” de problemas, de problemas, também, nossos porque proposto por nós e é fundamental importância que seja também nossos porque, de acordo com Deleuze,

Se não deixam que você fabrique suas questões, com elementos vindos de toda parte, de qualquer lugar, se as colocam a você, não tem muito o que dizer. A arte de construir um problema é muito importante: inventa-se um problema, uma posição de problema, antes de se encontrar a solução (DELEUZE; PARNET, 1998, p.01)

A escrita surge então como um desdobramento da construção do problema; é inserida no fluxo dos encontros, ali “nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro”. Um duplo movimento: de um lado, há os problemas inerentes aos próprios livros, as questões em relação às quais as teorias são apenas desdobramentos; do outro, há as questões que nos levam aos livros e nossa singular relação com essas questões, nossa produção de problemas e também de “saídas” para esses mesmos problemas. Em relação ao primeiro movimento, Deleuze (2001, p.119-120) defende que uma teoria filosófica

é nada mais que uma questão desenvolvida, ou seja, “por si mesma, em si mesma, ela não consiste em resolver um problema, mas em desenvolver ao extremo as implicações necessárias de uma questão formulada” (DELEUZE, 2001, P. 120), portanto, ao ler um livro, deveríamos observar sobretudo as questões que ele se propôs a desenvolver, ficar atentos às condições em que elas são possíveis e se são bem colocadas, isto é, mostrar como as coisas não seriam o que são se as questões fossem outras. Isso significa que “em filosofia, a questão e a crítica da questão se unificam; ou, se se prefere, não há crítica de soluções, mas somente uma crítica dos problemas” (DELEUZE, 2001, p. 120). É por isso que, continua Deleuze, em relação às teorias filosóficas, não se trata de saber se as coisas são assim tal como elas dizem que são, mas antes “trata-se de saber se é boa ou não, rigorosa ou não, a questão que as torna assim” (DELEUZE, 2001, p. 120). Daí se segue que, de acordo com ele,

Uma só espécie de objeções é válida: a que consiste em mostrar que a questão levantada por tal filósofo não é uma boa questão, que ela não força suficientemente a natureza das coisas, que seria preciso colocá-la de outro modo, que se deveria colocá-la melhor ou levantar uma outra. E é bem dessa maneira que um grande filósofo objeta a um outro.

Quais as questões de ES? E de que modo elas podem nos ser úteis? Numa carta a Arnaud Villani, datada de 29 de dezembro de 1986, Deleuze nos dá pistas sobre o que valeria a pena escrever. Segundo ele, apenas se escreve um livro digno de filosofia:

[...] 1. quando se acredita que os livros sobre o mesmo tema ou sobre um tema próximo incorrem em uma espécie de esquecimento erro global (função polêmica do livro); 2. quando se acredita que algo de essencial foi esquecido sobre o tema (função inventiva); (3) quando se julga capaz de criar um novo conceito (função criadora). Naturalmente esse é um mínimo quantitativo: um erro, um esquecimento, um conceito... Assim, eu pegaria cada um dos meus livros, abandonando a modéstia, e me perguntaria: 1. que erro pretendeu combater?; 2. que esquecimento quis reparar?; 3. que novo conceito criou?... (DELEUZE, VILLANI. In. VILLANI, 1999, p. 56 apud DOSSE, 2010, p. 100)

François Dosse aplica a Deleuze os critérios acima e defende que ES se justificaria por (1º) “combater o contrassenso praticado pela tradição filosófica ao considerar o sujeito como um dado natural e não distinguir bem o atomismo do associacionismo”; (2º) suprimir o esquecimento em relação a noção essencial da construção, da instituição e (3º) por colocar em primeiro plano a novidade do pensamento humeano no que diz respeito a possibilidade de uma ciência da natureza humana, através de uma substituição de uma psicologia do espírito por uma psicologia das afeições (DOSSE, 2007, p.100).

Deleuze sempre procura pôr em relevo os problemas que um autor tenta resolver. No caso de Hume, a pergunta é: “Como o espírito se torna uma natureza humana”? Essa pergunta, no decorrer do primeiro capítulo de ES, assumirá outras formas, tornando-se cada vez mais precisa: “Como uma coleção de ideias devem um sistema”? e, por fim, “Como a imaginação devem uma natureza humana?”. Dessa primeira pergunta “decorre uma segunda essencial e que se coloca de imediato: como o espírito se torna um sujeito”? (DOSSE, 2007, p. 100). Através desse procedimento, ele pretende restituir a originalidade da resposta de Hume, porém,

O gênio próprio ao comentador que não permanece na história da filosofia consiste precisamente em desembaraçar a própria ponta do pensamento de um autor para prolongar todas as consequências através de um desenvolvimento original (DELAUNAY, 1991, p. 69).

Dáí o porquê do Hume revisitado por Deleuze ser antes um moralista, um pensador da prática, do que propriamente um epistemólogo. A Deleuze interessa recolher em Hume não as ferramentas para pensar as condições de possibilidade do conhecimento, mas ao invés disso pensar a subjetividade, redefinir a filosofia do direito, o papel das instituições e da afetividade na vida social, conforme veremos mais adiante.

De minha parte, creio que a melhor maneira de ler não somente esta obra, mas qualquer outra de Deleuze, e em especial aquelas na qual reconhecemos o duplo e indissociável percurso do comentador e do pensador, passa por uma espécie de “fazer como”, conforme dito anteriormente. Ou seja, aplicar à leitura não somente os conceitos de avaliação deleuzianos, mas, na medida do possível, *ler de modo intensivo*, isto é, não tomando o texto como uma “caixa que remete para dentro”, mas ao invés disso tomando-o como ponto de partida para a criação de intercessores, sem descuidar dos problemas internos à própria obra, e também sem esquecer de relacioná-lo a problemas nossos, isto é, a problemas que o leitor já traz consigo ou que vai descobrindo no decorrer do encontro com a obra. Sendo assim, muito embora não tenha interesse em verificar se a leitura deleuziana é fiel ao pensamento de Hume, por outro lado, importa-me saber que motivações o levaram a escrever o livro ou ainda que marcas o filósofo inglês deixou em seu pensamento. Importa-me também descobrir de que modo ES pode ser útil à filosofia prática, em especial à política, e nesse sentido tento me colocar numa postura de escuta mais atenta, tomando o texto como ponto de partida e não apenas como “caixa que remete para dentro”.

A proposta é de que a leitura de ES sirva, seja útil, mas em que sentido e para quem?

A bem da verdade, muito do que foi dito acima já é prática comum à leitura de qualquer texto filosófico no sentido de que a leitura filosófica “não é primeiramente um meio de conhecimento, mas uma iniciação ao pensamento” (FOLSCHEID; WUNEMBURGER, 2013, p. 09). Porém, enquanto os modos de leitura mais tradicionais tendem a fechar a leitura nela mesma, isto é, a considerar os livros como algo que precisa ser explicado, compreendido, comentado, em um processo cujo resultado final culmina, via de regra, em um texto sobre o texto; a *leitura em intensidade* propõe, por outro lado, que enfatizemos as relações, os fluxos que nos levam aos livros, que direcionemos nosso olhar para os problemas que neles são desenvolvidos e para as questões que nós mesmos fabricamos.

Para mim, trata-se de uma questão de ênfase, de orientação e não necessariamente de disjunção, de exclusão. Ou seja, os modos de ler não se excluem mutuamente, mas antes podem ser combinados, muito embora nossa orientação metodológica possa recair em um ou em outro modo a depender do contexto. Há, em um determinado modo de ler, em que se dá ênfase nas “soluções” encontradas e então discutimos, analisamos, criticamos. Queremos “saber” sobre, obter informações e isso é fundamental em determinados contextos. Já em outro modo, na *leitura em intensidade*, a ênfase recai sobre os problemas, sobretudo na construção deles:

Fazem-nos acreditar que a atividade de pensar, assim como o verdadeiro e o falso relativamente a essa atividade, não começa senão com a procura das soluções, não diz respeito senão às soluções. (...). Como se não continuássemos escravos enquanto não dispusermos dos problemas mesmos, de uma participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas (DELEUZE, 2006, p.227- 228)

Essa dupla orientação sinaliza também para a diferença entre “saber” e “aprender”. Aprender, escreve Deleuze em *Diferença e Repetição* (2006, p. 236), “é o nome que convém aos atos subjetivos operados em face da objetividade do problema, ao passo que saber designa apenas a generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra das soluções”. Logo, para que seja útil, para que aprendamos e não apenas saibamos algo, a leitura de ES precisa estar ancorada em problemas: naqueles que engendraram a própria obra e naqueles que são propostos por nós. Os de ES já foram mencionados: “como o espírito se torna um sujeito”? O meu é saber que tipo de contribuição ou ferramentas conceituais podemos extrair do livro para pensar não tanto a subjetividade, mas a subjetividade em relação com a política.

Aqui é importante mencionar o fato de quando pensamos na filosofia política de Deleuze quase sempre tomamos como referência as obras escritas com Guattari. Michael Hardt, no entanto, defende que as preocupações e os problemas dos ditos trabalhos

monográficos permitem-nos tomar Deleuze como pensador político desde o princípio. Hardt acredita que esses textos são fundamentais para compreender a produção bibliográfica futura e que, além disso, é possível encontrar já na introdução de *Instintos e Instituições* (1953) um programa político-filosófico que começa a ganhar força como uma teoria da instituição. Ali, defende, ser possível observar um esquema que apontaria para dois elementos fundamentais do projeto deleuziano: (1) o ataque ao negativo como tarefa política e (2) “uma teoria positiva da ética e da organização social” (HARDT, 1996, p.19). Defende ainda que ES, “com seu foco na associação e na fé”, é uma primeira tentativa de Deleuze voltar-se a esse projeto político-filosófico, muito embora, logo em seguida, não siga com ele por, supostamente, ainda não haver nem espaço nem os termos para esse projeto construtivo. Na leitura de Hardt, o que vemos após ES é “um extenso desvio ontológico” que teria como objetivo tanto fechar o cerco contra o hegelianismo quanto o de fornecer ferramentas conceituais para amadurecer o projeto político-filosófico de Deleuze. A tese de Hardt esmiúça as alianças de Deleuze com Bergson, Nietzsche e Espinosa, porém, mesmo defendendo que ES possa ser lido como uma primeira tentativa de construção desse projeto, curiosamente deixa-o de lado, mesmo afirmando que com isso não está sugerindo que estejamos diante de uma obra incidental.

Tomo o texto de Hardt como ponto de partida, mas sem pretender, contudo, acusá-lo de negligência por não ter abordado ES. O objetivo é outro, embora se inscreva na mesma esteira aberta por ele. Trata-se, em síntese, de *levar à sério à crítica de Deleuze, elaborada a partir de Hume, a uma determinada concepção de organização social e de como da artificialização de si, proposta em ES, chegamos a uma teoria das instituições.*

Não muito além. Diferente de Hardt, minha leitura não se estenderá a outros livros, exceto quando forem reclamados para contribuir com o desenvolvimento das questões. Embora concorde com Hardt quando ao afirmar que os livros da década de 60 são importantes para a compreensão do pensamento de Deleuze como um todo e embora adote alguns dos seus princípios metodológicos, não é minha intenção ir além de ES porque não é meu objetivo propor uma genealogia dos conceitos de sua obra²⁵ nem tampouco proponho me aprofundar na linha evolutiva de seu pensamento.

Pois bem, até aqui vimos que: (a) o corpus deleuziano é do começo ao fim filosófico; (b) que “a filosofia de Deleuze é, em última análise, um sistema de relações entre elementos

²⁵ César Santos defendeu, ano passado, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Portugal), uma ótima dissertação sobre esse tema. Intitulada “Crítica, Clínica, Criação: o(s) plano(s) formativo(s) do projecto filosófico de Gilles Deleuze”, a dissertação tem como objetivo, como o próprio título sugere, desenvolver uma análise do pensamento e projeto filosófico de G. Deleuze, mais concretamente do(s) seu(s) plano(s) formativo(s). O leitor interessado em aprofundar-se no estudo da linha evolutiva do pensamento deleuzeano poderá toma-la como um bom ponto de partida. Vide referência completa nas Referências Bibliográficas.

heterogêneos” (MACHADO, 2009, p. 18), porquanto constituída de elementos provenientes de diversos campos de conhecimento; (c) que tudo aquilo que escreveu pretendeu que fosse vitalista; (e) que seu método de leitura tenta escapar de uma suposta função castradora exercida pela História da Filosofia enquanto disciplina; (d) que há um fio condutor interligando todos os autores e temas que estudou; (e) que ele distribui esses autores em eixos e direções distintas e (f) que o Hume de Deleuze é uma personagem conceitual posta em cena, em seu teatro filosófico, para que o próprio pensamento do filósofo francês pudesse devir-outro, isto é, produzisse a diferença.

