



SUBJETIVIDADE, TEMPO E INSTITUIÇÃO NO EMPIRISMO TRANSCENDENTAL DE GILLES DELEUZE

Sandro Eduardo Rodrigues¹

RESUMO: O artigo investiga o estatuto temporal da produção de subjetividade, partindo da concepção cartesiana de sujeito pensante, o *cogito ergo sum*, para apresentar em seguida a crítica kantiana, uma vez que esta insere a questão do tempo no *cogito*. Com o auxílio de estudos de Regina Benevides de Barros e Eduardo Passos, a filosofia transcendental de Immanuel Kant é articulada com a proposta empirista de David Hume e, com isso, o chamado empirismo transcendental, de Gilles Deleuze, é pensado como parte de um projeto a um só tempo ético, estético e político, que começa a se delinear como uma teoria da relação entre instintos e instituições. O artigo aponta a necessidade, para a psicologia, de uma concepção positiva da sociedade para abordar a produção da subjetividade nas instituições.

Palavras-chave: Subjetividade; tempo; instituição.

SUBJECTIVITY, TIME AND INSTITUTION ON GILLES DELEUZE'S TRANSCENDENTAL EMPIRICISM

ABSTRACT:

The article investigates the temporal statute of the production of subjectivity, starting from the cartesian conception of thinking individual, the *cogito ergo sum*, to present then the kantian critique, since it includes the question of time in the *cogito*. With the help of studies of Regina Benevides de Barros and Eduardo Passos, the transcendental philosophy of Immanuel Kant is combined with the empiricist proposal of David Hume and, therefore, the called transcendental empiricism of Gilles Deleuze is thought as part of a project at once ethical, aesthetic and political, that begins to take shape as a theory of the relationship between instincts and institutions. The article points out the need for psychology, of a positive conception of society to approach the production of subjectivity in the institutions.

Key-words: Subjectivity; time; institution.

¹ MESTRE EM PSICOLOGIA – UFF. E-mail: digitalamerindio@gmail.com



INTRODUÇÃO

TEMPO E SUBJETIVIDADE

A reflexão sobre o tempo e o espaço no ocidente é tão antiga quanto a filosofia grega. Desde o final do século VI a.C., na escola de Eléia, Parmênides identificava o ser como eterno, imóvel, finito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível; e Zenão, através de diversas aporias, procurava mostrar as contradições implícitas na multiplicidade e no movimento. A partir dessas contradições lógico-formais, a validade do conhecimento sensível foi contestada e, de tal maneira, o espaço e o tempo passaram a serem considerados como meras ilusões dos sentidos. Mas nossa proposta aqui não é definir o tempo em si mesmo, e sim pensar sua relação com a produção de subjetividade.

E falar em subjetividade e não em sujeito não se reduz a uma mera escolha arbitrária de palavras, mas – como no texto *Subjetividade e instituição*, de Regina Benevides de Barros e Eduardo Passos (2002) – resulta de uma exigência metodológica de abordar o aspecto sem o qual o conceito perderia sua consistência, que é sua relação com o tempo. Para os autores, o conceito de subjetividade tem um sentido para o qual, se buscarmos uma forma sintética, podemos dizer *processo de subjetivação* ou de *produção de subjetividade*. Eles apontam que desde Kant se afirma a equivalência entre tempo e experiência subjetiva; leitura que contrastam com a proposta do empirista Hume. Mas qual a natureza desse contraste?

Tal pergunta se coloca como de suma importância, pois a leitura do empirismo a que estamos mais habituados despreza suas questões mais importantes, por considerá-lo simplesmente como o oposto do inatismo, do *a priori*. Além disso, este *a priori*, teria tido sua ressurreição no racionalismo crítico kantiano, que em geral se supõe ter resolvido de uma vez por todas o problema das condições de possibilidade do conhecimento. No entanto, queremos pensar aqui uma

espécie de empirismo transcendental, ou de transcendência imanente, tal como proposto pela filosofia da diferença, de Gilles Deleuze, na medida em que esta pode nos sugerir uma imagem do pensamento para uma Psicologia que não busque pensar a experiência a partir do sujeito, mas a produção do sujeito a partir da experiência. Vemos tal proposta como uma tentativa inicial de Deleuze em voltar-se diretamente para um projeto político e filosófico cujas linhas gerais começam a ganhar forma como uma teoria da instituição. E esta teria como objetivo central a construção de uma sociedade positiva e inventiva.

