

DELEUZE E HUME: EXPERIMENTAÇÃO E PENSAR

SIMONE FREITAS DA SILVA GALLINA (FAPAS – Santa Maria – RS)

si.gallina@gmail.com

Resumo: Pretendemos neste artigo apresentar uma aproximação entre as filosofias de Gilles Deleuze e de David Hume. Primeiramente mostraremos que, em sua leitura de Hume, Deleuze destaca a importância do empirismo para a filosofia, mas um empirismo diferenciado da interpretação feita pela tradição filosófica. Posteriormente, procuraremos mostrar que ambos os autores partilham perspectivas comuns, a saber, que o pensar se dá a partir de um acontecimento, que a instância propiciadora do pensar é a “relação”, e que o mesmo se apresenta como uma experimentação. Por fim, faremos uma breve apresentação de alguns pontos divergentes entre os filósofos, destacando o significado do empirismo para a filosofia da imanência de Deleuze.

Palavras-chave: Empirismo, Relação, Experimentação, Pensar.

DELEUZE LEITOR DE HUME

O empirismo de Hume permitiu a Deleuze pensar que é no encontro com os dados empíricos que uma faculdade é forçada a forjar uma resposta, a interpretar e a compreender aquilo que lhe afeta. O que Deleuze afirma acerca do objeto característico de uma faculdade, imagem ou essência, por exemplo, é o que é posto por ela como resposta àquilo que lhe violenta, isto é, consiste apenas no produto da atividade. Contudo, esse

objeto não consiste no que faz pensar, pois o pensar surge do encontro com o impensável. Sequer o vivido informa ao pensamento o que ele poderá inventar, produzir em termos de idéias, sequer o pensamento faz isso, como se o que ele produz já se encontrasse antes no vivido. Se não há identidade, também não há representação. Em linhas gerais, os problemas, como pressões exercidas sobre uma faculdade, têm como resposta aquilo que caracteriza a faculdade em seu operar mais fundamental, a criação conceitual.

Essa é uma das idéias diretrizes encontradas em *Diferença e Repetição*, que somente elevando ao caráter transcendental o empirismo, somente ultrapassando a simples idéia de que os conceitos surgem do encontro com algo, é que estamos em condições de saber sobre as condições, os alcances e os limites da atividade conceitual. As condições da experiência não se confundem com a experiência, mas não lhe são independentes. Mesmo sendo verdade que em sua leitura de Bergson, Deleuze identifica esse limite do empirismo tradicional, de ficar na ordem da experiência, não é menos verdade que na leitura de Hume ele percebe um limite ao racionalismo, a saber, que as condições da experiência prescindem dos dados dos sentidos. O decalque racionalista deixou de lado um aspecto fundamental da experiência, a sua singularidade. Cada experiência segue um princípio de diferenciação interna que a anima, o qual especifica um modo de existência, a existência do vivido.

A leitura que Deleuze faz de Hume repercute na sua crítica à concepção tradicional do pensamento. Uma leitura renovadora em relação à interpretação desgastada da tradição, que quase sempre se reduziu a uma simples análise do papel da imaginação e das conseqüências da mesma para o conhecimento e para a moral, passando por alto naquilo que talvez seja a sua grande inovação filosófica: a afirmação do acontecimento e

do hábito como aquilo que faz pensar. Do empirismo de Hume, Deleuze retoma uma idéia central, a idéia da relação:

A lógica humeana das relações é um tema que Deleuze vem desenvolvendo desde seu livro, que fora dedicado justamente a Hume. Deleuze observa, na teoria das relações, a pedra de toque de todo empirismo [...] reconhecidamente o elemento lógico-genético desta teoria dos signos (CARDOSO 2006, p.208).

Na leitura que Deleuze faz dos textos de Hume, encontramos não somente um novo significado do que seja a subjetividade, mas também uma identificação da imaginação e dos sentidos como potências necessárias de todo o pensar. Com a sua interpretação será possível entendermos o problema da subjetividade humana, de uma subjetividade que aspira à imanença com o mundo e com a experiência por ele proporcionada, portanto, que não mais se contenta com as alturas da transcendência imputada a ela pelo racionalismo.

EXPERIÊNCIA E ACONTECIMENTO

Deleuze nos mostra Hume como um filósofo preocupado com o acontecimento e com a diferença que ele porta, um filósofo para o qual o pensar não pode ser reduzido à mera representação.