Dito isso, poderíamos em seguida perguntar, seguindo o modo como a historiografia clássica constrói suas questões, qual o projeto filosófico de Deleuze? E, passo seguinte, qual o papel ou a importância de Hume em sua constituição? Porém, ao optar por esse caminho possivelmente ouviríamos que tais questões, de acordo com os próprios critérios de Deleuze, são irrelevantes ou menores, que pertencem, para usar termos caros à sua própria filosofia, à “ordem da raiz”, a uma “lógica arborescente”, etc. À essa objeção, no entanto, poderia responder afirmando que não é meu desejo encerrar tais questões em si mesmas, que não são “questões-fins”, mas ao invés disso, e porque desejo que o encontro com a obra seja realmente um encontro, formulo-as com o objetivo de aguçar meu ouvido para aquilo que *ES* nos diz. Para tanto, acredito que seja sim necessário “desenterrar” pressupostos, reconstituir contextos e também interlocutores, trazer à tona os problemas, uma vez que cabe a nós, leitores, restituir a materialidade dos problemas que orientam a tessitura da obra, afinal, Deleuze expõe os problemas de Hume, mas não os seus próprios. Ao proceder com esse cuidado não estaria, sob hipótese alguma, afastando-me da lógica endógena do pensamento deleuziano, uma vez que a reconstrução do problema é uma das etapas centrais do diálogo filosófico, inclusive com Deleuze e/ou a partir dele. Aliás, é ele mesmo que nos lembra que

Quando se faz Filosofia de forma abstrata, nem se percebe o problema. Mas quando se atinge o problema, por que ele não é dito pelo filósofo? Ele está bem presente em sua obra, está escancarado, de certa forma. Não se pode fazer tudo de uma vez. O filósofo já expôs os conceitos que está criando. Ele não pode, além disso, expor os problemas que os seus conceitos... ou, pelo menos, só se podem encontrar estes problemas através dos conceitos que criou. E se não encontrou o problema ao qual responde um conceito, tudo é abstrato. Se encontrou o problema, tudo vira concreto (DELEUZE, 1997).

Sendo assim, uma objeção mais interessante à pergunta sobre o papel e o lugar de Hume no pensamento de Deleuze diga respeito à possibilidade de restituir a preocupação fundamental do projeto filosófico deleuziano a partir de uma única obra, no caso, *ES*, sem

recorrer às interpretações de outros leitores e, sobretudo, sem nós mesmos termos feito a travessia *entre obras*. Ora, evidentemente que não e não é isso que proponho aqui.

Por outro lado, não posso deixar de notar que as observações do capítulo anterior corroboram a tese segundo a qual uma das perguntas fundamentais do projeto filosófico de Deleuze é de *como dar ao pensamento novos meios de expressão*. E se ele, Deleuze, levanta essa questão é porque, posso inferir, supostamente *reconhece a necessidade de que pensemos algo que os meios de expressão tradicionais nos impedem de perceber/pensar*. Do contrário qual o sentido de recolocar, mais uma vez, a questão acerca do que significa pensar, sobretudo, quando levamos em consideração o caráter vitalista e imanente de sua filosofia? *Agora*, como isso é posto em operação a partir de e em *ES*, eis aí algo que a leitura da obra por si só pode nos ajudar a responder.

Desse modo, a preocupação fundamental neste capítulo não é tanto a de reconstituir o projeto filosófico deleuziano a partir de *ES*, mas de *rastrear na obra o modo pelo qual Deleuze, enquanto leitor de Hume, procura encontrar novos meios de expressão para a filosofia em especial para a filosofia política*. Em outras palavras, penso ser importante não perder de vista que tanto a pergunta explicitamente posta por Deleuze no início de *ES* sobre *como devimos sujeitos*, quanto, e sobretudo, essas outras perguntas que podemos, a partir da nossa leitura, trazer à tona e apontar como sendo não mais uma questão de Hume, ou, ao menos, não diretamente formulada por ele, mas de Deleuze ao lê-lo.

Por fim, acredito que seja a partir do entrecruzamento dessas perguntas somadas a preocupação com a possibilidade de encontrar para o pensamento novos meios de expressão que podemos, nós, leitores, atualizar, por nossa vez, a leitura de *ES*, verificando não somente seu alcance, pressupostos e implicações, mas sobretudo, a relevância das perguntas que pôs em operação a escrita desta obra. Dessa forma, se no primeiro capítulo procurei destacar o modo como Deleuze desenvolveu sua atividade filosófica a partir da criação de intercessores e de personagens conceituais, trazendo para a superfície os princípios que guiaram sua leitura e escrita, neste, meu objetivo é chamar a atenção para *ES*, procurando não perder de vista nem as perguntas que ele, Deleuze, formulou ou deixou implícitas, nem a tese segundo a qual em Deleuze há *uma estreita relação entre a pergunta e o modo de solucioná-la, uma relação que almeja a produção de um estilo, de uma forma específica de enfrentar um problema e de encaminhar uma solução para ele*.

Redefinição do Empirismo e Constituição da Subjetividade

A definição clássica do empirismo é insatisfatória, de acordo com Deleuze, por três motivos: (a) primeiro por considerar que “o conhecimento é o mais importante ao invés de meio de uma atividade prática”. Em outras palavras, o empirismo não é “uma filosofia do conhecimento, mas uma filosofia da práxis, reflexão sobre o modo com que o sujeito age em situações da vida ordinária” (SAFATLE, 2012); (b) por tomar o termo “experiência” de forma unívoca e constituinte e (c) por não enfatizar - ou mesmo negligenciar - a questão da qual foi derivada. Segundo ele, se tomarmos como referência essas objeções, “parece impossível definir o empirismo como uma teoria segundo a qual o conhecimento deriva da experiência”. Desse modo, uma definição mais satisfatória do empirismo seria aquela que o toma como uma *teoria segundo a qual as relações são exteriores aos termos, de sorte que não-empiristas seriam todos aqueles para quem as relações decorrem da natureza mesma das coisas.*

De acordo com Deleuze (2001, p.121),

Hume coloca a questão do sujeito e a situa nos seguintes termos: o sujeito se constitui no dado. Ele apresenta as condições de possibilidades, a crítica da questão da seguinte forma: as relações são exteriores às ideias. Quanto ao atomismo e ao associacionismo, eles são tão-somente as implicações desenvolvidas dessa questão. Se se pretende objetar, é ela [a questão] que é preciso julgar, e não outra coisa: com efeito, nada há além disso.

O primeiro ponto de destaque, portanto, da leitura deleuziana de Hume é o fato de ele reconstruir toda a filosofia deste último em torno da questão da *constituição da subjetividade a partir da experiência*. Trata-se de uma leitura original uma vez que não faz do empirismo de Hume um negativo do racionalismo, mas descobre nele uma filosofia da experiência. O que está em jogo é uma leitura que procura demonstrar que

Ao contrário do racionalismo que busca internalizar as relações, para o empirista, é só a associação constante dos elementos que constitui aquilo que eles são. A inversão consiste em dizer: o modo como as coisas estão relacionadas confere-lhes inteligibilidade, portanto a relação entre as coisas não é uma expressão de suas essências (DOMINGOS, 2010, p. 13).

Esta inversão será uma das marcas da filosofia de Deleuze e não deixa de ser interessante observar como uma das teses mais caras ao estruturalismo reaparece aqui de uma forma no mínimo inusitada, inscrevendo ES em seu tempo, por mais original que possamos considerar a abordagem proposta por Deleuze para o pensamento de Hume.

Para o Filósofo francês, se quisermos compreender melhor o empirismo não podemos perder de vista que “atomismo” é a teoria das ideias enquanto as relações lhes são exteriores

enquanto; já o “associacionismo” é a teoria das relações quando estas são consideradas como exteriores às ideias, isto é, quando dependem de outras causas. Ter isso em mente é importante, segundo Deleuze, para desconfiarmos das objeções sempre feitas ao empirismo, pois conforme observa Vladimir Safatle, resumindo as críticas de Deleuze às objeções feitas ao empirismo de Hume, contra uma questão filosófica não objetamos um estado de coisas, mas ao invés disso perguntamos, de acordo com Deleuze, se uma questão é rigorosa ou não, boa ou não. Porém, não podemos deixar de notar que se trata de dois julgamentos distintos:

[...] “rigor” é um julgamento de coerência interna, “bom” é um julgamento de valor que nos leva para fora dos raciocínios intransitivos. “Bom” exige um critério que não se esgota no interior do sistema filosófico estudado. Mas de onde vem o valor que me permite julgar as questões filosóficas que animam projetos filosóficos singulares? Por que uma “boa” questão é aquela que “força de maneira suficiente a natureza das coisas”? O que significa, neste contexto, “forçar” e, principalmente, por que deveríamos fazê-lo? Estas questões não serão respondidas por Deleuze. Ao menos, não agora, em seu primeiro livro. Mas elas serão respondidas pela constituição da série dos autores que irão acompanhá-lo: Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza. No entanto, já aparece neste texto deleuziano de juventude uma tensão fundamental, uma verdadeira questão de método entre o historiador da filosofia que quer desenvolver até o fim as implicações da questão filosófica que anima um programa filosófico determinado e o filósofo que sabe que, afinal de contas, devemos sempre perguntar: mas esta questão, ela era no final das contas uma boa questão? (SAFATLE, 2012).

Deleuze pretende demonstrar que se apreendermos de maneira correta a natureza do problema da subjetividade poderemos, ao mesmo tempo:

a) ultrapassar a filosofia da consciência, b) dar um novo encaminhamento para o problema da constituição das individualidades, c) constituir uma teoria social não mais fundada no paradigma jurídico da lei, mas no problema da relação entre interesses práticos e instituições, d) abrir espaço para uma verdadeira filosofia da práxis (SAFATLE, 2012).

O retrato pintado por Deleuze de Hume delineia desse modo uma concepção de sociedade que instaura uma dimensão polêmica com os teóricos do contrato social porque faz da instituição, e não da lei, a base da sociedade. De fato, para Deleuze, a lei

[...] é uma limitação da empresa e da ação e se centra somente em um aspecto negativo da sociedade A instituição, diferente da lei, não é uma limitação, senão um modelo de ações, uma verdadeira empresa, um sistema inventado de meios positivos ou um invento positivo de meios indiretos [...] O social é profundamente criativo, inventivo e positivo [...] A sociedade é um conjunto

de convenções fundadas na utilidade, não um conjunto de obrigações fundadas em um contrato” (DELEUZE, 2001, p.36).

Essa passagem é particularmente importante porque vai de encontro com o que Žižek afirma sobre os primeiros trabalhos de Deleuze, pois, segundo ele, este último só se torna um pensador político propriamente dito após o encontro com Guattari e, como tal, os primeiros trabalhos de Deleuze, como ES ou mesmo *Diferença e Repetição*, devem ser considerados primordialmente como apolíticos. Segundo o pensador esloveno, “é crucial notar que *nenhum texto* que seja apenas de Deleuze é, em qualquer sentido, diretamente político; Deleuze é, “em si mesmo”, um autor altamente elitista, indiferente em relação à política” (ŽIŽEK apud RADNIK, 2013, p. 03, grifos do autor).

Todavia, dizer que um trabalho não é diretamente político é diferente de dizer que ele não tenha motivações políticas ou que não tenha uma importância política ou que inferências importantes para o pensamento político não possam ser feitas a partir dele. De fato, conforme dito anteriormente, os primeiros trabalhos de Deleuze não se enquadram numa discussão clássica acerca do político, ao menos tal como compreendido, por exemplo, pela tradição anglo-saxônica. O que não quer dizer que esse suposto “primeiro” Deleuze, definido pelo Žižek como ainda “não-guattarizado”, tenha sido indiferente à política. Deixando o campo das motivações de lado, o fato é que basta uma leitura atenta de ES e, por exemplo, do artigo *Instintos e Instituições* (1953), para percebermos as consequências das questões que Deleuze levanta para o pensamento político, sobretudo para aquele ancorado no contratualismo e na concepção de sujeito da modernidade. Sendo assim, a suposta virada política de Deleuze após o encontro com Guattari só se constitui como efetivamente como “virada” apenas se partimos do pressuposto que os primeiros trabalhos de Deleuze não tiveram motivação política alguma; que esse “jovem” Deleuze, de fato, tenha sido esse autor elitista e indiferente em relação à política como pontua Žižek.

Aqui penso exatamente como Hon Borna Radnik²⁶ para quem as obras de autoria única de Deleuze, em especial *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* (1969), podem ser consideradas como tendo um valor político, desde que façamos uma distinção entre os diferentes modos de compreendermos o que venha a ser isto a que denominamos como sendo “política”. Em outras palavras, os primeiros textos de Deleuze podem até não serem visto como diretamente políticos, como afirma Žižek, contanto que restrinjamos a discussão política à questões que dizem respeito unicamente à natureza do Estado, da governança, da

²⁶ CF. RADNIK, Hon Borna. *Politics and its Double: Deleuze and Political Ontology*. Hamilton, Ontario: McMaster University MASTER OF ARTS. Open Access Dissertations and Theses. Paper 8111, 2013.

organização de instituições sociais, das liberdades negativas e positivas ou das teorias da justiça, apenas para ficar com as questões mais clássicas. Nesse sentido, de fato, não vejo como discordaríamos de Žižek. Deleuze “não-guattarizado” de fato não é um pensador político clássico. Por outro lado, embora esses textos, incluindo ES, não se envolvam diretamente com as questões clássicas da política, isso não quer dizer que não possamos inferir implicações para a filosofia política daquilo que ele desenvolve nesses primeiros trabalhos ou mesmo apontar, nesses trabalhos, o desenvolvimento de uma ontologia política, tal como defende Radnik, na medida em que podemos observar neles uma preocupação em problematizar os princípios que constituem o ser humano e as relações que estabelecemos entre nós. Nesse sentido, Deleuze não teria feito um “extenso desvio ontológico” para poder finalmente chegar a política, tal como defende Hardt, mas ao invés disso, o próprio percurso ontológico estaria compreendido dentro de uma preocupação política.

Desse modo, procurei destacar nas páginas seguintes aquilo que em ES mais diretamente parece contribuir para a discussão política. Trata-se, portanto, de uma leitura seletiva, que não pretende esgotar todas as ideias apresentadas no livro, mas que, na medida do possível, tenta preservar a ordem de apresentação das ideias sem deixar de comentá-las. Antes, porém, tento enquadrar a obra no contexto intelectual francês pós-guerra com o objetivo de não apenas contextualizar o leitor, mas demonstrar que a obra, embora supostamente deslocada, na verdade, repercute questões que começaram a ser desenhadas ainda na primeira metade do século XX e que foi ao encontro de um movimento de uma proposta de renovação do pensamento francês daquele período.