Mas, antes, para compreendermos mais a fundo como Deleuze vai relacionar a leitura kantiana com a humiana, partimos aqui da noção de sujeito pensante, tal como formulada pelo *cogito* cartesiano – baseado em idéias inatas – e criticado pela filosofia transcendental de Kant. Em seguida, trazemos a interpretação singular que Deleuze faz de Kant e Hume.

O *COGITO* CARTESIANO: A CONSCIÊNCIA, O EU, O SUJEITO E A RAZÃO

O pensamento filosófico ocidental moderno construído sobre as bases assentadas por René Descartes (1596-1650) concebe o sujeito a partir da consciência, tomando o “eu” como referencial central para o conhecimento. O sonho de Descartes é o de unificar todos os conhecimentos humanos, buscando bases seguras sobre as quais estes seriam construídos, como um edifício composto de certezas racionais. Certo de haver um acordo fundamental entre as leis matemáticas e as da natureza, Descartes conclui que cabe então a ele a missão de abrir a via para um conhecimento claro e seguro, pela investigação da teia numérica que constitui a alma do mundo. E, para atingir tal objetivo, Descartes precisa de um método. Pode parecer paradoxal, a princípio, que o método escolhido para se atingir a certeza



incontestável seja exatamente o da dúvida. No entanto, lhe parece impossível vencer a dúvida evitando-a.

No *Discurso sobre o Método*, Descartes (1999a) esclarece seus propósitos em relação à utilização metódica da dúvida, ao afirmar que o que pretende com ela é apenas “remover a terra movediça e a areia, para encontrar rocha ou argila” (p. 58). Diferencia então, adotando o próprio “eu” como campo de batalha entre a certeza e a incerteza, as idéias referentes a objetos físicos como instáveis, incertas, inseguras, das idéias nítidas e estáveis propostas, por exemplo, pela matemática. Estas idéias, “claras e distintas”, seriam inatas, pois independeriam das experiências dos sentidos, sendo evidentes ao espírito. Mas o que garante que a elas corresponda algo de real? Para responder, ele tem que ampliar o método da dúvida, tornando-a “hiperbólica”. Passa então a duvidar até mesmo dessas idéias claras e distintas, evidentes ao espírito e propõe, então, a hipótese de um certo gênio maligno enganador, que faria com que o homem errasse sempre que pensasse estar mais certo. Mas, dessa máxima incerteza, Descartes faz brotar uma primeira certeza: “se duvido, penso”; de onde extrai o “eu penso, logo sou” (*cogito ergo sum*), primeiro princípio de sua filosofia. Mas, afinal, o que é esse “eu”?

Trata-se, para Descartes, de uma substância cuja essência consiste apenas no pensar, e que, para existir, não necessita de lugar algum, nem depende de nada material. O “eu” seria, portanto, a alma imaterial, incorpórea. E essa alma, por causa da qual somos o que somos, seria completamente distinta do corpo e, “mesmo que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é” (1999a, p. 62). Eis a tese do dualismo de substância, que propõe que o homem é composto de duas substâncias de natureza distinta: de um lado o corpo (*res extensa*), dotado de materialidade, que pode ser explicado por leis mecânicas e sofre a ação do tempo, sendo, portanto, perecível; e de outro lado a mente, a alma, o espírito (*res cogitans*),

que não sofre ação da natureza, estando isento da degradação e da temporalidade.

Na segunda de suas *Meditações*² (1999b), Descartes define um corpo como tudo aquilo que pode: ser limitado por alguma forma; compreendido em algum lugar; sentido pelo tato, pela visão, audição, ou olfato; além de não poder ser movido por si mesmo, mas somente por algo alheio pelo qual seja tocado. Mas, por outro lado, por presumir a existência de um *malin génie* (gênio maligno), que se empenha em enganar-lhe, Descartes questiona a certeza que se pode ou não ter sobre a presença, em si próprio, de qualquer uma das coisas atribuída aos corpos. E por não encontrar nenhuma delas em si mesmo, passa a enumerar os atributos da alma, como caminhar, se alimentar, sentir e pensar. Descarta os três primeiros, pois dependeriam da existência de um corpo, para afirmar o pensamento como único atributo que lhe pertence e identifica a existência do “eu” no tempo à própria atividade de pensar. Diz Descartes (1999b):