A filosofia de Hume é uma crítica aguda da representação. Hume não faz uma crítica das relações, mas uma crítica das representações, justamente porque estas *não podem* apresentar as relações. Fazendo da representação um critério, colocando a idéia na razão, o racionalismo colocou na idéia aquilo que não se deixa constituir no primeiro sentido da experiência, aquilo que não se deixa dar sem contradição numa idéia, a generalidade da própria idéia e a existência do objeto, o conteúdo das palavras [...]. Nesse sentido, a razão será chamada instinto, hábito, natureza (DELEUZE 2001, p. 22).

Por que Deleuze enfatiza a noção de “generalidade” como sendo algo que tem na idéia a sua fonte? Pensamos que isso se deve ao fato de que a generalidade da idéia é avessa à particularidade e, conseqüentemente, avessa à repetição e à diferença. Pois o critério da generalidade é o critério da troca, permitida pelo que há de comum, ao passo que o critério da repetição é o critério da *captura*, daquilo que se deve ao que é singular:

Por outro lado, a generalidade é da ordem das leis. Mas a lei só determina a semelhança dos sujeitos que estão a ela submetidos e sua equivalência a termos que ela designa. Em vez de fundar a repetição, a lei mostra antes de tudo como a repetição permaneceria impossível para puros sujeitos da lei – os particulares. Ela os condena a mudar. Forma vazia da diferença, forma invariável da variação, a lei constrange seus sujeitos a só ilustrá-la à custa de suas próprias mudanças (DELEUZE 2006, p. 20-21).

Um exemplo de Hume se corrobora com a idéia deleuziana de que a diferença é estranha à lei e à generalidade. Ele afirma que uma pessoa diante de várias cores consegue imaginar o vazio onde falta um matiz pela diferença entre os demais matizes, ou seja, ela somente distingue o que realmente é diferente. Ao invés de lei, a descoberta se dá mediante uma regularidade própria do hábito, visto que o princípio da diferença, em Hume, dá-se pela sua concepção de que o mundo da experiência é um mundo de fragmentos, de partes.¹

Contudo, cabe salientar que a imaginação é, para Hume, uma coleção de impressões sucessivas e distintas entre si. A partir dela, a imaginação tem o discernimento das partes que constituem essa coleção, uma composição de percepções diferentes entre si. Essa concepção humeana do discernimento mediante a diferença é o que Deleuze chama de princípio de diferença:

Assim, a experiência é a sucessão, o movimento das idéias separáveis na medida em que são diferentes, e diferentes à medida que são separáveis. É preciso partir *dessa* experiência, porque ela é *a* experiência. Ela não supõe coisa alguma, nada a precede. Ela não implica sujeito algum da qual ela seria a afecção, substância alguma da qual ela seria a modificação, o modo. Se toda percepção discernível é uma existência separada, nada de necessário aparece para sustentar a existência de uma percepção (DELEUZE 2001, p. 95).

Numa expressão lapidar, Deleuze afirma que “o espírito é idêntico à idéia no espírito” (DELEUZE 2001, p. 95). Mas o que significa essa identificação do espírito com a idéia de si mesmo? Será que Deleuze estaria afirmando que a identidade funda a própria experiência? Pensamos que não. Ao contrário, o espírito é a idéia que ele tem das percepções como sendo diferentes umas das outras. O espírito é a própria idéia, mas não mais idéia de um objeto da natureza, antes idéia de uma percepção. Mas qual é o significado dessa inovação de Hume e o que ela suscita para compreendermos o conceito de pensar?

Hume defende que o espírito não necessita de nada além da coleção de percepções que lhe são inatas, desde que entendamos por inato algo que seja próprio ao espírito. Por isso, Deleuze salienta o caráter inovador da sua filosofia.

Já que a imaginação pode separar todas as idéias simples, e pode uni-las novamente de forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares. Fossem as idéias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas idéias simples se reunissem de maneira regular em idéias complexas (como normalmente fazem), se não houvesse algum laço de u-

nião entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma idéia naturalmente introduz outra (HUME 2001, p. 34).

Ao comparar a imaginação a uma coleção de percepções, Hume faz ver que ela opera mediante princípios de associação. Com isso ele quer mostrar que não há um sujeito, no sentido de uma substância, de um anteparo, do qual o espírito é o espírito. O espírito é antes um acontecer a partir das percepções, origina-se na relação com as mesmas, e não pode ser compreendido como algo que torna possíveis as percepções.