2.2. *Empirismo e Subjetividade* e o Panorama Intelectual Francês Pós-guerra

Em 1947, dois anos antes da publicação das *Estruturas Elementares do Parentesco* (1045) de Lévi-Strauss (1908 - 2009), Deleuze obteve, sob a orientação de Jean Hippolyte (1907 - 1968) e Georges Canguilhem (1904 - 1995), obtém o diploma de estudos avançados sobre Hume, “inspirado amplamente nas teses críticas de Jean Wahl (1888 - 1974) contra o hegelianismo” (DOSSE, 2010, p.99). Em 1952, publica *Hume, sua vida, sua obra*, seguido, em 1953, de *Empirismo e Subjetividade*, mesmo ano da publicação de *Discurso de Roma* de Lacan (1901 - 1981) (e início do seu primeiro *Seminário*) e *O grau zero da Escrita* de Barthes (1915 - 1980). Podemos, portanto, afirmar que o retrato de Hume pintado por Deleuze é entregue ao público francês em um momento em que os principais nomes do estruturalismo

começavam a despontar e a cena intelectual do país ainda era fortemente influenciada pela fenomenologia²⁷, pelo hegelianismo e pelo marxismo.

De acordo com Foucault (1926 – 1984), desde 1945 o marxismo, por uma série de razões políticas e culturais, “constituía na França uma espécie de horizonte que Sartre considerou em certa época intransponível” (FOUCAULT, 1999, p. 310). Ainda segundo Foucault, durante o período de 1945 e 1955, “a universidade francesa como um todo esteve muito preocupada em construir alguma coisa que era não Freud-Marx, mas Husserl-Marx, a relação fenomenologia-marxismo” (FOUCAULT, 1999, p.310). Em seguida, viu-se o

Estruturalismo substituir a fenomenologia para fazer par com o marxismo. A passagem se deu da fenomenologia para o estruturalismo e essencialmente em torno do problema da linguagem [...]. Então, o problema da linguagem veio à tona, e pareceu que a fenomenologia não era capaz de dar conta, tão bem quanto uma análise estrutural, dos efeitos de sentido que podiam ser produzidos por uma estrutura do tipo linguístico, estrutura em que o sujeito no sentido da fenomenologia não intervinha como aquele que confere o sentido. E, muito naturalmente, estando a esposa fenomenológica desqualificada por sua incapacidade de falar a linguagem, o estruturalismo tornou-se a nova noiva (FOUCAULT, 1999, p.311).

Michael Peters lembra-nos ainda que, na França pós-guerra, dominavam forças intelectuais diversas e variadas, dentre as quais merecem ser destacadas, além das já citadas interpretações “existencialistas” da Fenomenologia de Hegel e da leitura estruturalista de Freud feita por Lacan, a “onipresença de Georges Bataille e Maurice Blanchot; a epistemologia radical de Gaston Bachelard e os estudos da ciência de Georges Canguilhem” (PETERS, 2000, p. 29). Todavia, a fama e a influência de Lacan e Sartre e das leituras de Kojève da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, fez com que, ao lado de Freud, Husserl e Heidegger, este último dominasse a cena acadêmica da época.

Nesse sentido, e tendo em vista as críticas tanto de Hegel quanto de Husserl ao empirismo, e a influência que ambos exerciam no período, ao lado de Marx, no pensamento

²⁷ De acordo com Beaulieu (apud GARBARINI, 2014, p.15), “las posiciones de Deleuze frente a los filósofos, y frente a ciertas corrientes de pensamiento en general son bien conocidas. El idealismo y el psicoanálisis, los auténticos enemigos de Deleuze, son objeto de virulentos ataques, mientras que a los autores a los que dedica sus monografías los transforma en verdaderos héroes de la filosofía (a excepción de Kant). De una parte, Hegel y Freud, con los que Deleuze quiere acabar de una vez por todas; y, de la otra, Hume, Nietzsche, Bergson, Foucault y Leibniz, a propósito de los cuales Deleuze podría haber afirmado la misma cosa que decía de Spinoza, a saber que la filosofía todavía no está a la altura de su pensamiento. Sin embargo, el estatuto acordado a la fenomenología al interior de esta dramaturgia deleuziana sigue en gran parte indeterminado. Cosa única en el itinerario de Deleuze, la fenomenología es allí omnipresente, sin que sea objeto de un estudio específico [...] [el] proyecto filosófico de Deleuze se determina esencialmente en una relación a la vez fecunda y conflictual con la fenomenología”.

francês pós-guerra, a publicação de uma obra sobre Hume poderia, à primeira vista, soar deslocada, anacrônica, em descompasso com o seu tempo. Exumar Hume nesse clima intelectual só poderia ser, como pontua Dosse (2000, p. 98), “coisa de uma arte do contraponto”, arte pela qual Deleuze parece ter tomado gosto, uma vez que em 1961, por exemplo, fará algo parecido ao escrever sobre Sacher-Masoch²⁸ em meio ao interesse crescente sobre Sade e, em 1973, por meio de *O Anti-Édipo* (1972), procurar fazer frente à psicanálise lacaniana,

Por outro lado, e isso é importante não perder de vista, essa “arte do contraponto é desenvolvida em um período no qual, segundo Éric Alliez, o pensamento francês, de um modo geral, desenvolve-se como um “processo de libertação da filosofia de uma certa tradição mais recente que circunscrevia a produção filosófica numa triangulação crítica (leia-se *marxismo - positivismo - fenomenologia*), impedindo novas experiências de pensamento” (GALLO, 2008, p. 27). E, por fim, não podemos esquecer que a geração de Deleuze sofre, retrospectivamente, os efeitos do trauma da Segunda Guerra Mundial. Criar novos conceitos era um imperativo absoluto porque “o traumatismo da barbárie nazista os obriga a retomar, novamente, a tarefa do pensar”. A travessia dessa experiência e da sua memória “requer repensar e passar pelo crivo da crítica algumas teses canônicas da história do pensamento” (DOSSE, 2010, p. 152-153).

A necessidade de repassar pelo crivo da crítica algumas das teses canônicas da história do pensamento, encontrando novos meios de expressão para a filosofia, tornou possível, a despeito das diferenças, uma proximidade de abordagens e a eleição de “inimigos” comuns. De fato, o ambiente intelectual no qual ES fora escrito deitara raízes em autores que há muito problematizavam o sujeito e a metafísica da subjetividade, reverberando e levando às últimas consequências um movimento que começara a se delinear com maior nitidez em meados do século XIX e que paulatinamente vai ganhando força através da triangulação crítica citada acima. A originalidade de ES, portanto, não era estava em colocar o *sujeito em questão*, mas em exumar Hume em uma época dominada por correntes que ou o ignoravam ou o criticavam. Se o lemos sob a ótica da crítica à metafísica da subjetividade veremos que as principais conclusões acerca da natureza do sujeito não irão divergir substancialmente de outras teorias contemporâneas acerca da subjetividade, ao menos não no sentido de que todas elas caminharam, cada uma a seu modo, em direção a uma concepção não-substancialista da subjetividade.

²⁸ Leopold von Sacher-Masoch, escritor e jornalista austríaco, cujo nome esteve na base da criação, pelo psiquiatra alemão Richard von Krafft-Ebing, do termo masoquismo.

Por outro lado, se lavamos à sério a conjunção presente no título e nos perguntarmos pela origem do problema – ou pela necessidade de colocar o problema dessa forma, através desses termos, isto é, da relação entre constituição da subjetividade e instituição, entre interesses práticos e instituições – veremos que além de problematizar o que a tradição moderna “compreendeu como o lugar do sujeito e suas consequências para a estruturação das ciências do homem” (SAFATLE, 2012), um dos eixos constantes de seu pensamento, Deleuze extrai das teses de Hume acerca da constituição da subjetividade consequências para a filosofia prática até então pouco exploradas. É sobre essas consequências, derivadas da tese segundo a qual *a exterioridade das relações que estruturam a experiência não deriva da natureza das coisas*, que recairá a minha atenção.

Pois bem, segundo Frédéric Cossutta (2001, p. 30-31),

Cada filosofia deve resolver de maneira determinada o problema de sua inserção no campo pré-constituído dos saberes, das práticas e das filosofias instaladas [...]. Instaurar um ponto de vista filosófico só pode ser feito a cada vez no seio de uma configuração já estabelecida contra a qual o pensamento reconquista a sua autonomia.

A função polêmica de um texto filosófico não constitui nenhuma novidade para quem está familiarizado com o gênero. Deleuze chega mesmo a dizer que “a fim de obter uma compreensão adequada de um projeto filosófico deve-se identificar contra quem seus principais conceitos são dirigidos” (DELEUZE *apud* Hardt, 1996, p. 20). Em ES os conceitos são dirigidos tanto contra o hegelianismo – e à filosofia da representação de um modo geral – quanto aos contratualistas, além de polemizar com a compreensão hegemônica acerca do sujeito do empirismo e do próprio empirismo humeano em si.

À primeira vista, soa estranho afirmar que ES polemiza com os contratualistas, tendo em vista que Deleuze

Não se adapta a imagem padrão do filósofo político. Não escreveu sobre Maquiavel, Hobbes, Locke ou Rousseau e quando escreveu sobre filósofos que são considerados filósofos políticos, tais como Espinosa ou Kant, não se ocupou de seus escritos políticos. Não se ocupa de questões tais como a natureza da justiça, a liberdade e a democracia e muito menos dos princípios de justificação procedimental. Sua obra demonstra uma quase total falta de compromisso com os problemas centrais e as obrigações normativas do pensamento político anglo-americano (PATTON, 2013, p.11)

Por outro lado, segundo Dosse, a obra de Deleuze “do início até o fim, desde seus primeiros trabalhos sobre Hume até as suas últimas reflexões sobre o virtual [...] circunscreve-

se no espaço do político, aquele da reabertura incessante das forças de criatividade e do enfraquecimento das limitações institucionais” (DOSSE, 2010, p. 152). E é justamente aí que reside a sua originalidade: nesta tentativa de “oferecer novos conceitos e um novo enfoque para pensar filosoficamente acerca do político” (PATTON, 2013, p. 11). Logo, ES, a despeito de seu caráter acadêmico, não abandona aquelas preocupações que foram sublinhadas no primeiro capítulo, mas antes, constitui-se como um primeiro esforço para tentar repensar a política e as instituições para além dos conceitos e problemas consagrados pela filosofia política.

Todavia, com isso não quero dizer que a questão da subjetividade é secundária no livro. Todavia, não podemos perder de vista que é o próprio Deleuze que afirma que a única teoria possível em Hume é uma teoria da prática e que, para ele, o enunciado mais importante de todo o *Tratado da Natureza Humana* (1739-1740) é aquele que afirma *não ser contrário à razão preferir a destruição do mundo a uma arranhadela em meu dedo*. Seguindo os passos metodológicos do próprio Deleuze, poderíamos dizer que talvez o problema da subjetividade, embora central, não é evidente por si mesmo, que ele precisa de uma origem, origem esta que se possamos considerar como *móbil* do livro. Essa origem, acredito, diz respeito muito mais a um projeto político – mesmo ele não assumindo as feições dos modelos clássicos da filosofia política – do que a uma redefinição da subjetividade por si mesma, sobretudo quando levamos em consideração que é o próprio autor que afirma ter sido levado ao filósofo inglês *por causa do direito* e que efetivamente fora encorajado a escrever sobre Hume por “Maurice Hauriou para quem a instituição prevalece sobre o contrato” (DOSSE, 2010, p.101).

Em contrapartida, é inegável que ES se inscreve dentro de uma tradição recente de crítica à subjetividade moderna e à metafísica do sujeito. Safatle (2012) observa que a leitura deleuziana de Hume inverte a pergunta da filosofia transcendental, isto é, ao invés de perguntar como o sujeito constitui o dado, Hume pergunta como o dado constitui o sujeito. De imediato, percebe-se que a dimensão polêmica da pergunta se dirige primeiramente a Descartes e em seguida a toda tradição do *Cogito*, a quem Deleuze diz não suportar (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 13).

O sujeito da Modernidade é fruto de um paradigma epistemológico logo-antropocêntrico e como tal pode ser descrito, em linhas gerais, como *o sujeito da razão, da consciência, do domínio de si mesmo, da vontade e da autonomia*²⁹. Uma vez definido dessa

²⁹ O sujeito da Modernidade é fruto de um paradigma epistemológico (logo) antropocêntrico e como tal pode ser descrito, em linhas gerais, como *o sujeito da razão, da consciência, do domínio de si mesmo, da vontade e da autonomia*.

forma, aspectos essenciais da subjetividade humana, como intuição, desejo, imaginação e sexualidade tendiam a ser negligenciados ou mesmo deixados de lado nas discussões filosóficas sobre o sujeito. Além disso, outro ponto digno de nota acerca da concepção de sujeito da Modernidade diz respeito a sua presença e influência em diversas teorias políticas. Tanto nos teóricos do direito natural (jusnaturalismo) quanto nos do contrato social (contratualismo) é possível apontar uma base comum que é

[...] a ideia da existência de “sujeitos” sedes de direitos, racionais, conscientes e livres para escolher, portanto, capazes de firmar “contratos” entre si. Desdobrando-se as redes de pensamentos que encontram suas bases nesta mesma noção de “sujeito”, poderíamos tranquilamente chegar até às ideias mais contemporâneas como liberalismo, democracia e socialismo (BOGÉA, 2010, p. 128).

Sendo assim, é de se esperar, portanto, que uma reformulação na concepção de sujeito implique em uma revisão dos pressupostos dessas teorias e que uma rejeição ao conceito moderno de subjetividade abra espaço para novos caminhos na filosofia política.