² São seis as “Meditações” de Descartes (1999b): na 1ª, ele busca justificar a adoção da dúvida como método, com os argumentos do sonho e do “gênio maligno”; na 2ª, tenta mostrar como o espírito não pode duvidar de sua própria existência enquanto duvida e, com isso, afirma a imortalidade da alma e identifica a existência do “eu” à própria atividade de pensar; na 3ª, tenta provar a existência de Deus, com base no fato de que, para ele, “é impossível que a idéia de Deus que em nós existe não tenha o próprio Deus como sua causa”; na 4ª, tenta demonstrar que é verdadeiro tudo o que concebemos muito clara e distintamente, como a noção de “espírito humano”, ao mesmo tempo que busca explicar “em que consiste a razão do erro ou falsidade” (p. 244), que, para Descartes, é a vontade: “muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contendo nos mesmos limites, mas a estendo também às coisas que não entendo” (p. 297); na 5ª, tenta explicar a natureza corpórea e a existência de Deus por novas razões; e, finalmente, na 6ª meditação, busca diferenciar a ação do entendimento da ação da imaginação (entendida como “uma aplicação da faculdade de conhecer o corpo”, p. 313), e descrever os sinais desta distinção, no intuito de explanar todos os equívocos oriundos dos sentidos e o meio de evitá-los.



Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro; nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são palavras cujo significado me era anteriormente desconhecido (p. 261).

Para salvar o eu racional do poder enganador do *malin génie*, tenta provar a existência de Deus, com base no princípio de causalidade; como, por exemplo, quando afirma que só existindo realmente Deus (causa) pode-se explicar a existência de um ser finito e imperfeito (o eu pensante), porém dotado da idéia de infinito e de perfeição (efeito). Assim, o *malin génie* é substituído pelo *bon Dieu* (bom Deus). De tal modo que a passagem da certeza sobre a existência do pensamento (*res cogitans*) para a certeza sobre a existência do mundo físico (*res extensa*) pressupõe um apoio em Deus (*res infinita*), intermediário entre duas certezas: a de que sou uma coisa que pensa e a de que tenho de fato um corpo. Descartes (1999b) afirma a existência de Deus como substância infinita; afinal, eu, que sou finito, não teria a idéia de uma substância infinita, “se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita” (p. 281). Descartes parte, portanto, de uma certeza, que quer provar pela dúvida metódica: a da natureza perfeita e divina da razão, da natureza reta do pensamento.

Continuando a tradição platônica, Descartes concebe o mundo físico como uma efetivação “deformada” de um modelo ideal de universo, apenas alcançável pelo puro intelecto. Para Descartes (1999b), é preciso que Deus seja o autor de sua vida, uma causa que o produza e o preserve, pois uma

substância, “para ser preservada em todos os instantes de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação que seriam necessários para produzi-la e criá-la de novo, se ainda não existisse” (p. 286). Mas como Descartes não tem conhecimento da existência, em si mesmo, desse poder, reconhece que depende de algum ser distinto de si.

Assim, o **sujeito pensante cartesiano é atemporal** e sua existência no tempo só pode ser garantida por Deus. O infinito media duas finitudes: a do pensamento humano e a do mundo físico. E, de acordo com Nunes (2006), a afirmação da independência da mente em relação ao corpo foi fundamental, por motivos políticos e também epistemológicos, na justificação da existência da Psicologia, no final do século XIX. O saldo da filosofia cartesiana residiria em atrelar a questão do conhecimento à questão psicológica. Com o *cogito*, Descartes cria um conceito que determina a verdade como pura certeza subjetiva e a partir do qual os outros conceitos adquiririam objetividade por sua ligação com ele. Assim, do pensamento ao ser opera-se um salto da subjetividade para a objetividade. Com Descartes, o mais subjetivo se torna o mais objetivo (ALLIEZ, 1994).

Mas ao racionalismo cartesiano se opõe o empirismo inglês, afirmando a experiência como único critério de verdade. David Hume (1711-1776) propõe que, além de não haver em nossas mentes quaisquer idéias independentes da experiência, mesmo o que relaciona as idéias que temos é tão somente hábito, costume, frutos também da experiência. E o empirismo vai, de algum modo, servir de ponto de partida para a crítica kantiana, que veremos agora.