Hume pensa o espírito como um feixe de percepções e não mais como a condição para as mesmas, por isso a ênfase de Deleuze em afirmar que o espírito é idêntico à idéia de algo. Pela experiência, o espírito se torna idêntico a si mesmo, formando assim a sua subjetividade, pois também se constitui e opera a partir da relação, como é o caso da distinção e da separação de cada uma das percepções, independentemente de que sejam impressões e idéias.

Essas características estão presentes na obra de Hume, especialmente na sua revisão do tradicional conceito de subjetividade. Por isso, Deleuze fala, no livro *Empirismo e Subjetividade – Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*, que esse conceito teria dado um novo sentido à subjetividade humana, a qual depende do dado e não da experiência, daí um sentido mais compreensivo de experimentação. Com isso, Deleuze quer mostrar que há equívoco acerca da interpretação da Filosofia de Hume, tratada como uma Filosofia empirista no sentido tradicional do termo. Ao contrário, Deleuze pensa que Hume teria se afastado da concepção tradicional e estaria apontando para uma nova concepção de empirismo.

Por que, ao se dizer que o empirismo de Hume é uma concepção para a qual o conhecimento somente é possível através dos sentidos, acaba-se dando uma má definição do

mesmo? Porque para o seu empirismo o mais importante não é o conhecimento, e sim a experimentação como uma consequência direta do dado, daquilo que constitui o sujeito e sua subjetividade.² Nesse sentido, Hume atribui um valor maior para a imaginação e para os sentidos, e coloca o entendimento como uma espécie de função da imaginação.

Contudo, Deleuze não professa que o inteligível provém do sensível, enquanto seu princípio supremo, mas trata de afirmar que o empirismo justamente quer se ver livre de assumir qualquer princípio. Portanto, a base de seu sistema é a experimentação e não mais a razão.

Em resumo, parece impossível definir o empirismo como uma teoria segundo a qual o conhecimento deriva da experiência. Já a palavra ‘dado’ convém. Mas, por sua vez, o dado tem dois sentidos: é dada a coleção de idéias, a experiência; mas, nessa coleção é também dado o sujeito que ultrapassa a experiência, são dadas as relações que não dependem das idéias (DELEUZE 2001, p.122).

O problema da experiência reside no fato de que as impressões são diferentes e independentes umas das outras. Experiência é o conjunto daquilo que aparece e, enquanto tal, puro movimento, puro devir. Mas no sentido que atribuímos à experimentação, por contraste a experiência, podemos dizer que ela é um acontecimento a partir do qual se infere a existência de outra coisa que ainda não está dada, daquilo que se apresenta como dado aos sentidos. Essa inferência, ao ultrapassar o dado, permite não somente os julgamentos, mas, sobretudo, põe o experimentador como sujeito da experimentação. Para Deleuze esse é justamente o problema, a saber, “como pode, no dado, constituir-se um sujeito tal que ultrapasse o dado? Sem dúvida, também o sujeito é dado, mas de outra maneira, em outro sentido. Esse sujeito que inventa e crê se

constitui no dado de tal maneira que ele faz do próprio dado uma síntese, um sistema”. Em suma, essa dualidade do dado suscita em Deleuze a seguinte questão: “Como pode haver o dado, como pode algo se dar a um sujeito, como pode o sujeito dar a si algo?” (DELEUZE 2001, p. 94).

ACONTECIMENTO E O PENSAR

O dado é o que aparece, um fluxo de impressões sensíveis. Contudo, o termo impressão não possui o mesmo significado da tradição que o antecederia. Hume afirma na seção sobre a *Origem das Idéias*: “Pelo termo impressão, entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos” (HUME 1972, p. 16). Ora, nesse sentido, as impressões não são mais propriedades exteriores àquele que as experimenta, mas também interiores, ou melhor, elas se constituem na relação, no intermédio, como algo do qual o sujeito que percebe, de alguma forma participa para o seu surgimento, ou, nas palavras de Deleuze, constrói, cria.