No período em que Deleuze escreve ES, a concepção de subjetividade da Modernidade, e mesmo o conceito de experiência, já vinham sendo problematizados há um certo tempo. Logo no início de sua carreira, ainda nos anos 30, Sartre, por exemplo,

[...] saudava a fenomenologia alemã de Husserl e Heidegger por tonar possível a rejeição de uma metafísica empoeirada da França de então e cujo traço principal consistia em um primado da epistemologia e do sujeito do conhecimento. Sartre e Merleau-Ponty reconheciam na fenomenologia de Husserl a possibilidade de ressignificar o conceito de experiência, tomando-a em suas múltiplas expressões, não apenas cognitivas [...]. Era a possibilidade de falar do existente e da experiência concreta, e fazer disso filosofia... (MOUTINHO, 2016, p.02).

No mesmo período, o estruturalismo entrava em rota de colisão com o sujeito do humanismo ao postular que sobre aquilo que denominamos como “sujeitos” operam forças estruturais que os definem e determinam suas ações.

Porém, muito antes do advento do movimento estruturalista, *os mestres da suspeita* (Nietzsche, Freud e Marx) já haviam traçado as principais linhas da crítica à metafísica da subjetividade.

Para Marx, por exemplo, “a consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2001, p.19). De acordo com ele, “a subjetividade não é nem uma instância própria, autônoma, independente, abstrata,

nem posta naturalmente, dada imediatamente ao indivíduo, mas construída socialmente, produzida numa dada formação social, num determinado tempo histórico” (CHAGAS, 2013, p.63).

Nietzsche, por sua vez, foi um dos primeiros a descrever o sujeito como uma ficção produzida pela linguagem. No mundo descrito a partir da Vontade de Poder,

[...] não há lugar para “sujeitos” fixos, racionais, conscientes e livres para escolher. Só há forças e relações entre forças, que são nada mais que manifestações da própria Vontade de Poder. Disso decorre que cada ação, cada acontecimento é absolutamente inevitável, pois são as consequências necessárias de um determinado encadeamento de relações de força. Não há “escolha”, nem mesmo há um agente por trás da ação. Toda ação é produzida naturalmente pela própria conjunção de incontáveis circunstâncias decorrentes do arranjo de forças que lutam pelo poder a cada instante. Ou seja, só há ações, só há acontecimentos. O “sujeito” é uma ficção adicionada posteriormente ao ato. (BOGÉA, 2010, p. 137).

E por fim, com o advento da psicanálise, a consciência deixa de ser vista como soberana no psiquismo e o eu como autônomo no funcionamento psíquico (BIRMAN, 1997, p.20). Os descentramentos produzidos por Freud, implicam em pelo menos “três descentramentos, se considerarmos diferentes suportes para a função sujeito: (1) descentramento da consciência para o inconsciente; (2) descentramento do eu para o outro; (3) descentramento da consciência, do eu e do inconsciente para as pulsões” (BIRMAN, 1997, p.20). Todos esses descentramentos produzidos pela teoria freudiana apontam para a “figuração de um sujeito da diferença que se confronta permanentemente com as formas existentes de subjetivação, em busca da possibilidade de se constituir como singularidade” (BIRMAN, 1997, p.20).

Vê-se, dessa forma, que a exumação de Hume feita por Deleuze na década de 50, quando encarada apenas do ponto de vista dos problemas filosóficos da subjetividade, apenas dá continuidade à série de críticas que a concepção moderna de sujeito é alvo desde o século XIX. Por outro lado, conforme dito alhures, a opção por Hume para polemizar com o racionalismo e com as teorias políticas clássicas, também foi a solução encontrada para demarcar um distanciamento do pensamento filosófico contemporâneo, desenhando para si um território próprio a partir do qual ele, Deleuze, desenvolverá seu pensamento.

3 EMPIRISMO, INSTITUIÇÕES E DEVIR HUMANO

Em linhas gerais, qual o projeto fundamental de Hume, segundo Deleuze? Em poucas palavras, *substituir uma psicologia do espírito³⁰ por uma psicologia das afecções do espírito*. Essa é uma operação necessária porque por si mesmo, em si mesmo, o espírito não é uma natureza, logo não pode ser objeto de ciência.

Para Deleuze a pergunta fundamental de Hume é *como o espírito devém uma natureza humana?* No decorrer do 1º capítulo essa pergunta vai se transformando e ganhando contornos mais nítidos na medida em que o universo semântico que a circunscreve vai sendo delineado, de modo que, esquematicamente, poderíamos apresentar essa mesma pergunta nos seguintes termos: *1. Como uma coleção (de ideias) devém um sistema?; 2. Como a imaginação devém uma faculdade? E por fim, 3. Como isto, a que chamamos de “subjetividade”, se constitui no dado? Ou, para empregar as palavras de Bento Prado Neto, como pode, no dado, constituir-se um sujeito que ultrapassa o dado?*

Essa é uma discussão que nos interessa de perto porque tanto o jusnaturalismo quanto o contratualismo possuem em comum a crença na existência de indivíduos racionais, (auto)conscientes, racionais, livres e senhores de suas ações; crença esta que ainda persiste na

³⁰ Hume entendia esse termo como alma, intelecto ou eu.

base de muitas das teorias políticas contemporâneas. Logo, poderíamos acrescentar uma 4ª pergunta, a ser respondida ao longo deste capítulo: Que tipo de implicações para a filosofia política podemos inferir se tomarmos como ponto de partida a constituição da subjetividade no dado?

O objetivo desse último capítulo é o de justamente tentar responder a essas duas perguntas. Primeiro sublinhando a resposta de Hume/Deleuze através da leitura dos dois primeiros capítulos de ES. Depois, retomo a última pergunta sublinhando as consequências práticas da concepção empirista da subjetividade.

3.1. Como o espírito se constitui no dado e devém natureza humana?

Na leitura deleuziana de Hume, o espírito é idêntico à ideia³¹ e a ideia é o dado e o dado é a experiência. O espírito é dado e “o dado é a ideia tal qual é ela dada no espírito, sem nada que a ultrapasse, nem mesmo e muito menos o espírito, desde já idêntico à ideia” (DELEUZE, 2001, p. 03). O espírito é uma *coleção de ideias* e à coleção de ideias denominamos *de imaginação* – que nesse contexto deve ser tomada não como uma faculdade, mas como “um conjunto de coisas, uma coleção sem álbum, peça sem teatro ou fluxo de percepções”.

Deleuze prossegue afirmando que “nada se faz pela imaginação, tudo se faz na imaginação” (DELEUZE, 2001, p. 03), que a imaginação não “é uma faculdade de formar ideias” (DELEUZE, 2001, p. 03), muito embora possua uma atividade própria, ainda que carente de constância e uniformidade. Afirmar que a atividade própria da imaginação é carente de constância e uniformidade implica em dizer que ela é fantasista, delirante, de modo que se há constância, generalidade e uniformidade nas ideias, tal coisa não ocorre em função de uma atividade do espírito e muito menos devido à supostas propriedades inerentes às ideias. Algo que não é o espírito, cujo fundo é delírio, concorre para garantir essa constância, generalidade e uniformidade. E é aqui que entra o papel da associação, uma “qualidade que une as ideias” e que ao mesmo tempo ultrapassa e se distingue do espírito. Cabe a associação impor ao espírito uma constância que ele não tem por si mesmo, organizando o dado como um sistema. A associação “guia a imaginação, torna-a uniforme e a coage. Nesse sentido, as ideias são ligadas no espírito, não por ele” (DELEUZE, 2001, p. 05). Na interpretação

³¹ Simone Gallina (2007, p. 127) pergunta se Deleuze não estaria aqui afirmando que a identidade funda a própria experiência. Responde afirmando que não, ao contrário, “o espírito é a ideia que ele tem das percepções como sendo diferentes umas das outras. O espírito é a própria ideia, mas não mais ideia de um objeto da natureza, antes ideia de uma percepção”.

deleuziana, a associação não é uma ação da imaginação, mas algo que age nela e ao mesmo tempo a ultrapassa.

Na crença e por causalidade, aquilo que denominamos como sendo o “sujeito” ultrapassa o dado e isso só é possível porque o sujeito “no espírito, é antes de mais nada o efeito de princípios que ultrapassam” ele mesmo, que o afetam” (DELEUZE, 2001, p. 05). Os princípios da associação fixam o espírito, naturaliza-o. Essa é a razão pela qual poderíamos dizer que “a natureza humana é a imaginação, mas que outros princípios a tornaram constante, fixaram” (DELEUZE, 2001, p. 05). Para Deleuze, este o “fundo único do empirismo: é porque a natureza humana em seus princípios ultrapassa o espírito, que nada no espírito ultrapassa a natureza humana; nada é transcendental” (DELEUZE, 2001, p. 05).

Há aqui, todavia, uma dificuldade. Como se pode dizer que a imaginação devém uma natureza, visto não ter ela em si mesma uma razão do seu devir? Segundo ele, “por essência, os princípios referem-se ao espírito que eles afetam, a natureza refere-se à imaginação e todo o seu sentido é qualifica-la. A associação é uma lei da natureza; como toda lei, ela se define pelos seus efeitos, não por uma causa” (DELEUZE, 2001, p. 06).

O espírito, escreve Deleuze, “não pode ser ele próprio ativado pelos princípios da natureza sem permanecer passivo. Ele sofre efeitos” (DELEUZE, 2001, p. 07). É este, aliás, o paradoxo da filosofia de Hume: “apresentar uma subjetividade que se ultrapassa e que nem por isso é menos passiva. A subjetividade é determinada como um efeito, é uma impressão de reflexão. O espírito devém sujeito ao ser afetado pelos princípios” (DELEUZE, 2001, p. 08). Desse modo, a “subjetividade empírica se constitui no espírito sob o efeito dos princípios que o afetam; o espírito não tem as qualidades próprias de um sujeito prévio” (DELEUZE, 2001, p. 12). Isso significa que *o espírito não é fundante, mas fundado e a natureza humana constituída na e pela experiência.*

Por outro lado, “o empirismo não coloca o problema de uma origem do espírito, mas o problema de uma constituição do sujeito. Além disso, ele considera essa constituição no espírito como o efeito de princípios transcendentais, não como o produto de uma gênese” (DELEUZE, 2001, p. 15). Dessa forma, e ao definir a subjetividade como um movimento de desdobramento ou ultrapassagem de si, a filosofia humeana foi o primeiro passo para que Deleuze pensasse o problema da subjetividade como processo de artificialização do si (Cf. PASSOS; BENEVIDES, 2002).

O espírito distingue-se da razão e daquilo a que chamamos de sujeito. Sobre este último, ao menos neste primeiro momento, é apenas dito que sob o efeito dos princípios de

associação, ele “se constitui no espírito, e este, ao mesmo tempo, *apreende a si como um Eu*³², porque é qualificado³³” (DELEUZE, 2001, p. 15, grifos nossos). O *Eu não é origem*, mas uma síntese: “ele é coleção de ideias e tendência, espírito e sujeito” (DELEUZE, 2001, p. 15).

Deleuze abre ES lembrando-nos que para Hume “o verdadeiro objeto da ciência é a natureza humana” e é importante deixar claro que por *natureza* não devemos compreender o mesmo que *essência*. Em Hume, “natureza humana” não é o mesmo que “essência humana”. Ter isso em mente é importante porque “sem conhecer a essência humana, tal como a física não conhece a essência da natureza e nem pretende fazê-lo, a ciência da natureza humana se limitará a descrever e estabelecer tudo aquilo que é constante e regular no homem: “natureza” não quer dizer outra coisa (GARBARINI, 2014, p. 54). Desse modo, poderíamos dizer que Hume efetivamente não se preocupou com a “essência da consciência”, mas ao invés disso simplesmente excluiu essa preocupação de imediato.

“A filosofia de Hume”, prossegue Deleuze, “apresenta-nos duas modalidades dessa natureza, duas espécies do gênero afecção: de um lado, os efeitos da associação; por outro lado, os efeitos da paixão”:

Assim como a associação fixa no espírito uma generalidade necessária, uma regra indispensável ao seu esforço de conhecimento teórico, assim também a paixão lhe fornece o conteúdo de uma constância, torna possível uma atividade prática e moral, e dá à história sua significação. Sem esse duplo movimento, nem sequer haveria uma natureza humana (DELEUZE, 2001, p. 15).

Neste ponto, Deleuze observa que “sob o nome de crença, há uma *prática do entendimento* e, sob forma de organização social e da justiça, há uma teoria da moral” (DELEUZE, 2001, p. 17, grifos meus). Teoria aqui tem o sentido de *inquérito*. “Ciência ou a teoria”, escreve ele em um artigo dedicado a Hume em 1972, “são um inquérito, isto é, uma prática”. Isso significa que “o que se denomina teoria da associação encontra sua destinação e sua verdade numa casuística das relações, numa prática do direito, da política, da economia, que muda inteiramente a natureza da reflexão filosófica” (DELEUZE, 2006, p. 211).

O empirismo de Hume, tal como compreendido por Deleuze, não é uma espécie de negativo do racionalismo, uma crítica do inatismo, do *a priori*. Para Deleuze, a definição clássica do empirismo é insatisfatória por três razões. Primeiro, por considerar que “o conhecimento é o mais importante ao invés de meio de uma atividade prática”. Ou seja, para

³² No Tratado, Livro II, seção 2, Hume (2009, 311) refere-se ao “eu” como “aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima”

³³ Isto é, adquiriu certas habilidades ou características.

Deleuze o empirismo não é “uma filosofia do conhecimento, mas [...] uma reflexão sobre o modo como sujeito age em situações da vida ordinária” (SAFATLE, 2012). Deleuze é bastante explícito, aliás, a esse respeito e escreve textualmente que

Hume propõe questões insólitas, que nos são, porém, familiares: bastará, para se tornar proprietário de uma cidade abandonada, lançar o seu dardo contra a porta da cidade, ou será preciso tocar essa porta com o dedo? Até que ponto será possível ser proprietário dos mares? Por que o solo é mais importante que a superfície num sistema jurídico, mas também a pintura, mais importante que a tela? (DELEUZE, 2006, p. 211).