O COGITO KANTIANO: A CRÍTICA DA RAZÃO E A INTRODUÇÃO DO TEMPO NA SUBJETIVIDADE

Segundo Chauí (2000), após uma fase extremamente racionalista de seu



pensamento, conhecida como pré-crítica, Immanuel Kant (1724-1804) anuncia despertar de seu “sonho” dogmático pela leitura de Hume, cujas análises, sobretudo do conceito de causalidade, demoliram as pretensões da metafísica de afirmar verdades eternas a respeito das coisas. Kant tenta conjugar racionalismo e empirismo através da proposta teórica construída em torno da noção de crítica, que seria um esforço de examinar os limites da razão teórica e estabelecer os critérios de um conhecimento legítimo. Assim, Kant instaura um tribunal para julgar a razão: a *Crítica da Razão Pura* (1781) estuda o problema do conhecimento; a *Crítica da Razão Prática* (1788) analisa o problema moral; e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) estuda a beleza natural e artística e o pensamento biológico. Vamos nos deter aqui na primeira crítica.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant (2000) formula sua concepção de filosofia transcendental, como uma investigação menos dos objetos que de nosso modo de conhecê-los. Assim, se ocupa das condições de possibilidade do conhecimento, o modo pelo qual, sujeito e objeto se relacionam na experiência de conhecimento e em que condições tal relação pode ser considerada legítima. Partindo da concepção de que o conhecimento seria produzido a partir da contribuição entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento, Kant defende que o conhecimento oriundo de nossa experiência sensível seja marcado por uma relação com os objetos determinada pelas formas puras da sensibilidade e por uma relação com os conceitos puros do entendimento, expressos em categorias.

A primeira parte da *Crítica*, chamada “Estética Transcendental”, trata das formas puras da sensibilidade. O termo “estética” é utilizado aí no sentido de análise da sensibilidade sob o ponto de vista do conhecimento, e não no sentido de teoria da arte. E essa teoria da sensibilidade também não é uma teoria das sensações, pois se ocupa somente com as formas puras da

sensibilidade, condições de toda experiência sensível: espaço e tempo. E Kant quer pensar a existência de juízos independentes da experiência e das impressões dos sentidos. Assim, define tais juízos como *a priori*, enquanto os que partem da experiência são chamados *empíricos* ou *a posteriori*. Além disso, distingue juízos *analíticos*, quando o predicado está contido no sujeito; dos *sintéticos*, quando o predicado está fora do sujeito. Para Kant (2000), juízos de experiência como tais são todos sintéticos. E o problema da razão pura seria “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (p. 62), pois seu objetivo principal é pensar um conhecimento *a priori* inteiramente puro – sem qualquer conceito contendo algo empírico.

Assim, embora Kant reconheça a genuinidade dos problemas levantados por Hume sobre a concepção cartesiana de sujeito, formula uma concepção de sujeito transcendental em contraste à posição empirista. Pois, para Kant, nossas experiências devem sempre ser remetidas a um “eu penso” que as unifica. No entanto, diferente do cogito cartesiano, o kantiano não é puro ou anterior às experiências, mas depende delas e lhes dá unidade. Pois enquanto a sensibilidade nos conecta aos dados da experiência, a imaginação os completa e o entendimento fornece uma unidade conceitual, permitindo-nos pensá-los. E o conhecimento resultaria, para ele, dessa contribuição harmônica entre as faculdades. Como indica Mostafa (2008), o sujeito, para Kant, conhece porque é capaz de captar pela sensibilidade dados sensíveis do mundo empírico, que são ordenados pelo entendimento, organizando as impressões por meio das categorias. É o sujeito que sintetiza o conhecimento, levando para a realidade suas “chaves de ordenação do real” (2008, p. 13). E é a razão que garante o acordo entre as demais faculdades, mantendo juntos a sensibilidade e o entendimento.

Mas, para Kant, embora a proposição “eu penso” seja incontestável, não lhe permite



extrair dela mesma a prova da existência do “eu” como objeto real, pois para a apreensão de um objeto seria necessária uma intuição, mas no caso em questão se está diante unicamente da forma do pensamento. Pelo mesmo motivo, não seria legítimo recorrer à noção de substância e afirmar a alma como substância pensante, pois o conceito de substância também supõe uma intuição para se aplicar a um objeto. Portanto, o “eu penso” não tem identidade substancial e o pensamento não é tampouco um ato sintético unitário. Embora o senso comum acredite na unidade *a priori* de um sujeito idêntico a si, essa unidade é impossível, pois Kant (2000) afirma que o “eu” que intuimos não é um *númeno* (a “coisa em si”) e sim um fenômeno que aparece no tempo: “só intuimos a nós mesmos tal como somos afetados internamente *por nós mesmos*, isto é, no que concerne à intuição interna conhecemos nosso próprio sujeito somente como fenômeno, mas não segundo o que é em si mesmo” (p. 133). E, nesse sentido, o filósofo Gilles Deleuze (1925-1995) chama a atenção para o fato do *cogito* kantiano operar com três valores; distinto do cartesiano, que opera somente com dois valores. Segundo Deleuze (2006),

Nada é mais instrutivo, temporalmente, isto é, do ponto de vista da teoria do tempo, do que a diferença entre o *cogito* kantiano e o *cogito* cartesiano. Tudo se passa como se o *cogito* de Descartes operasse com dois valores lógicos: a determinação e a existência indeterminada. A determinação (*eu penso*) implica uma existência indeterminada (*eu sou*, pois “para pensar é preciso ser”) – e a determina, precisamente, como a existência de um ser pensante: penso, logo sou, sou uma coisa que pensa (pp. 131-132).