É possível ver que impressão é uma palavra que não encontra um correlato na gramática de sua época. Melhor dizendo, é um conceito cujo sentido é “de algum modo diferente do usual” (HUME 1972, p.16). Dizer de uma impressão que ela é uma percepção é já deslocar o dado do reino da pura exterioridade para o de uma relação entre esta e a interioridade. Percepção não pode ocorrer sem aquele que percebe, ou seja, nenhuma impressão pré-existe ao sujeito. Deleuze captura bem essa ambigüidade do termo humeano, a ponto de falar de um duplo movimento de constituição. Pois, num mesmo processo, o sujeito constrói e inventa o dado e se constitui como sujeito. Ao cabo, o próprio sujeito se constitui no dado:

Nesse sentido, o sujeito reflete e se reflete: daquilo que o afeta em geral, ele extrai um poder independente do exercício atual, isto é, uma função pura, e ele ultrapassa sua parcialidade própria. Por isso tornam-se possíveis o artifício e a invenção. O sujeito inventa, ele é artificioso. É esta a dupla potência da subjetividade: crer e inventar; presumir os poderes secretos, supor poderes abstratos, distintos. Nesses dois sentidos, o sujeito é normativo: ele cria normas ou regras gerais. [...] crer é inferir de uma parte da natureza uma outra parte que não está dada. E inventar é distinguir poderes, é constituir totalidades funcionais, totalidades que tão pouco estão dadas na natureza (DELEUZE 2001, p. 94).

Ora, o sujeito cria normas ou é normativo, na exata medida em que as percepções são aquilo que aparece e não impressões de coisas em si mesmas. No entanto, convém atentar que as relações são exteriores aos termos e, inclusive, ao conjunto dos mesmos. Mudando a relação não mudam as percepções, o dado continua inalterado. Isso deixa claro que, com Hume, não mais existe qualquer relação necessária entre percepções. A relação que existe entre duas percepções não depende das percepções, depende apenas da imaginação.

As idéias formadas a partir das impressões não se constituem mais como representações. O afastamento em relação à tradição se dá pelo fato de ele não supor que há algo exterior que é idêntico às percepções: “Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele; nem pode nossa razão, sem auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real e de um fato” (HUME 1972, p. 32). Contudo, se, para Hume, a idéia não tem mais a função de representar uma existência real, mas de apresentá-la, o que ela apresenta? Ela apresenta a impressão, que é inata ou natural ao espírito, e não o que existe. Sendo que, para Hume,

inato significa aquilo que é primitivo e, por conseguinte, que não é copiado de nenhuma percepção precedente.

Essa naturalidade da impressão ao espírito é o que Deleuze observa como sendo o que marca a não evidência do vínculo com a Natureza. Se por aquilo que é dado entendemos as impressões, então tal vínculo não está dado a priori, antes, “só pode ser colocado por um sujeito, sujeito que se interroga sobre o calor do sistema de seus juízos, isto é, sobre a legitimidade da transformação a que ele submete o dado ou da organização que ele confere a este” (DELEUZE 2001, p. 97).

Esta questão é de suma importância, pois ela terá enorme significado na Filosofia de Deleuze. A noção de um corpo não organizado posteriormente será a base do seu conceito de “corpo sem órgãos”. Como o dado é atribuído aos órgãos sensoriais, facilmente se poderia atribuir um princípio de organização aos órgãos para os quais o dado se apresenta. Aquilo que, para o órgão, é uma coleção de impressões, para o espírito é uma coleção de percepções. Mas a organização não pode ser conferida aos órgãos. Organizar é uma atividade que não poderá ser atribuída aos órgãos, visto ser o espírito quem os organiza, segundo os princípios que coordenam a sua própria organização (cf. DELEUZE 2001, p.97-98).

Num primeiro momento, o espírito organiza o dado espacialmente. Isso ocorre, porque a impressão apresenta-se como um ponto sensível, um átomo extenso, tangível, uma unidade percebida espacialmente. Deleuze salienta esse aspecto, dizendo que o espaço é descoberto na disposição daquilo que é visível, porém o visível não se dá no espaço. Antes, o espaço reside naquilo que se apresenta como dado. De forma análoga, Hume concebe o processo pelo qual se originam as percepções que envolvem tempo, e as descobre, por meio da percepção sucessiva do dado. Não é uma percepção passiva, como queri-

am alguns filósofos, mas uma percepção que requer um ordenamento, uma sistematização do dado através de uma operação sintética da imaginação.