A segunda razão pela qual a definição clássica do empirismo é insatisfatória diz respeito ao modo como o termo “experiência” sempre foi tomado de forma unívoca e terceiro motivo diz respeito ao fato dela não enfatizar - ou mesmo negligenciar - a questão em relação a qual o termo foi derivado, isto é, separar, artificialmente, o problema (o da lógica das relações³⁴) que levou Hume a postular o conceito de experiência. Sendo assim, se tomarmos como referência essas objeções, “parece impossível definir o empirismo como uma teoria segundo a qual o conhecimento deriva da experiência” (DELEUZE, 2001, p. 122). Logo, uma definição mais satisfatória do empirismo seria aquela que o toma como uma teoria segundo a qual as relações são exteriores aos termos, de sorte que não-empiristas seriam todos aqueles para quem as relações decorrem da natureza mesma das coisas. Em outras palavras, o termo experiência foi interpretado sempre como sinônimo de conhecimento empírico, isto é, como sinônimo de um conhecimento que determina objetos por percepções, tal como sentenciara Kant. Porém o decalque racionalista do empirismo dificultou que pensássemos as condições mesmas da experiência, uma vez que elas “não se confundem com a experiência, mas não lhe são independentes” (GALLINA, 2007, p.124).

Para Deleuze “a única teoria possível, em Hume, é uma teoria da prática: para o entendimento, cálculo das probabilidades e regras gerais; para a moral e as paixões, regras gerais e justiça” (DELEUZE, 2001, p. 17). Poderíamos objetar lembrando-lhe que o *Tratado* começa pelo sistema do entendimento e levanta o problema da razão, porém, Deleuze nos lembra que “a necessidade de um tal problema não é evidente [não está dada imediatamente]; ele precisa de uma origem que se possa considerar como um móbil da filosofia” (DELEUZE, 2001, p. 17). No caso de Hume, esse móbil é a “indiferença da prática” (DELEUZE, 2001, p. 18).

³⁴ O que é uma relação? Segundo Deleuze (2006, p. 213), “é o que nos faz passar de uma impressão ou de uma ideia dadas à ideia de alguma coisa que não é atualmente dada. [...] A própria relação é o efeito de princípios ditos de associação – contiguidade, semelhança e causalidade – que constituem precisamente uma natureza humana”.

Segundo Deleuze, o enunciado mais importante do *Tratado* é este: “Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo a uma arranhadela em meu dedo” (DELEUZE, 2001, p. 18). Trata-se de um ceticismo radical em relação à razão prática, de uma redução do papel da razão na ação à mera deliberação de meios, o que significa que “embora ela possa ter algo a dizer sobre como satisfazer desejos e preferências, é silente sobre a razoabilidade ou correção moral destes desejos, aos quais cabe a determinação dos fins dos agentes racionais e, portanto, do que eles fazem” (DECAT, 2015³⁵).

Essa posição de Hume é interpretada, comumente, como “uma rejeição à ideia de que se deveria regular a conduta pela razão ao suprimir os desejos ou adequá-los a ela” (DECAT, 2015). Cumpre ter em mente que Deleuze não fala em oposição entre razão e paixões, mas em indiferença, que do ponto de vista argumentativo é algo bem diferente. Segundo ele,

É porque a prática e a moral, em sua natureza (e não em suas circunstâncias), são indiferentes à razão, é que esta vai buscar sua diferença. É por ser negada do exterior que a razão se negará do interior e se descobrirá como uma demência, um ceticismo. E porque esse ceticismo tem sua origem e seu móbil no exterior, na indiferença da prática, é que também a prática, ela própria, é indiferente ao ceticismo: pode-se sempre jogar gamão (DELEUZE, 2001, p. 18).

Graças a essa indiferença, tanto da prática em relação a razão quanto da razão em relação à prática, produz-se um ultrapassamento:

O positivismo da paixão e da moral [a afirmação de sua exterioridade ou indiferença com relação ao âmbito da razão] produz um ceticismo sobre a razão; esse ceticismo interiorizado, tornado ceticismo da razão, produz por sua vez um positivismo do entendimento, concebido à imagem do primeiro [ceticismo da razão], como a teoria de uma prática (Deleuze, 2001, p. 18).

Em outras palavras, “entre a razão e a prática se estabelece um jogo que, se por um lado, realiza certa disjunção, por outro, permite uma relação de criação [ou de ultrapassamento]. Disjuntivamente, a razão informa a existência de alguma coisa para que se possa agir, influenciando na prática, mas não é ela que determina a ação” (CARDOSO JR., 2008, p. 95).

Neste ponto, Deleuze nos lembra que não somente os princípios de associação ultrapassam e afetam o espírito, mas também “os princípios da moral e as qualidades originais e naturais da paixão: o sujeito empírico é certamente constituído no espírito pelo efeito de

³⁵ A edição consultada pelo Google Books não traz paginação alguma, porém o leitor poderá encontrar a página em que se encontra a citação reproduzindo a citação em algum buscador online.

todos os princípios conjugados” (DELEUZE, 2001, p. 19), muito embora seja “somente sob o efeito (aliás, desigual) dos princípios de associação [único elemento constituinte da natureza humana], e não dos outros, que o próprio sujeito pode ultrapassar o dado: ele crê” (DELEUZE, 2001, p. 19). Portanto, “o ultrapassamento do sujeito empírico concerne exclusivamente ao conhecimento: ele leva a ideia para além de si mesma, dando-lhe um papel, afirmando seu objeto” (DELEUZE, 2001, p. 20).

Cardoso Jr. salienta que neste primeiro momento da constituição do sujeito “domina a referência à transformação da multiplicidade de impressões na mente (self) em um conhecimento que proporciona identidade (identity) e crença (belief)” (CARDOSO JR.; MONTENEGRO, 2013, p. 121). No segundo capítulo, dedicado a moral, “são descritas as tendências ou paixões que ultrapassam as impressões primárias e que configuram na mente o caráter do sujeito (character)” (CARDOSO JR.; MONTENEGRO, 2013, p. 121). Baseado nessa diferença, “Deleuze propõe uma separação fundamental entre dois aspectos do eu: um definido como coleção de impressões da mente e outro compreendido como tendência” (CARDOSO JR.; MONTENEGRO, 2013, p. 121).

Porém a questão que surge agora é: “como os dados, se nada neles o sugere, podem produzir o surgimento de associações e estas o surgimento de tendências capazes de reagir sobre os dados iniciais”? (CARDOSO JR.; MONTENEGRO, 2013, p. 122).

Segundo Deleuze, é possível operar uma distinção entre as qualidades das práticas da moral e do entendimento:

1. *A prática do entendimento determina o detalhe da Natureza; ela procede em extensão. A Natureza, objeto do conhecimento, é partes extra partes [...]. Não há um todo da Natureza, nem para se descobrir, nem para se inventar. A totalidade é tão-somente uma coleção (DELEUZE, 2001, p. 20).*
2. *O mesmo não acontece na prática da moral. Ao contrário. Nesse caso, as partes estão imediatamente dadas, sem inferência a ser feita, sem aplicação necessária. Porém, em vez de extensivas, elas são mutuamente exclusivas. Nesse caso, as partes não são parciais, como na natureza; são participantes (DELEUZE, 2001, p. 21).*

Em outras palavras, na prática moral,

O sujeito empírico lida com dados tomados em sua imediatidade, isto é, dados que não fornecem inferências de associações. Ele precisa, então, não mais aplicar regras gerais a fim de ultrapassar o dado, mas inventá-las, de modo a integrar a diversidade e a singularidade dos dados e respeitando sua parcialidade ou diferença, como mostra Deleuze (CARDOSO JR.; MONTENEGRO, 2013, p. 130).

Daí se segue que

[...] na prática da moral, o difícil é desviar a parcialidade, obliquá-la. O importante aqui é inventar: a justiça é uma virtude artificial e ‘o homem é uma espécie inventiva’. O essencial é constituir um todo da moralidade; a justiça é um esquema [e] o esquema é o próprio princípio da sociedade (DELEUZE, 2001, p. 21).

Assim, ao descrever a constituição do sujeito empírico, Deleuze vai encaminhando a discussão para, a julgar o seu interesse primário pelo empirismo de Hume, aquilo que poderíamos apontar como sendo, se não a sua tese, mas como um dos prováveis *móbeis* de sua leitura, isto é, para a tese segundo a qual o *conjunto dos meios* é o próprio princípio da sociedade.

Pois bem, sabemos que Hume aborda a natureza humana sob um tríplice aspecto: cognitivo, social e passional. Ao naturalismo, no âmbito cognitivo, objeto de estudo no primeiro capítulo de ES, segue o convencionalismo (teoria do artifício) no âmbito social, objeto de análise do segundo capítulo.

De acordo com Hume, *não é nossa natureza que é moral, mas nossa moral é que está em nossa natureza*. Isso porque o homem é muito menos egoísta do que parcial. Essa é uma das ideias mais simples de Hume, porém uma das mais importantes de acordo com Deleuze (2001, p. 22). Em seu centro está o conceito de simpatia.

Hume introduz o conceito de simpatia na seção “Do amor à boa reputação”, livro 2, parte 1 do *Tratado*³⁶, ao analisar as paixões do orgulho e humildade. É aí que ele define a simpatia como

[...] conversão de uma ideia em impressão pela força da imaginação, ou seja, por força dos princípios de associação de ideias e impressões. Uma paixão ou inclinação de outrem nos aparece primeiro como ideia – seu comportamento é um efeito que nos conduz à ideia da causa, a paixão. Nossa associação a ele, por contiguidade e semelhança, confere força e vivacidade a essa ideia, convertendo-a em impressão – ou seja, na própria paixão, que agora passamos a sentir (GUIMARAES, 2011).

Porém, há um paradoxo, conforme observa Deleuze, acerca da simpatia:

[...] ela nos abre uma amplidão moral, uma generalidade, mas essa própria amplidão é sem extensão, essa generalidade é sem quantidade. Com efeito, para ser moral, a simpatia deve ampliar-se em direção ao futuro, não se limitar ao momento presente, deve ser uma dupla simpatia, isto é, uma correspondência de impressões, que se dobra com um desejo pelo prazer de outrem, com uma aversão pelo seu penar (DELEUZE, 2001, p. 22).

³⁶ Página 350 em diante da tradução de Débora Danowski publicada pela Editora UNESP.

Em outras palavras, se por um lado a simpatia abre espaço para a emergência da generosidade, por outro “o reverso da própria generosidade a que ela nos convida é uma parcialidade, uma ‘desigualdade de afecção’ que ela nos confere como caráter de nossa natureza”, de modo que ao contrário do que pensa Hobbes, “a essência do interesse particular não é o egoísmo, mas a parcialidade”.

Hume, conforme observa Salles (2010, p. 98), “não se cansa de mostrar que somos mais fortemente afetados por aquilo que nos é mais próximo ou que está mais diretamente ligado a nós”. Exemplo disso encontramos no *Tratado* quando ele afirma ser “certo que a imaginação é mais afetada pelo particular que pelo geral, e que os sentimentos sempre são movidos com mais dificuldade quando seus objetos são, em qualquer grau, vagos e indeterminados” (HUME *apud* SALLES, 2010, p. 98).

Hume concorda com a possibilidade de empregarmos o *princípio de utilidade* para dar conta da explicação acerca da “estima que temos por certos caracteres e para entendermos, em parte pelo menos, a distinção entre a virtude e o vício”. Todavia, o princípio de utilidade falha quando tem que dar conta das razões que nos levam a explicar porque nos “interessamos por algo tão geral e distante de nossa experiência comum quanto o bem público ou a utilidade pública”. O princípio de simpatia, de acordo com ele, consegue dar conta dessa explicação, porém, para que isso seja possível,

É necessário mostrar o que torna possível que um indivíduo seja capaz de realizar duas operações distintas, embora eminentemente ligadas entre si: 1) ser realmente afetado pela consideração do outro e, no limite, pelo bem público; 2) ampliar sua perspectiva naturalmente singular e tornar-se capaz de levar em conta o interesse público (SALLES, 2010, p. 98)

Deleuze observa que, em princípio, a parcialidade, a desigualdade de afecção a qual a simpatia nos convida não deixa de opor-se à sociedade tanto quanto o egoísmo. Hume está consciente disso e é ele próprio que nos alerta quanto a isso ao escrever que “uma afecção tão nobre, em vez de preparar os homens para formar vastas sociedades, é quase tão contrário a isso quanto o mais estreito egoísmo”.

Ora, pergunta Deleuze, uma vez que a simpatia é como o egoísmo, uma vez que a sociedade encontra obstáculos tanto em um quanto em outro, *que importância tem a observação de Hume segundo a qual o homem não é egoísta, mas simpatizante?* Segundo Deleuze, o que muda é a estrutura da sociedade conforme ela seja considerada a partir do egoísmo ou da simpatia. “Com efeito, egoísmos teriam somente que se limitar. Com respeito às

simpatias, o caso é outro: é preciso integrá-las, integrá-las em uma totalidade positiva” (DELEUZE, 2001, p. 26).

Entretanto para Deleuze, a questão não é como limitar os egoísmos, mas como integrar as simpatias, fazendo com que ela ultrapasse sua parcialidade natural. Ou em outros termos: constituir um todo no qual ultrapássemos a parcialidade das simpatias, sem deixar de integrar as próprias simpatias, porém ampliando-as. Consequentemente, integrar simpatias implica em “um mundo moral positivo e se efetua na invenção positiva de um tal mundo” (DELEUZE, 2001, p. 27) porque se a realidade do mundo moral é a constituição de uma sociedade, “a instauração de um sistema invariável; essa realidade não é natural, é artificial” (DELEUZE, 2001, p. 28). É o que diz Hume quando afirma que “em razão de sua universalidade e de sua inflexibilidade absoluta, as leis da justiça não podem provir da natureza, nem ser criações diretas de uma inclinação e de um motivo naturais” (HUME apud DELEUZE, 2001, p. 28).