A crítica kantiana consiste em negar uma continuidade, um encadeamento

imediatamente entre os dois termos, propondo um terceiro valor lógico, que é a forma do tempo, forma sob a qual o indeterminado é determinável pela determinação. Pois não é possível concluir de imediato que “sou uma coisa que pensa”, pois se o “eu penso” é uma determinação, um ato de determinar, ele implica uma existência indeterminada, “eu sou”, mas não diz nada sobre como essa existência é determinada pelo “eu penso”. Kant acrescenta, portanto, um terceiro valor lógico (o determinável): o tempo, ou a forma sob a qual torna-se possível a intuição de nosso estado interno, a representação de si mesmo como objeto. Para Kant (2000), o eu penso expressa o ato de determinar minha existência, mas ainda não é dado o modo pelo qual devo determiná-la. Para tanto é preciso uma auto-intuição “à qual subjaza uma forma dada *a priori*, isso é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável” (p. 133). A existência do “eu penso” só é determinável no tempo como a de um eu receptivo e mutante, pois o tempo é uma forma da intuição, que é sensível, e não intelectual (MACHADO, 2009). O tempo, portanto, é a forma sob a qual a intuição de nosso estado interno torna-se possível.

Como vimos, o “eu penso” é uma determinação; o “eu sou” é uma existência indeterminada; mas o tempo é o determinável. E Deleuze (1997) ilustra esse determinável, ou, antes, a forma sob a qual o indeterminado é determinável, com o sentido conceitual que dá para a expressão poética “*Je est un autre*” (“Eu é um outro”), de Arthur Rimbaud. Deleuze diz que minha existência não pode ser determinada como a de um ser ativo, mas como a de um eu passivo (*Moi*) que representa para si o Eu (*Je*) como um Outro que o afeta. Estou separado de mim mesmo pela forma do tempo, porque o *Je* afeta essa forma ao operar sua síntese a cada instante e porque o *Moi*, contido nessa forma, é necessariamente afetado por ele. Portanto, a palavra *Moi* se refere aqui ao “eu” passivo, receptivo – que está no tempo e não pára de mudar –, enquanto a palavra *Je* se refere ao



ato (eu penso) que determina ativamente minha existência (eu sou). Como a existência só pode ser determinada no tempo, como existência de um eu (*moi*) passivo, então o *Je* e o *Moi* se encontram separados pela linha do tempo. Essa concepção do tempo possibilita distinguir, no interior do sujeito, entre um eu transcendental e um eu empírico. O tempo, como diz Deleuze, pode ser definido como “o Afeto de si por si, ou pelo menos como a possibilidade formal de ser afetado por si mesmo“. Nesse sentido, o tempo, aparece como a *forma de interioridade*; o que não significa que ele nos seja interior, mas, como diz Deleuze, “nós é que somos interiores ao tempo e, a esse título, sempre separados por ele daquilo que nos determina afetá-lo” (p. 40).

Portanto, para Deleuze (2006), a maior iniciativa da filosofia transcendental consiste em “introduzir a forma do tempo no pensamento como tal”. E enquanto o *cogito* cartesiano ainda encontra sua garantia na unidade do próprio Deus, Deleuze aponta o que Kant viu, ao menos uma vez: “o desaparecimento simultâneo da teologia racional e da psicologia racional, o modo pelo qual a morte especulativa de Deus acarreta uma rachadura do *Eu*” (p. 133). A forma pura e vazia do tempo, para Deleuze, significa ao mesmo tempo o Deus morto, o *Eu* rachado e o eu passivo. Mas acontece que Deus e o *Eu* têm uma ressurreição prática no pensamento kantiano e essa rachadura é logo preenchida pela identidade sintética ativa, “ao passo que o eu passivo é somente definido pela receptividade, não possuindo, por essa razão, nenhum poder de síntese” (p.134). Por isso, podemos dizer que Kant não rompeu com o princípio de identidade – do sujeito, do objeto e do mundo –, vigente na filosofia desde Parmênides.