Talvez, Hume esteja entre os poucos que se dedicaram a um estudo da temporalidade como indissociável da espacialidade. Todavia, por que ele os vincula de tal forma? Ao que parece, a razão pela qual ambos são tomados a partir do seu caráter produtivo é justamente que, tal qual o espaço, também o tempo está no espírito que organiza os dados espacialmente. Deleuze chama a atenção para essa descoberta, ele pensa que essa dimensão temporal se expressa num desdobramento de uma pressão do passado que se converte num impulso em direção ao futuro. Desdobramento que, em Hume, é marca de um dinamismo fundamental, o dinamismo do hábito:

O hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o sujeito é a síntese do tempo, a síntese do presente e do passado em vista do porvir. Hume mostra isso precisamente quando estuda as duas operações da subjetividade, a crença e a invenção. Na invenção, sabemos do que se trata: cada sujeito se reflete, isto é, ultrapassa sua parcialidade e sua avidez imediatas, instaurando regras da propriedade, instituições que tornam possível um acordo entre os sujeitos (DELEUZE 2001, p. 103).

A ordenação sucessiva do dado dá ao ordenador a dimensão temporal, ou seja, o fluxo inicial de percepções cede lugar a algo que se estabiliza, que dura. Esta duração ou permanência, obtida a partir de uma segunda impressão, revela-se como costume ou hábito: “O costume é, pois, o grande guia da vida humana. É o único princípio que torna útil nossa experiência e nos faz esperar, no futuro, uma série de eventos semelhantes àqueles que apareceram no passado” (HUME 1972, p. 47). Hume pensa que o hábito não somente torna possível a experiência, mas atualiza expectativas e serve de esteio para as repe-

tições. Dessa forma, não podemos esquecer que o hábito está na base das crenças, e estas estão na base do agir humano.

Esse esclarecimento de como a crença é pensada a partir do hábito, e de como Hume se afasta da tradição, torna-se relevante para o nosso problema inicial, visto que o conceito de hábito, como uma contração, é muito significativo para a Filosofia de Deleuze. A partir dele, entram em cena outros conceitos, como os de repetição e de diferença, importantes para a compreensão do conceito de pensamento.

Hume afirma que alguém pode inferir a existência de um objeto pelo aparecimento de outro, mesmo nunca sabendo o que de fato fez com que um objeto tivesse dado origem a outro, pois nem sequer por raciocínio poderá fazer isso. O hábito permite passar da repetição para a propensão: “Visto que todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do hábito” (HUME 1972, p. 46). Propensão que não recebe mais uma justificação pautada na racionalidade, mas na natureza humana: “um princípio da natureza humana, que é universalmente reconhecido e bem conhecido por seus efeitos” (HUME 1972, p. 46).

O hábito é o princípio de todas as conclusões advindas da experiência, isto é, mesmo que pudéssemos chegar a inúmeras inferências, elas são possíveis somente porque advêm da experiência, visto que sem a última não teríamos acesso a qualquer existência real. As razões nada mais são do que uma seqüência apoiada num elo que remonta às primeiras impressões, sendo o hábito aquilo que solda esta imensa cadeia de raciocínios e inferências. Se observarmos o processo originado e sustentado

pelo hábito, veremos em que consiste a proximidade filosófica entre Hume e Deleuze.

O ponto de aproximação reside na relação entre o hábito e o devir, pois o devir é uma realidade, ele é a própria consistência do real. O devir em ambos os autores é uma relação heterogênea que, mesmo mantendo as diferenças, forma séries entrelaçadas e infinitas. A crença entra na cena filosófica por ser um sentimento que procede dos objetos e, para o qual, Hume não possuía uma definição. Contudo, ressaltou que este sentimento resulta de uma disposição espiritual em certas circunstâncias:

É uma operação da alma tão inevitável como quando nos encontramos em determinada situação para sentir a paixão do amor quando recebemos benefícios; ou a do ódio quando nos defrontamos com injustiças. Todas estas operações são uma espécie de instinto natural que nenhum raciocínio ou processo do pensamento e do entendimento é capaz de produzir ou de impedir (HUME 1972, p. 48).

A crença atualiza uma expectativa, ela é uma concepção mais intensa e firme que mobiliza sentimentos e aponta para o porvir. Hume deixa claro que, para ele, a crença é o ponto de partida das “operações” da alma. Porque a crença é um sentimento especial, não é uma qualidade das idéias, senão certo modo de apreendê-las, uma qualidade mental. Conforme esse autor, a crença faz parte daquilo que ele chama de operação inevitável, mais do que isso, a crença acompanha todas as demais operações consideradas como “uma espécie de instinto natural”. Todavia, ao dizer que ela gera operações que nem o pensamento nem o raciocínio são capazes de produzir ou deter, Hume está oferecendo uma noção de crença como um sentimento básico que posiciona o espírito a agir ou a se comportar de diferentes maneiras.