Sendo a justiça não um princípio da natureza, mas uma construção, “uma lei de construção” (DELEUZE, 2001, p. 28), nas palavras de Deleuze, seu papel é o de organizar em um todo os princípios da própria natureza. A justiça é um meio e o mundo moral é “o sistema dos meios que permitem ao meu interesse particular, assim como ao de outrem, satisfazer-se e realizar-se” (DELEUZE, 2001, p. 28). Desse modo, conforme Deleuze/Hume, o problema moral é o da totalidade artificial na qual “se integram e se adicionam os fins particulares” (DELEUZE, 2001, p. 28); é um “problema de conjunto e um problema de meios” (DELEUZE, 2001, p. 28).

De imediato, percebe-se que uma das consequências de formular o problema nesses termos é o de estabelecer uma identidade entre consciência moral e consciência política:

A consciência moral é consciência política: a verdadeira moral é a política, como o verdadeiro moralista é o legislador [...]. As legislações são as grandes invenções; os verdadeiros inventores não são os técnicos, mas os legisladores”. Isso porque a “consciência moral é uma determinação da consciência psicológica, é a consciência psicológica exclusivamente apreendida sob o aspecto do seu poder inventivo (DELEUZE, 2001, p. 28).

A tese do aspecto inventivo da justiça, da política e da moral é algo que será uma constante no pensamento deleuziano, muito embora outros conceitos venham a ser futuramente forjados para expressá-la e refiná-la.

Uma vez estabelecida a identidade entre consciência moral e consciência política, Deleuze passa a discorrer sobre o conceito de “regra”, ou aquilo que Hume denomina como “regra geral”. A regra geral é “um sistema de meios orientados, um conjunto determinado”

(DELEUZE, 2001, p. 29). “Uma regra tem dois polos”, continua Deleuze, “forma e conteúdo” e sua função é “determinar um ponto de vista estável e comum, firme e calmo, independente de nossa situação presente” (DELEUZE, 2001, p. 29). Seu papel, escreve mais adiante, é “duplo ao mesmo tempo extensivo e corretivo. Ela corrige nossos sentimentos, fazendo-nos esquecer nossa situação presente. Ao mesmo tempo, e por essência, a regra geral ‘transborda os casos dos quais nasceu’” (DELEUZE, 2001, p. 30). Por fim, “a regra é o que compreende a exceção; leva-nos a nos simpatizar com outrem, mesmo quando ele não experimenta o sentimento que corresponde em geral a essa situação” (DELEUZE, 2001, p. 31).

A regra é o que permite “substituir a violência pela conversação possível” (DELEUZE, 2001, p. 29), é o que faz com que “as simpatias particulares de cada um sejam ultrapassadas de uma certa maneira, e que sejam sobrepujadas as parcialidades correspondentes, as contradições que elas engendram entre os homens” (DELEUZE, 2001, p. 29). Todavia, pergunta Deleuze, como a invenção da regra é possível? Ou, em outros termos: “Como se podem formar sistemas de meios, de regras gerais, de conjuntos ao mesmo tempo corretivos [porque corrigem nossos sentimentos] e extensivos [que ultrapassam os casos particulares que lhes deram origem]”? (DELEUZE, 2001, p. 31). Para responder a essa questão Hume recorrerá a teoria do artifício.

Até aqui vimos que a simpatia é o que mobiliza as ações morais, o que significa que “o sentido do dever segue o *curso natural* de nossas paixões” (HUME, 2009, 524). Por outro lado, sabemos também que a simpatia deve ampliar-se, que é preciso integrá-las em uma totalidade positiva porque do contrário não há como constituirmos a sociedade e isso só é possível através da invenção de regras gerais, sistemas de meios corretivos e extensivos, uma vez que “os interesses particulares não podem se identificar, se totalizar naturalmente” (DELEUZE, 2001, p. 31). A invenção desses meios, por sua vez, só é possível graças aos nexos existentes entre natureza e cultura, tendência e instituição. A chave para compreender as condições de possibilidade da invenção desses meios está justamente na hipótese de que é a própria natureza que exige essa identificação entre os interesses particulares e “a alternativa”, pontua Deleuze, “em que as simpatias se encontram é a seguinte: estender-se pelo artifício ou destruir-se pela contradição. E a alternativa em que se encontram as paixões é esta: satisfazer-se artificialmente, obliquamente, ou negar-se pela violência” (DELEUZE, 2001, p. 31). Deste modo, embora a identificação dos interesses seja artificial é ela que assegurará à simpatia e à paixão uma “extensão na qual elas poderão se exercer, se desenvolver naturalmente, liberadas apenas de seus limites naturais” (DELEUZE, 2001, p. 32). Sendo assim, escreve Deleuze, “as paixões não são limitadas pela justiça, são dilatadas, ampliadas. A justiça é a extensão da

paixão, do interesse, dos quais só é negado e coagido o movimento parcial. É nesse sentido que, por si mesma, a extensão é uma correção, uma reflexão” (DELEUZE, 2001, p. 32). A justiça coage as paixões, porém, isso não significa que ela “tenha outro fim que a satisfação destas, que tenha outra origem que a determinação destas: simplesmente, ela as satisfaz obliquamente” (DELEUZE, 2001, p. 33).

Portanto, o artifício não inventa algo distinto da simpatia, apenas a corrige: “É preciso compreender que a justiça não é uma reflexão *sobre* o interesse, mas uma reflexão *do* interesse, uma espécie de torção da própria paixão no espírito que ela afeta. A reflexão é uma operação da tendência que se reprime a si própria” (DELEUZE, 2001, p. 32). Porém, adverte Deleuze “tendo-se em vista que o homem é uma espécie inventiva, o artifício é ainda natureza” (DELEUZE, 2001, p. 33). Essa é uma observação importante tendo em vista que “a irreducibilidade do senso da justiça a um instinto, a uma obrigação natural, não impede que haja um instinto moral, uma obrigação natural e, sobretudo, uma obrigação natural para com a justiça uma vez constituída” (DELEUZE, 2001, p. 33). Para Deleuze, a verdadeira dualidade em Hume “não está entre a afecção e a razão, entre a natureza e o artifício, mas entre o conjunto da natureza, no qual está compreendido o artifício, e o espírito que esse conjunto afeta e determina” (DELEUZE, 2001, p. 32). Deste modo, podemos dizer que Hume tenta se manter equidistante tanto daqueles que atribuem tudo ao instinto quanto daqueles que atribuem tudo à política e à educação. Dos primeiros, porque “esquecendo a cultura, nos oferecem uma falsa imagem da natureza” (DELEUZE, 2001, p. 34) e, dos segundos, porque “esquecendo a natureza, deformam a cultura” (DELEUZE, 2001, p. 34).

2.3.4. As implicações políticas de *Empirismo e Subjetividade*

O homem não tem instintos, ele faz instituições. O homem é um animal em vias de despojar-se da espécie (DELEUZE, 2010, p. 31)

A teoria do artifício permitirá a Hume desenvolver uma concepção de sociedade cujo fundamento não está na lei, mas na instituição. Esse é, aliás, o mote de um artigo publicado em 1955 na *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. É um texto cujas teses replicam aquelas que encontramos em ES, embora Deleuze não cite Hume uma única vez.

Em *Instintos e Instituições*, Deleuze defende que instinto e instituições são as duas formas organizadas de uma satisfação possível, porém enquanto o primeiro satisfaz a tendência diretamente ao fazer com que, sob a forma de um fator fisiológico interno, um

comportamento qualificado seja disparado, a segunda só pode satisfazer a tendência indiretamente através da elaboração de “meios de satisfação artificiais, meios que liberam o organismo da natureza ao submetê-lo a outra coisa e que transformam a própria tendência ao introduzi-la em um novo meio” (DELEUZE, 2006, p. 29). E é esse, segundo Deleuze, o paradoxo da sociedade:

[...] nós falamos de instituições quando nos encontramos diante de processos de satisfação que não são desencadeados e nem determinados pela tendência que neles está em vias de se satisfazer – assim como não são eles explicados pelas características da espécie. A tendência é satisfeita por meios que não dependem dela (DELEUZE, 2006, p. 30).

Deleuze retoma aqui a definição de instituição enquanto sistema organizados de meios e mais uma vez aponta a diferença entre ela e a lei: esta última apenas limita ações enquanto a instituição é “um modelo positivo de ação”. Assim,

Contrariamente às teorias da lei, que colocam o positivo fora do social (direitos naturais) e o social no negativo (limitação contratual), a teoria da instituição põe o negativo fora do social (necessidades) para apresentar a sociedade como essencialmente positiva, inventiva (meios originais de satisfação)” (DELEUZE, 2006, p. 29-30).

Nada muito diferente, portanto, daquilo que encontramos em *ES*. Todavia, Deleuze acrescenta de forma mais explícita neste artigo de 1955 a possibilidade extrairmos critérios políticos a partir dessa concepção de sociedade porque segundo ele,

Tal teoria nos dará, enfim, critérios políticos: a tirania é um regime onde há muitas leis e poucas instituições, a democracia é um regime onde há muitas instituições e muito poucas leis. A opressão se mostra quando as leis são aplicadas diretamente sobre os homens, e não sobre as instituições prévias que garantem os homens (DELEUZE, 2006, p. 30).

Mais ainda:

Se a necessidade encontra na instituição uma satisfação tão-somente indireta, “obliqua”, não basta dizer que “a instituição é útil”, pois é preciso ainda perguntar: para quem ela é útil? Para todos aqueles que dela têm necessidade? Ou antes, para alguns (classe privilegiada), ou somente para aqueles que põem em funcionamento a instituição (burocracia)? O mais profundo problema sociológico consiste, então, em procurar qual é esta outra instância da qual dependem diretamente as formas sociais da satisfação das tendências. Ritos de uma civilização, meios de produção? Seja o que for, a utilidade humana é sempre algo distinto de uma utilidade. A instituição social remete-nos a uma

atividade social constitutiva de modelos dos quais não somos conscientes, e que não se explicam pela tendência ou pela utilidade, visto que esta última, como utilidade humana, ao contrário, a supõe. Neste sentido, o padre, o homem do ritual, é sempre o inconsciente do usuário (DELEUZE, 2006, p. 30).

A diferenciação entre instintos e instituições serve como palco para a introdução da tese, de que “não há tendências sociais, mas somente meios sociais de satisfazer as tendências, meios que são originais porque eles são sociais” (DELEUZE, 2006, p. 31).

É curioso observar como, em primeiro lugar, a ênfase dada às *relações*, tanto em *ES* quanto em *Instintos e Instituições*³⁷, e não aos *termos* na constituição da subjetividade, aproxima, através da operação hermenêutica de Deleuze, Hume do movimento estruturalista. Com efeito, para o Filósofo francês um dos critérios mais fundamentais de reconhecimento de um estruturalista é a ênfase dada a exterioridade das relações, ao sentido enquanto sentido de posição, já que “os elementos de uma estrutura não têm nem designação extrínseca nem significação intrínseca” (DELEUZE, 2006, p. 226).

Outro ponto que merece ser destacado do texto de 1955 é a ideia de que “toda instituição impõe ao nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dão à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de prever e de projetar”. De acordo com Deleuze, o sentido do social com relação às tendências é “integrar as circunstâncias em um sistema de antecipação, e integrar os fatores internos em um sistema que regra sua aparição, substituindo a espécie”. Esse é um ponto que merece destaque porque pode ser interpretado como uma espécie de embrião da teoria das sociedades de controle, teoria tornada pública pouco antes de sua morte (em 4 de novembro de 1995).

Também é importante assinalar que para Deleuze, a crítica do empirismo ao racionalismo deve ser traduzida como uma crítica à representação³⁸, no sentido de que

³⁷ Não passa despercebido o emprego, em *Instintos e Instituições*, de termos oriundos do vocabulário psicanalítico. Em uma passagem, Deleuze destaca que a tendência nunca é satisfeita sem ser sublimada de modo a tornar a neurose possível e no fragmento citado acima ele faz uma referência ao fato de que os modelos constituídos pela atividade social não nos são conscientes: *o homem do ritual é o inconsciente daqueles que fazem uso desses modelos*. O diálogo possível com a psicanálise era por demais evidente para ser ignorado. Não obstante, quando Deleuze retoma Hume na década de 70, essas referências pontuais que encontramos em *Instintos e Instituições* já não são mais observadas. Arriscaria dizer que o silêncio que se seguiu à publicação de *ES* permitiu a Deleuze rever a relevância dos conceitos psicanalíticos para o projeto político que começara a delinear ao estudar Hume.

³⁸ A crítica à filosofia platônica, origem do pensamento representativo, enquanto parte da crítica geral à representação, não deixa de ter também algumas implicações práticas, uma vez que “a Ideia funciona como fundamento de toda a vida social, é a partir dela que os fenômenos, sujeitos ou qualidades são julgados, legitimados, incorporados ou excluídos. É também a ideia que estabelece a normatividade a partir da qual a vida social não apenas se legitima, mas se reproduz e se conserva” (AGOSTINHO, 2016, p. 02).

Fazendo da representação um critério, colocando a ideia na razão, o racionalismo colocou na ideia aquilo que não se deixa dar sem contradição em uma ideia, a generalidade da própria ideia e a existência do objeto, o conteúdo das palavras “sempre, universal, necessário ou verdadeiro”; ele transferiu a determinação do espírito aos objetos exteriores, suprimindo, para a filosofia, o sentido e a compreensão da prática e do sujeito. De fato, o espírito não é razão; esta é que é uma afecção do espírito. Nesse sentido, a razão será chamada instinto, hábito, natureza (DELEUZE, 2001, p. 13).