E, como indica Mostafa (2008), o princípio de identidade atravessou séculos, até que Hegel propôs sua substituição pelo princípio da contradição, que afirma que o Ser é e não é ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto aquilo que é. Porém, esse rompimento

hegeliano, por meio da contradição, não satisfaz Deleuze, pois a oposição só retardaria o processo de diferenciação. Deleuze propõe então outro princípio, o princípio da diferença, pois “a síntese do conhecimento, para ele, se faz sem oposição, na diferença da diferença” (p. 15). E a diferença não é o fenômeno, e sim o númeno, a “coisa em si”. Para Deleuze, o conceito deve dizer a diferença, não a identidade pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto. Deleuze discorda radicalmente desse uso das faculdades por Kant, que, nesse sentido, representa o senso comum do século XVIII, de tal maneira que a religião protestante, o Estado prussiano e a ciência de Newton saem fortalecidos de sua teorização (MOSTAFA, 2008). Pois Kant não pode pensar além das determinações do seu tempo.

Em suma, **para Kant o tempo é uma forma a priori do sujeito**; e este, por sua vez, é condição de possibilidade para a experiência. Ou, dito de outro modo, o sujeito não experimenta sua própria mudança ao longo do tempo, pois o continente subjetivo que sustenta a experiência interna do tempo não está, para Kant, em si mesmo lançado no tempo (BARROS; PASSOS, 2000). Nessa leitura, o sujeito não poderia experimentar alteração no seu sentido do fluir do tempo, pois o tempo seria um dado não modificável da natureza humana, uma forma estática, inalterável. Além disso, para haver experiências, estas deveriam sempre se remeter ao “eu”, de que seriam experiências. No entanto, como diz Mostafa (2008), é preciso fazer com que o entendimento desista de legislar sobre a sensibilidade. Mas como?

DAVID HUME: EMPIRISMO E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE

De acordo com Barros e Passos (2000), o empirismo radical do escocês David Hume (1711-1776), diferente da crítica kantiana (assim como do racionalismo cartesiano), recusa radicalmente o caráter primeiro do sujeito e afirma o **primado da**



própria experiência do tempo, que não é dada a um sujeito que a ela preexista. Mas é a subjetividade que se constitui como síntese do tempo – do presente, do passado e do futuro –, em função de hábitos, crenças, expectativas e invenções. Como sugere Marcondes (2008), o empirismo humiano levado às últimas conseqüências se aproxima do ceticismo, pois as relações são independentes de seus termos e o “eu” é apenas um “feixe de percepções que temos em um determinado momento e que variam a medida que essas percepções variam” (p. 188).

O empirismo de Hume pode ser pensado a partir de uma crítica dirigida às noções de causalidade e de identidade pessoal, que são princípios ou pressupostos fundamentais da tradição filosófica hegemônica. Para Hume, há três princípios de associação entre as idéias, dos quais dependeriam as inúmeras operações do espírito: o princípio de semelhança, o de contigüidade e o de causa e efeito. E é o último destes três que nos interessa aqui abordar. A noção de causalidade pressupõe a existência de um elo causal que relaciona os fenômenos naturais. E é isso que Hume critica, pois, para ele, a causalidade resulta apenas de uma repetição em nossa experiência de uma ligação constante entre fenômenos que, por força do hábito, da repetição, do costume, projetamos na realidade. Assim, causa e efeito não são nada mais que o anterior e o posterior de uma sucessão temporal. A causalidade é, para Hume, “uma idéia derivada da reflexão sobre as operações de nossa própria mente, e não uma conexão necessária entre causa e efeito, uma característica do mundo natural” (MARCONDES, 2008, p. 188). As idéias, para Hume (2000), não seriam os modelos de tudo o que existe, como para os platônicos, e nem inatas, como para os cartesianos. Além disso, todo efeito seria distinto da causa, de tal modo que não poderia ser descoberto na causa. A idéia de causalidade seria fruto da repetição, do hábito, da experiência; ou seja, do costume.