Essa noção de crença é importante para Deleuze, precisamente porque a síntese operada pelo espírito a partir das vivências e do que é pensado, constitui-se na marca da criatividade e da inventividade: “Sabemos que a crença é somente uma idéia viva unida pela relação causal a uma impressão presente. A crença é um sentimento, uma maneira particular de sentir a idéia. A crença é a idéia ‘sentida mais do que concebida’, é a idéia viva” (DELEUZE 2001, p. 104). Ou seja, uma idéia viva que nos faz agir e pensar.³

Essa guinada empirista dada por Hume tem a ver com a substituição naquilo que norteia a sua concepção filosófica, a saber, ao invés de se perguntar pelas essências, ele se pergunta pelas relações entre impressões. Mas qual seria, precisamente, o teor dessa irrequieta pergunta? Justamente porque não enfatiza mais o primado dos juízos de atribuição e de existência, antes sim as relações entre os termos: troca o “é” pelo “e”, ao invés de se falar da bola de bilhar que ela “é branca”, fala sobre a relação entre duas ou mais bolas de bilhar, independentemente de se ela tem ou não propriedades ou se até mesmo tem existência.

É nos vínculos do motivo e da ação, do meio e do fim, que se revelará sua unidade definitiva, isto é, a unidade das próprias relações e das circunstâncias: com efeito, *esses vínculos meio-fim, motivo-ação, são relações, mas outra coisa também*. Que não haja e não possa haver subjetividade teórica vem a ser a proposição fundamental do empirismo. E, olhando bem, isso é tão-só uma outra maneira de dizer: o sujeito se constitui no dado. Se o sujeito se constitui no dado, somente há, com efeito, sujeito prático (DELEUZE 2001, p. 118).

A lição que Deleuze tira do empirismo humeano é a de que o *entre*, revelado pela partícula aditiva “e”, torna-se prioritária em relação ao “é”. A preferência pelo *entre*, assinalada pe-

la partícula aditiva “e”, evidencia uma preferência pela diferença sobre a identidade, pelo devir sobre o ser. Esta posição pouco ortodoxa de Hume o levou a uma consequência mais radical, para ele somos somente feixes de percepções em constante fluxo. Cabendo à imaginação estabelecer as relações entre as diferentes percepções, pois 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.

Outra lição diz respeito à subjetividade. Hume se afasta da tradição que concebia a subjetividade como uma propriedade do sujeito considerado como uma entidade mental. Para ele a subjetividade se dá no *entre*, na relação entre o que é percebido. A subjetividade é da ordem do acontecimento, depende das coisas e depende daquilo em que as coisas são traduzidas, mas não se confunde com nenhuma delas. Talvez seja essa a idéia que acompanha Deleuze na sua formulação do pensar como cognição e não mais como reconhecimento. Pois, assim como a subjetividade humeana, a cognição deleuziana é imanente ao mundo e não mais transcendente a ele.

O PENSAR COMO EXPERIMENTAÇÃO

Deleuze intensifica o empirismo de Hume mediante o conceito de acontecimento. Diferente do dado como aquilo que aparece na percepção, nas impressões e em seus correlatos e nas idéias, o acontecimento não se identifica com as coisas, não é uma coisa, mas uma singularidade, uma potência de individuação. Contudo, o acontecimento guarda ainda uma semelhança com a noção de “relação” de Hume, visto ser ele um meio que põe as coisas em relação.

Ao propor o acontecimento como intensivo e não extensivo, uma potência criadora de singularidades mediante pro-

cessos de diferenciação, Deleuze diferencia-se de Hume em relação ao processo de subjetivação. Enquanto este pensa a subjetividade a partir da imaginação, sendo o sujeito um feixe de imagens, para aquele a subjetividade é produzida por intensidades e pela afecção das mesmas. Neste particular, a subjetividade não se diferencia das demais coisas no tocante a sua origem, pois ela também é produto dos acontecimentos, dos devires, das potências que individualizam e transformam aquilo que por elas é individuado. Diferente da tradição, para Deleuze o devir coincide com a pura criação, com a novidade, visto ser ele um potencial que produz e transforma incessantemente os indivíduos.