Penso ser este um momento importante do texto porque a crítica à filosofia da representação será, daqui por diante, um dos elementos definidores do pensamento deleuziano; elemento determinante, inclusive, na escolha dos modelos que serão retratados, à exceção de Kant, na fase que antecede *Diferença e Repetição*. Não por acaso, daqui por diante Deleuze se inscreverá dentro de um movimento que, embora tenha tido início há alguns séculos, conforme demonstra Foucault, ganhará força sobretudo no século XX: o da crítica à noção de representação na filosofia. De Heidegger a Rorty, há todo um esforço para desestabilizar essa noção e abrir espaço para as ideias de “mente incorporada” e de “experiência humana vivida”.

Outro ponto que merece destaque na passagem citada acima é o desinflacionamento do lugar dado a razão pelos racionalistas. Enquanto que para Descartes, a razão está ligada ao sujeito *que a possui*, em Hume, ela é tão somente “uma espécie de sentimento”, de modo que se para o primeiro a teoria da razão está intimamente relacionada a Deus, enquanto seu fundamento, e ao método, enquanto guia, para o segundo essa teoria vai de um ceticismo (da própria razão ou em relação à própria razão) a um positivismo do sentimento, “o qual, finalmente, inclui a razão como uma reflexão do sentimento no espírito qualificado” (DELEUZE, 2001, p. 14). Doravante, em Deleuze, a crítica à razão assumirá as feições de uma crítica à reconhecimento e a um modelo de pensamento que tenta aprisionar a experiência na representação.

Por fim, em relação às implicações da leitura para à Filosofia do Direito, de acordo com Laurent de Sutter (2015) não haveria em Deleuze uma Filosofia do Direito propriamente dita assim como não há, conforme vimos alhures, propriamente falando uma filosofia política em sentido clássico. No entanto, segundo Sutter, é possível inferir ainda assim, a partir das suas obras e das consequências de suas teses, um sistema completo de Filosofia do Direito. Sutter, por exemplo, o faz rastreando, desde as primeiras obras, as principais referências de Deleuze ao direito, às leis, à jurisprudência e às instituições. Segundo Sutter, de Hume à Nietzsche (período dito monográfico), passando por *Diferença e Repetição* e pelas obras escritas ao lado de Guattari, há em Deleuze referências constantes às leis, de modo que não

seria exagerado afirmar que as razões que o levaram até Hume de algum modo tenha permanecido constantes em toda a sua produção bibliográfica, ainda que, mescladas com outros interesses e problemas.

Ainda de acordo com Sutter, ES tenta articular institucionalismo, invenção e legislação a partir de Hume. A relação entre direito e instituições é um problema da prática axiomática do direito, haja vista que “as instituições são a fonte da prática do direito e, portanto, também o princípio que o limita”. A novidade, por assim dizer, trazida por Hume, consistiria em afirmar que as instituições governamentais não são exatamente instituições, já que as verdadeiras instituições são alheias a lei por serem regras gerais como a família, o matrimônio e a propriedade.

O que Hume, precisamente, critica nas teorias do contrato, é apresentarem-nos uma imagem abstrata e falsa da sociedade, é definirem a sociedade de maneira apenas negativa, é verem nela um conjunto de limitações de egoísmos e interesses, em vez de compreendê-la como um sistema positivo de empreendimentos inventados. Eis porque é tão importante lembrar que o homem natural não é egoísta: tudo depende disso em uma concepção da sociedade. O que encontramos na natureza, a rigor, são famílias; assim, o estado de natureza já é desde sempre algo distinto de um simples estado de natureza. A família, independentemente de toda legislação, é explicada pelo instinto sexual e pela simpatia, simpatia dos pais entre si, simpatia dos pais pela sua progenitura. Compreendemos a partir daí o problema da sociedade, pois esta encontra seu obstáculo nas próprias simpatias e não no egoísmo. Sem dúvida, em sua origem, a sociedade é uma reunião de famílias; mas uma reunião de famílias não é uma reunião familiar. Sem dúvida, as famílias são unidades sociais; porém, o próprio dessas unidades é não se adicionarem; elas se excluem, são parciais e não partícipes. Os familiares de um são sempre os estranhos para outrem: na natureza, explode a contradição (DELEUZE, 2001, p. 27)

Reconhecemos uma instituição porque toda ela carrega consigo características de toda regra geral: são inventadas (porque provenientes de toda atividade prática), são meios (que objetivam alcançar algum fim) e são positivas (porque não visam limitar e organizar, senão estender a própria sociedade). Daí a razão pela qual Hume defender que os legisladores são sobretudo grandes inventores:

Aos olhos de Hume, a arte da legislação é a arte de inventar novas relações não somente entre os indivíduos, senão também entre suas ações, entre as sociedades que eles compõem e incluso entre as instituições mesmas. Neste sentido, a arte da legislação é uma arte paródica: requer uma ausência de desejo de reforma e a presença de um desejo de revolução. O reformismo é uma enfermidade: a incapacidade de reconhecer a beleza de um estado de

coisas enquanto que a revolução é um signo de saúde: as coisas são tão belas que, todavia, é possível ir mais além (SUTTER, 2015, P. 99).

Com base nessas considerações, as declarações que Deleuze, aqui e ali, dispara contra, por exemplo, os Direitos Humanos e a Justiça soa mais compreensíveis. No *Abecedário* (1988), por exemplo, ele afirma que “agir pela liberdade e tornar revolucionário é operar na área da jurisprudência! [...] O que importa é a jurisprudência. [...] Trata-se de criar, não de se fazer aplicar os Direitos Humanos. Trata-se de inventar as jurisprudências”.

Deleuze alimenta junto com Foucault uma desconfiança em relação à Justiça, conforme podemos observar na entrevista intitulada *Os intelectuais e o Poder*³⁹. E não deixa de ser curioso observar que após o silêncio que se seguiu à publicação de ES, Deleuze tenha escolhido publicar algo sobre Nietzsche. Digo isso porque, de um modo talvez um tanto obliquo, o estudo sobre o filósofo alemão dá prosseguimento a uma concepção de filosofia que se aproxima de uma concepção positiva da jurisprudência. Ou seja, mais do que julgar e/ou criticar, investigar, descrever e inventar. Há um fio ligando jurisprudência e filosofia que é a necessidade de criar algo novo sem trair à própria vida.

A reflexão sobre a constituição da subjetividade a partir do dado em Hume permite Deleuze realizar, conforme observar Safatle (2012), demonstrar a profunda coerência entre o passional e o social, algo que seguirá sendo abordado nos livros seguintes. E se, por um lado, o *Anti-Édipo* nos lembra como “o modo de socialização no primeiro núcleo de interação social, ou seja, na família, determinará os modos de interação em esferas mais amplas da vida social” (SAFATLE, 2012), por outro, tal ideia não deixa de ter uma de suas raízes na obra dedicada a Hume.

A subjetividade tal como concebida por Deleuze-Hume implica em afirmar que o sujeito se constitui no dado e se o sujeito se constitui no dado, somente há, com efeito, sujeito prático (DELEUZE, 2001, p. 118). Isso significa que para ele, o sujeito “não é mais o lugar do pensamento, a substância que serve de anteparo do pensar, mas o sujeito do teatro, o sujeito que se confunde com as percepções que se sucedem umas às outras” (GALINNA, 2007, p. 137). A subjetividade assim compreendida afasta-nos da tradição que a concebia como uma propriedade do sujeito considerado como uma entidade mental e nos possibilita pensa-la como aquilo que se dá no entre, como aquilo que pertence à ordem do acontecimento (GALINNA, 2007, p. 137).

³⁹ Conversa com Michel Foucault em 4 de março de 1972 traduzido por Roberto Machado e disponível na coletânea *A Ilha Deserta e Outros Textos*. Vide Referências bibliográficas.

Não podemos deixar de observar que essa é uma concepção muito próxima daquela que Guattari irá professar anos mais tarde, afinal, de acordo com ele,

[...] a subjetividade é um processo de produção no qual comparecem e participam múltiplos componentes. Esses componentes são resultantes da apreensão parcial que o humano realiza, permanentemente, de uma heterogeneidade de elementos presentes no contexto social. Assim, valores, ideias e sentidos ganham um registro singular, tornando-se matéria prima para expressão dos afetos vividos nesses encontros. Essa produção de subjetividades, da qual o sujeito é um efeito provisório, mantém-se em aberto uma vez que cada um, ao mesmo tempo em que acolhe os componentes de subjetivação em circulação, também os emite, fazendo dessas trocas uma construção coletiva viva (MANSANO, 2009, p. 111)

Deleuze retornará, de forma mais explícita, a Hume em um artigo publicado em 1972, quatro após a publicação de sua tese, *Diferença e Repetição*. No texto, é curioso observar como, não somente ele mantém as chaves de leitura utilizada quase 20 anos antes como a articula com o texto de 68 e *Lógica do Sentido* ao afirmar, por exemplo, que

[...] o mundo empirista é o um mundo de exterioridade, mundo em que o próprio fundamento está numa relação com o Fora, mundo onde há termos que são verdadeiros átomos, relações que são verdadeiras passagens externas – mundo a conjunção “e” destrona a interioridade do verbo “e”, mundo de Arlequim, mundo disparatado e de fragmentos não totalizáveis onde nos comunicamos por meios de relações exteriores (DELEUZE, 2010, p. 212).

Passagens como esta além de reforçar o caráter empírico – no sentido em que foi apresentado neste texto – da filosofia de Deleuze, demonstram que é em ES que tal caráter toma seu primeiro impulso, mas para radicalizar em seguida suas críticas à subjetividade.

Por fim, 16 anos após a publicação do artigo sobre Hume, Deleuze escreve *Resposta a uma questão sobre o sujeito*, texto curto, originalmente publicado em inglês e, dado que o original havia sido perdido, posteriormente traduzido para o francês. No texto, Deleuze faz uma rápida menção ao filósofo escocês e a uma concepção de direito fundada na jurisprudência que dispensa todo “sujeito” de direitos. “Inversamente”, escreve, “uma filosofia sem sujeito apresenta uma concepção do sujeito fundada na jurisprudência” (DELEUZE, 2003).

Todavia, é para a conclusão desse texto que quero chamar a atenção, uma vez que nela observamos mais uma vez a articulação entre o *modus operandi* da filosofia de Deleuze em articulação com suas posições ético-políticas, no sentido de que a possibilidade de uma

“filosofia sem sujeito fundada na jurisprudência” só é possível confrontando campos de problemas e criando novos conceitos:

É preciso confrontar os campos de problemas aos quais eles respondem, para descobrir sob quais forças os problemas se transformam e exigem, eles próprios, a constituição de novos conceitos. Nada do que os grandes filósofos escreveram sobre o sujeito envelhece, mas esta é a razão pela qual nós temos, graças a eles, outros problemas a descobrir, em vez de efetuar “retornos” que mostrariam apenas nossa incapacidade em segui-los. A situação da filosofia não se distingue, aqui, fundamentalmente, da situação das ciências e das artes (DELEUZE, 2003).

CONCLUSÃO

Para Deleuze, nunca é interessante criticar um conceito, mas, ao invés disso, é muito mais produtivo criar novas funções e novos campos que o tornem inútil ou inadequado e que o conceito de sujeito não escapou a essas regras. Hume aparece então, para Deleuze, como um momento importante na filosofia do sujeito por ter invocado atos que ultrapassam o dado e por sinalizar que o sujeito cumpre uma função de individuação, “em um campo no qual o

indivíduo não pode ser uma coisa, nem uma alma, mas uma pessoa, viva e vivida, falante e falada ('eu-tu'). A noção de subjetividade apreendida por Hume foi o primeiro impulso para que ele deixasse de lado a noção de *sujeito* e caminhasse para o desenvolvimento de conceitos tais como o de “singularidades pré-individuais” e de “individações não-pessoais”, ou seja, não como uma oposição ao universal, mas como algo que não tem um comportamento definido, que escapa a nossa capacidade de previsão. Em Deleuze, esses conceitos não seriam melhores que o conceito de sujeito, mas apenas corresponderiam a campos de problemas distintos. Em outras palavras, os problemas que ele criou tornaram o conceito de sujeito inadequado, muito embora isso não significa que aquilo que os grandes filósofos escreveram sobre o sujeito tenha exatamente envelhecido, uma vez que é graças a eles que outros problemas puderam ser descobertos e outros conceitos forjados⁴⁰.

Em seu percurso filosófico, Deleuze põe de lado o conceito de sujeito em prol de outras noções, guardando de sua visita a Hume a primazia da experiência e a uma concepção dessubstancializada do indivíduo, além de uma concepção de poder que não é apenas reativo, mas sobretudo ativo, positivo, com todas as consequências que isso acarretará para o discurso político. Porém, é preciso ter em mente que essas implicações se dão – ou ficam mais claras quando a inserimos – dentro de uma concepção de filosofia política que procura articular dimensão ontológica e filosofia prática⁴¹, isto é, de uma filosofia política que parte da crítica aos fundamentos compreendido como aquilo que concerne a instauração, manutenção e reprodução de uma determinada ordem social.