A causalidade é uma crença baseada na ação do hábito sobre a imaginação. E, como diz Deleuze (2001), a imaginação, para Hume, não é uma faculdade, mas uma “sucessão movimentada de percepções distintas” (p. 95), de elementos separáveis. De tal modo que Barros e Passos (2002) podem dizer que, “em seu estado puro a experiência radical é o ritmo dessa sucessão de elementos separáveis, é o ritmo de sensações sem sistema, descontextualizados” (p. 148). Hume postula que, em última análise, nenhum princípio racional pode servir para legitimar ou fundamentar nossa pretensão científica, pois o modo pelo qual conhecemos e agimos depende apenas de nossa natureza, nossos costumes e nossos hábitos. É por isso que, segundo Marcondes (2008), alguns de seus intérpretes o consideram um cético, por negar a possibilidade de um conhecimento definitivo; enquanto outros consideram que o ceticismo dá lugar ao naturalismo, como uma posição segundo a qual é nossa natureza que nos impulsiona a julgar e a agir. Nesse sentido, ceticismo e naturalismo não são incompatíveis, pois o apelo a nossos impulsos naturais não fundamenta o conhecimento, mas apenas o descreve. Com diz Hume,

Do mesmo modo que a natureza nos ensinou a usar nossos membros sem esclarecer-nos acerca dos músculos e nervos que os movem, ela também implantou em nós um instinto que impulsiona o pensamento num processo correspondente ao estabelecido entre os objetos externos, embora mantendo-nos ignorantes destes poderes e forças dos quais dependem totalmente o curso regular e a sucessão de objetos (2000, p. 71).

Pois se no empirismo as relações são exteriores aos termos, como explicar a realização de um acordo entre a natureza humana e a natureza, que não seja acidental,



indeterminado ou contingente? Assim, seu questionamento acerca da identidade pessoal segue pelo mesmo caminho da crítica à causalidade. Hume questiona a leitura cartesiana da mente como substância pensante, propondo que não podemos ter qualquer representação de nós mesmos independente da experiência, ou seja, de nossas impressões sensíveis e do modo como as elaboramos. O “eu” nada mais é do que um feixe de percepções. Não somos os mesmos que fomos, nem que seremos; mas, tudo o que temos agora é força do hábito, do costume, da memória, a única coisa que assegura a continuidade do que chamamos o “eu”.

Como indicam Barros e Passos (2002), “uma tese humiana que ganhará destaque na leitura que Deleuze faz da obra do filósofo escocês é a de que a subjetividade não é um dado, não é uma natureza, mas uma invenção ou uma síntese” (pp. 146-147), pois quando algo se dá, há apenas um espírito (*mind*) que contempla. E daquilo que está dado, o espírito infere a existência de outra coisa que não está dada; ou seja, crê. Segundo Hume (2000), “todos os materiais do pensamento derivam de nossas sensações externas ou internas; mas a mistura e composição deles dependem do espírito e da vontade” (p. 37). Para Barros e Passos (2002), o sujeito ultrapassa a parcialidade do dado, extraíndo da experiência atual uma “função pura” e, “ao distinguir do dado totalidades que não são dadas na natureza, ele inventa” (p. 147).

Quando, por exemplo, vamos a um show de rock e testemunhamos o baterista golpear uma baqueta contra a outra enquanto grita “um, dois, três, quatro!”, cremos que vá começar uma música naquele momento e seguindo o mesmo andamento. Com a nossa expectativa, julgamos e nos colocamos como sujeitos numa mesma operação, ultrapassando o que nos foi dado, pois nada nos garante que a música vá de fato começar ou seguir o andamento dos gritos e baquetadas. Apenas esperamos que isso ocorra. E cremos por conta de experiências repetidas, de hábitos,

pois a crença liga a imaginação à memória. Como diz Hume (2000),

Todas as vezes que um objeto se apresenta à memória ou aos sentidos, pela força do costume, a imaginação é levada imediatamente a conceber o objeto que lhe está habitualmente unido; esta concepção é acompanhada por uma maneira de sentir ou sentimento, diferente dos vagos devaneios da fantasia (p. 65).

Assim, os princípios da associação constituem a natureza humana, mas o homem é também um ser prático que atua e organiza o social. E não faz isso seguindo apenas leis de associação, mas de acordo com os afetos, as paixões, as tendências. Pois a associação não explica a diferença entre os espíritos; não explica porque, em cada um, em cada momento, uma percepção evoca uma tal idéia e não outra. Assim, o que chamamos de sujeito seria, para Hume, a consequência desses princípios da associação e da paixão no espírito. E tais princípios – que não pertencem ao sujeito, mas à natureza –, proporcionam, cada um a seu modo, uma espécie de acordo entre impressões e afetos impessoais, coletivos.

E a mesma luta contra os “fundamentos” da razão no sujeito se encontra em Hume, em sua análise da moralidade e da política. Enquanto a primeira seria tão somente um conjunto de qualidades aprovadas pela maioria das pessoas conforme sua utilidade, ou o prazer que proporcionam; os termos da questão política tal como se configurava até então são também invertidos por Hume, que não procura o fundamento do governo em suas origens, mas na utilidade presente que ele possa ter. Pois embora as origens do governo sejam dificilmente conhecidas, considerado do ponto de vista de sua utilidade, é sempre possível modificá-lo.