O acontecimento opera do lado do mundo, como potência da constante atualização, e do lado do pensamento, como potência da invenção. Operando na perspectiva conceitual, o acontecimento aparece nos agenciamentos, nos enunciados que expressam o *entre*.⁴ Mesmo resultando dos corpos, das suas ações e paixões, o acontecimento tem para com eles uma diferença de natureza e não somente de modo. Deleuze designa-o como “um *atributo* muito especial”, “dialético” ou “noemático”, uma característica incorpórea expressa na e pela linguagem:

[...] ele existe na proposição, mas não como um nome de corpo ou de qualidade, nem como um sujeito ou predicado: somente como exprimível ou expresso da proposição, envolvido em um *verbo* [...] o acontecimento incorporal se constitui e constitui a superfície, ele faz subir a esta superfície os termos de sua referência: os corpos aos quais remete como atributo noemático, as proposições as quais remete como exprimível. (DELEUZE 2000, p.188).

O acontecimento expressa uma relação de imanência entre o pensamento e o mundo: “ele os organiza como duas sé-

ries que separa, uma vez que é por e nesta separação que ele se distingue dos corpos de que resulta e das proposições que torna possíveis” (DELEUZE 2000, p.188). Apreendido pela linguagem e expresso por verbos no infinitivo, o acontecimento permite o pensar. Nos dois pólos o acontecimento sempre produz novas configurações, isto é, produz singularidades corporais, corpos ou indivíduos, e também produz singularidades lingüísticas, os conceitos. Por isso o criativo ou inventivo do acontecimento, e por isso o não reprodutivo, seja no caso da reprodução corporal no mundo, seja no caso da representação na linguagem.

Como criação singular, o conceito se reporta a um acontecimento, com efeito, ele próprio é um acontecimento e não mais um indicador de essências ou propriedades. Neste sentido, considerar o conceito como objeto próprio da filosofia e considerá-lo como um acontecimento, implica também considerar que o filosofar deve se ater às circunstâncias implicadas na criação conceitual, ou seja, nos casos em que está em questão o “onde”, o “quando” e o “como”, entre outros. Pois são estes elementos circunstanciais que caracterizam o conceito como singularidade, como algo datado, e também como algo que muda, conforme são operadas as relações que o definem.

A esta singularidade própria do conceito corresponde também uma experimentação da singularidade subjetiva daquele que o pensa, que na filosofia deleuziana aparece como a instância da invenção de problemas: “O acontecimento por si mesmo é problemático e problematizante. Um problema, com efeito, não é determinado senão por seus pontos singulares que exprimem suas condições. Não dizemos que, por isto, o problema é resolvido: ao contrário, ele é determinado como problema” (DELEUZE e PARNET 1998, p.57)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O apreço de Deleuze pelo empirismo humeano o leva às vezes a denominá-lo de empirismo superior. A filosofia de Hume chamou a atenção de Deleuze pelo fato de que ela apresenta-se como uma filosofia da relação, muitas vezes ingenuamente expressa pela palavra “associacionismo”. Contudo, também por ser a primeira a se preocupar com os aspectos da experimentação e do pensar como resultantes do encontro com o diferente sempre presente no *dado*. Aliás, encontro que se apresenta no próprio nome que Deleuze dá a uma de suas principais obras - *Diferença e Repetição*.

Sabemos que Deleuze vai além do empirismo humeano, ele irá propor um empirismo de tipo transcendental, um empirismo para o qual a experiência sempre supõe uma experiência que a torna possível. Não se trata de uma mera experiência, mas de uma condição da própria experiência como sendo ela mesma uma experiência e não algo que lhe transcende. A essa experiência denominamos “experimentação”.⁵ Sob esse aspecto, o empirismo defendido por Deleuze não se equivale a uma simples afirmação da experiência como mero exercício ou atividade empírica.

Deleuze, em *Diferença e Repetição*, refere-se às faculdades através da expressão “forma transcendental” de uma faculdade, dizendo da mesma que ela caracteriza o seu próprio exercício. Além disso, afirma que uma faculdade apreende o que lhe é específico e isto é precisamente o que faz dela uma faculdade enquanto tal. Refere-se a um exercício que lhe é específico, e do qual não compartilha com nenhuma outra faculdade. Como se houvesse, no limite, um elemento que não é comum, que não permite falar de uma harmonia entre as faculdades. Com isso quer sobrepujar a idéia corrente na filosofia racionalista de um “senso comum”, que colocaria em movimento o

exercício das faculdades mediante uma indução empírica. A essa concepção comungada por boa parte dos filósofos, Deleuze contrapõe-se afirmando que o pensar ocorre justamente quando as faculdades operam a partir dos conflitos, pois é nelas que se evidencia o papel criador ou inventivo da relação.