Conforme observa Larissa Drigo Agostinho,

Tal operação realizada pelo fundamento obedece, segundo Deleuze, a exigências similares àquelas próprias ao princípio moderno de razão suficiente, [...]. Assim, “fundar” possui três sentidos: determinar, representar ou reproduzir e organizar. Neste sentido, a operação do fundamento é a constituição do fundado que neste contexto só pode ser a limitação, a restrição, um recorte que limita o real, com base em um princípio “ausente” (não presente) ou transcendente, quer dizer que o real se transforma numa imagem de uma Ideia, que, em seguida, é reproduzida, ordenando o mundo da representação a partir de um princípio de identidade (a Ideia, A=A) que transforma toda diferença na repetição do mesmo (AGOSTINHO, 2016, P. 80)

Ao enfatizar a presença de uma reflexão sobre a lei e as instituições no pensamento de Deleuze, com as devidas implicações para o pensamento político, com isso não quero dizer,

⁴⁰ Mais uma vez, Deleuze reforça, aqui, a importância do conhecimento da história da filosofia, do contato com a tradição, contato que não implica, pura e simplesmente, em retornar ao que os filósofos disseram, mas em descobrir neles elementos que nos permitam, na medida do possível, ir além ou antes forjar nossos próprios problemas e soluções.

⁴¹ Vide a esse respeito, RADNIK, Oliver Borna. *Politics and its Double: Deleuze and Political Ontology*, (Completar referência)

obviamente, que tenhamos que abandonar aquilo que se convencionou chamar de *evolução de seu pensamento* ou aquilo que normalmente se aponta como sendo o problema central das obras que vão de Hume até o final da década de 60, a saber, o problema do pensamento sem imagens. Ao contrário, o combate a imagem dogmática do pensamento e o abandono dos pressupostos adotados pela filosofia clássica perpassa a criação de novos meios de expressão para a atividade filosófica. E uma vez mais, como linguagem e pensamento estão em pressuposição recíproca, então não me parece incorreto afirmar que o modo de construção de ES deve ser objeto de nossa atenção tanto quanto aquilo que enuncia. Podemos ir até um pouco mais além e afirmar que estilo, pensamento e método se pressupõem de modo a criar um enfoque alternativo para pensar problemas políticos, sociais, éticos. O modo como Deleuze aborda os filósofos e seus posicionamentos ético-políticos dialogam, se pressupõem, são aspectos de um mesmo estilo de pensamento, de escrita, de leitura, do mesmo modo de criar e solucionar problemas.

É bem verdade que afirmar a existência de um pensamento político anterior ao encontro de Deleuze com Guattari estabelece uma dimensão polêmica com aqueles, tal como Žižek, que afirmam ter sido Deleuze até então um autor indiferente aos problemas políticos. Todavia, embora me aproxime das posições assumidas por Ian Buchanan, Michael Hardt, Nicholas Thoburn, Antonio Negri e outros, que acreditam que mesmo no dito período monográfico, Deleuze não fora indiferente à política, ainda que não tenha dedicado uma obra exclusivamente a ela, não é esse o ponto central para mim.

A questão é como esses trabalhos revelam um modo singular de fazer filosofia e como esse modo carrega consigo preocupações que nos permitem ir além dos problemas e vocabulário adotado pela filosofia política clássica.

Ao transformar Hume em um intercessor e iniciar sua crítica à representação, Deleuze se coloca ao lado daqueles que pensam a filosofia enquanto uma atividade que descobre não o que é a verdade, mas como ela é produzida, fabricada. Não por mero diletantismo, mas por pressão das questões que nos interpelam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt. O indivíduo sitiado. In. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 27.

BELLOUR, Raymond; EWALD, François. Signos e Acontecimentos. In. ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Dossiê Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

BIRMAN, Joel. O Sujeito no Discurso Freudiano: A crítica da representação e o critério da diferença. In. *Estilo e Modernidade na Psicanálise*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

BOGÉA, Diogo. Hume, Nietzsche e o sujeito como ficção. *Theoria - Revista de Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre*, vol. 2, n. 4, 2010.

BRITO, Maria dos Remédios de. Escrita–devir como experimentação: para uma cartografia de si. In: CHAVES, S. BRITO, M. (Orgs.). *Formação e docência: perspectivas da pesquisa narrativa e autobiográfica*. Belém: Cejup, 2011.

_____. Dialogando com Gilles Deleuze e Félix Guattari Sobre a Ideia de Subjetividade Desterritorializada. *Revista Alegrar*, n. 09 - jun/2012

_____. Escrita como abertura vital: por entre linhas deleuzianas. *Revista Alegrar*, n. 13 - Jun/2014.

_____. Notas sobre a Ideia de Intercessores como um Conceito na Filosofia de Gilles Deleuze: Por Um Teatro Filosófico. *Revista Alegrar*, n. 11, jun/2013.

CABRAL, Maria; KASTRUP, Virgínia. *Encontros que nos movem: a leitura como experiência inventiva*. 2006. Síntese da tese de doutorado de mesmo título defendida por Maria do Carmo Carvalho Cabral em 2006, no Programa de PósGraduação em Psicologia da UFRJ, sob orientação da Prof^a. Dra. Virgínia Kastrup

CHAGAS, Eduardo F. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, agosto 2013 .

CARDOSO JR., Hélio Rebello. A amizade como paisagem conceitual e o amigo como personagem conceitual, segundo Deleuze e Guattari. *Kriterion* [online], vol.48, n.115, 2007.

_____. Ceticismo de Hume através do Empirismo Transcendental de Deleuze: disjunção inclusiva e sujeito empírico. *Revista DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 1, abril, 2008

_____; MONTENEGRO, Gonzalo. Concepções de síntese no estudo deleuzeano de Hume. *Revista Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana*, v. 15, n. 2, 2013

CHERNIAVSKY, Axel. In. JAQUET, Chantal; CHERNIAVSKY, Axel (org.). *Fidelid o eficacia: problemas metodológicos de la historia deleuziana de la filosofia* El arte del retrato conceptual. Deleuze y la historia de la filosofia. Buenos Aires: Edivim, 2014.

COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DECAT, Thiago Lopes. *Racionalidade, Valor e Teorias do Direito*. Belo Horizonte: D'Plácido Editora, 2015 (e-book).

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Empirismo e Subjetividade*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

_____. Resposta a uma questão sobre o sujeito. In. DELEUZE, G; LAPOUJADE, David (Org.) *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens, 1975-1995. Paris: Minuit, 2003. [tradução de Tomaz Tadeu da Silva disponível em <<http://intermidias.blogspot.com.br/2008/10/resposta-uma-questo-sobre-o-sujeito-por.html>>, acesso dia 21 de abril de 2017.

_____. *A Ilha Deserta e Outros Textos*. Editora Iluminuras, São Paulo, 2005.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista com G. Deleuze. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola, 2001. Paris: Éditions Montparnasse, 1997, VHS, 459min.

DELEUZE, G.; BELLOUR, Raymond; RAYMOND, François Ewald. Signos e Acontecimentos. In: ESCOBAR, Carlos Enríque de (org.). *Dossier Deleuze*. Hólon Editorial, 1991.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v 3. São Paulo: Ed 34, 1996

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELAUNAY, Marc B. Deleuze e Nietzsche ou o Inverso in. ESCOBAR, Carlos Enríque de (org.). *Dossier Deleuze*. Hólon Editorial, 1991

DOMINGOS, João Gabriel Alves. *Diferença e Sensibilidade em Gilles Deleuze*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2010.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Felix Guattari: Biografia Cruzada*. Porto Alegre: Artmed; 2010

AGOSTINHO, Larissa Drigo. Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari. *Poiesis: Revista de Filosofia*, v. 13, n. 1, pp. 80-98, 2016. Unimontes-MG 80

DUFOUR, Dany-Robert. *Uma nova condição humana: Os Extravios do Indivíduo-Sujeito*. Texto disponível no site <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/dufour.htm>, acesso dia 15/03/2009.

ELLOUR, Raymond; EWALD, François. Signos e Acontecimentos. In. ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Dossiê Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

FEITOSA. o que é isto – filosofia pop? In. Lins, Daniel (Org.) *Nietzsche e Deleuze: Pensamento Nômade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean Jacques. *Metodologia filosófica*. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Vera Lúcia Avelar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. v. 1.

GALLINA, Simone Freitas da Silva. Deleuze e Hume: Experimentação e Pensar. *Revista PHILÓSOPHOS*, v. 12, n.1, jan/jun, 2007

GALLO, Silvio. *Deleuze e a Educação*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GARBARINI, Ernesto. Feuerhake. *Empirismo y crítica. Husserl y Deleuze a través de Hume*. Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2014.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. 24.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

GIL, José. *O imperceptível Devir da Imanência: Sobre a Filosofia de Gilles Deleuze*. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2008.

GUIMARÃES, Livia. Ceticismo, naturalismo e sentimentalismo: as contribuições de Hume. Entrevista concedida a Márcia Junges para a *Revista do Instituto Humanitas da Unisinos*, ago, 2011.

HARDT, Michael. Gilles Deleuze. *Um aprendizado em filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. Tradução de Sueli Cavendish.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínios nos assuntos morais*. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009.

LAPOUJADE, David. Apresentação. In. *A Ilha deserta e Outros Textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, pág. 13

LARRAURI, Maite. *El deseo según Deleuze*, (200-). Texto disponível em: <http://caosmosis.acracia.net/?p=369>, acesso dia 25 de maio de 2009.

MACHADO, Roberto. *A geografia do pensamento*. [S.l.: s.n.], [200-]. Texto disponível em <http://deleuze.tausendplateaus.de/wp-content/uploads/2014/10/A-geografia-do-pensamento-filos%C3%B3fico-Artigo-de-Roberto-Machado.pdf>

_____. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, pág.11

MALUFE, Annita Costa. Aquém Ou Além Das Metáforas: A Escrita Poética na Filosofia de Deleuze. *Rev. Let.*, São Paulo, v.52, n.2, p.185-204, jul./dez. 2012.

_____. *Estilo e repetição: Deleuze e algumas poéticas contemporâneas*. In: *Cadernos de Letras (UFRJ)*, n.26, jun. 2010.

MANGUEIRA, Maurício; BONFIM, Eduardo Maurício da Silva. Força Versus Representação: O Legado de Nietzsche na Filosofia de Gilles Deleuze. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 130, Dez./2014, p. 619-635

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MANSANO, Sonia Regina Vargas. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. *Revista de Psicologia da UNESP*, 8(2), 2009.

MELÉNDEZ, Germán. Homem e estilo em Nietzsche». In: *Cadernos Nietzsche*, 11. São Paulo, Discurso Editorial, 2001.

MOUTINHO, Luiz Damom. *Sujeito e Crítica do sujeito*. 2016. Texto disponível em <http://www.existencialismo.uerj.br/pdf/LDamonMoutinhoSartre.pdf>, acesso dia 14 de julho de 2016.

NIETZSCHE, Friedrich, Gaia Ciência. In: Nietzsche, F., *Obras incompletas*, São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores), 1978.

ORALNDI, Luiz B. L. Um Gosto pelos Encontros. In: PANNEK, Wolfgang (org.). *Deleuze na terra das palmeiras*. Conjunto de artigos e entrevistas disponível em <<https://deleuze.online/2014/10/23/issue-3-deleuze-na-terra-das-palmeiras/>>, acesso dia 05 de dezembro de 2016.

PATTON, Paul. *Deleuze y lo Politico*. Buenos Aires. Prometeu Libros, 2013.

PELBART, Peter Pál. Solidão, fascismo e literalidade. *Educ. Soc.* [online], vol.26, n.93, 2005, pp.1323-1329.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2000.

PERTILLE, José Pinheiro. *Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 8, n. 15, v.1, dez, 2011.

PUCHEU, Alberto. *Dois críticos, para que servem?* Alea, vol.12 nº.2. Rio de Janeiro July/Dec. 2010

RADNIK, Oliver Borna. *Politics and its Double: Deleuze and Political Ontology*. Hamilton, Ontario: McMaster University MASTER OF ARTS, 2013.

REGNAULT, François. A Vida Filosófica. In: ESCOBAR, Carlos Enrique de (org.). *Dossier Deleuze*. Hólon Editorial, 1991

ROCHA, Jorge Alberto da Costa. *A ideia de Conceito segundo Deleuze*. 1999. 137 f. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1999.

ROLNIK, Suely. **Ninguém é deleuziano**, 2014. Texto disponível em <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/06/23/ninguem-e-deleuziano-suely-rolnik/> acesso dia 16 de novembro de 2016.

SAFATLE, Vladimir. *Curso Introdução à experiência intelectual de Gilles Deleuze*. Ministrado no Departamento de Filosofia Universidade de São Paulo. Primeiro semestre de 2012. 11 aulas. Texto disponível em https://www.academia.edu/5854771/Curso_Integral_-_Introdu%C3%A7%C3%A3o_%C3%A0_experi%C3%Aancia_intelectual_de_Michel_Foucault_2011, acesso dia 09 de junho de 2016.

SANTOS, César. *Crítica, Clínica, Criação: o(s) plano(s) formativo(s) do projecto filosófico de Gilles Deleuze*. Porto: Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2016.

SALLES, Fernão de Oliveira. *Simpatia e sociabilidade no pensamento de Hume*. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 2, p.91-105, outubro, 2010

SOUZA, Antônio Vital Menezes de. *Marcas de diferença: Subjetividade e Devir na Formação de Professores*. Rio de Janeiro: E-papers, 2007.

TIBURI, Marcia. *Filosofia Pop*, 2015. Texto disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/filosofia-pop/>, acesso em 06 de dezembro de 2016.

VASCONCELLOS, Jorge. A filosofia e seus intercessores: Deleuze e a não-filosofia. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1217-1227, Dec. 2005.

VILLANI, Arnaud. *La guêpe et l'Orchidée: essai sur Gilles Deleuze* Paris: Belin, 1999,

ZIZEK, Slavoj. *Órganos Sin Cuerpo: Sobre Deleuze y consecuencias*. VALENCIA: Pre-textos, 2006.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e a questão da literaridade. *Educ. Soc.* [online]. 2005, vol.26, n.93 [cited 2016-12-06], pp.1309-1321.