Abstract: The aim of this article is to raise some considerations about the role of category of the overlapping consensus in John Rawls's theory of justice as fairness in *Political Liberalism* (Lecture IV), *Justice as Fairness: A Restatement* (§ 11) and *Reply to Habermas* (§ 2), with a view to identify a pragmatist justification model in a public scope, understanding the principles of justice for the basic structure of society as a social minimum that aims at the guarantee of the stability and legitimacy, assuring public criteria for the determination of the principal constitution, economic and social arrangements. With affirmation of the political values of the reasonableness and reciprocity, I'll identify a pragmatist-universalist justification model with basis in a mitigated intuitionism.

Keywords: overlapping consensus, justification, public reason

NOTAS

- 1 “Entretanto, embora nosso pensamento pareça possuir esta liberdade ilimitada, certificaremos, através de um exame mais minucioso, que ele está realmente confinado dentro de limites muito reduzidos, e que todo poder criador do espírito não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, de aumentar ou diminuir os materiais que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência” (HUME 1972, p. 17).
- 2 Acreditamos ter encontrado a essência do empirismo no problema preciso da subjetividade. Mas, primeiramente, cabe perguntar como esta se define. O sujeito se define por e como um movimento, movimento de desenvolver-se a si mesmo. O que se desenvolve é sujeito. [...] Porém,

- cabe observar que é duplo o movimento de desenvolver-se a si mesmo ou de devir outro: o sujeito se ultrapassa, o sujeito se reflete. [...] Em resumo, crer e inventar, eis o que faz o sujeito como sujeito (DELEUZE 2001, p. 93).
- 3 “Assim compreendido, um conjunto de circunstâncias singulariza sempre um sujeito, pois representa um estado de suas paixões e de suas necessidades, uma repartição de seus interesses, uma distribuição de suas crenças e de suas vivacidades. [...] se a relação não se separa das circunstâncias, se o sujeito não pode separar-se de um conteúdo singular que lhe é estritamente essencial, é porque, em sua essência, a subjetividade é prática” (DELEUZE 2001, p. 118-116).
 - 4 “A expressão se funda no acontecimento como entidade do exprimível ou do expresso. O que torna a linguagem possível é o acontecimento, enquanto não se confunde, nem com a proposição que o exprime, nem com o estado daquele que a pronuncia, nem com o estado de coisas designado pela proposição. E, em verdade, tudo isso não seria senão barulho sem o acontecimento e barulho indistinto. Pois não somente o acontecimento torna possível e separa o que torna possível, mas distingue naquilo que torna possível (cf. a tríplice distinção na proposição da designação, da manifestação e da significação)” (DELEUZE 2000, p. 187-188).
 - 5 Essa questão aparece também em Jorge Larrosa, apesar de o mesmo manter a palavra “experiência” ao invés de “experimentação”, como sustentamos ao longo do texto: “Se a experiência é o que nos acontece e se o saber da experiência tem a ver com a elaboração do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece, trata-se de um saber finito, ligado à existência de um indivíduo ou de uma comuni-

dade humana particular; ou, de um modo ainda mais explícito, trata-se de um saber que revela ao homem concreto e singular, entendido individual ou coletivamente, o sentido ou o sem-sentido de sua própria existência, de sua própria finitude. Por isso, o saber da experiência é um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal. Se a experiência não é o que acontece, mas o que nos acontece, duas pessoas, ainda que enfrentem o mesmo acontecimento, não fazem a mesma experiência” (LARROSA 2002, p. 27).

REFERÊNCIAS

ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ALLIEZ, Eric. *Deleuze, filosofia virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

CARDOSO Jr., Hélio Rebllo. Deleuze, empirismo e pragmatismo: linhas de força do encontro com a teoria peirceana dos signos. In: *Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v.33, n.106, p.199-212, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa, Edições 70, 1994.

_____. *Bergsonismo*. Rio de Janeiro: Ed 34, 1999.

_____. *Lógica do sentido*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000

_____. *Empirismo e subjetividade*. Tradução Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.

_____. *Diferença e repetição*. 1ª ed. e 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

HARDT, M. Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996.

HUME, David. *Investigações acerca do entendimento humano*. São Paulo: Editora Nacional, 1972.

_____. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, n. 19, p. 20-28, 2002.

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. (Conexões; 24)