Assim, Hume aborda a dimensão impessoal (afetiva e social) da produção de subjetividade como uma espécie de síntese do tempo, como hábito de adquirir hábitos, que ligam o presente e o passado em vista do futuro. E, nesse sentido, os hábitos (éticos, estéticos e políticos) são a própria possibilidade da invenção. É na experiência com o tempo que a subjetividade se configura como um plano de produção ininterrupto (BARROS; PASSOS, 2002, p. 145). E se, por um lado, os princípios da paixão regem as tendências e fundam as instituições sociais, por outro, “são as próprias instituições que fundam as naturezas humanas dando-lhes uma permanência” (MANGUEIRA, 1997, p. 73).

INSTINTOS E INSTITUIÇÕES

Segundo Michael Hardt (1996), podemos tentar ler o livro de Deleuze sobre Hume, *Empirismo e Subjetividade*, com o seu foco na associação e na crença, como uma tentativa inicial de voltar-se diretamente para seu projeto político e filosófico, cujas linhas gerais começam a ganhar forma como uma teoria da instituição, no texto *Instintos e Instituições*, pela apresentação esquemática de tal teoria, que associa desejo e política.

Em 1955, Gilles Deleuze publicou o texto *Instintos e Instituições* (1991), onde contrasta a noção de instinto com a de instituição, ambas indicando procedimentos de satisfação de tendências. Segundo o autor, ora os animais, reagindo por natureza, extraem do mundo exterior os elementos para satisfazer suas tendências – e tais elementos formam mundos específicos para os diferentes animais –; ora o sujeito, instituindo um mundo original entre suas tendências e o mundo exterior, elabora meios artificiais de satisfação, que transformam a tendência, introduzindo-a num novo meio. Mas se são meios de satisfazer a tendência, como podem existir instituições que não trazem qualquer satisfação?

É importante aqui, portanto, compreender o sentido em que Deleuze

aborda noção de instituição. O termo não se resume ao que está instituído, como uma Instituição X ou Y, um Instituto Z ou F, mas diz respeito, também, ao próprio movimento instituinte, ao próprio processo de invenção social de um modo de funcionamento. É claro que as instituições onde trabalhamos já supõem comportamentos institucionalizados. E é das relações geradas no encontro entre as tendências individuais à satisfação e a sociedade, que resultam essas instituições, que se apresentam então como um “sistema organizado de meios” (DELEUZE, 1991). E daí deriva a distinção entre instituição e lei: pois enquanto a lei funciona limitando o social pelo contrato e positivando o direito natural, a instituição é um modelo positivo de ação social, de invenção de meios originais de satisfação.

Para Deleuze (1991), os adeptos da teoria da instituição têm uma **concepção criativa e positiva do social**. No entanto, que o homem seja uma espécie criativa também não impede que as criações sejam criações; embora a tendência se satisfaça *na* instituição, não se pode explicar a instituição *pela* tendência. Nesse sentido, a instituição é um modelo prefigurado de ações possíveis de satisfação, mas que funciona como um sistema de meios indiretos, pois a tendência é satisfeita por meios que não dependem diretamente dela. Assim, ela nunca é sem ser ao mesmo tempo transformada, desviada. Esta é, para Deleuze, a diferença funcional entre instintos e instituições: “há instituição quando os meios pelos quais uma tendência se satisfaz não são determinados pela própria tendência, nem pelos caracteres específicos” (2001, p. 44).

A instituição integra os eventos num sistema de antecipação e os fatores internos num sistema que regula sua aparição. Assim, toda instituição impõe uma série de modelos a nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, e dá à nossa inteligência um saber que possibilita a previsão e o projeto. E uma vez que o homem é uma espécie inventiva, o artifício é ainda natureza, pois é



dela o hábito de contrair hábitos: “a natureza só atinge seus *fins* por *meio* da cultura; a tendência só se satisfaz através da instituição” (DELEUZE, 2001, p. 41). Portanto, natureza e cultura não se opõem dicotomicamente, mas formam um emaranhado complexo, com linhas de movimento distintas, porém inseparáveis.

Mas o que Michael Hardt (1996) chama a atenção é que, embora a teoria da instituição, tal como apresentada por Gilles Deleuze, apresente como objeto central da filosofia a “construção de uma sociedade puramente positiva e inventiva” (p. 19), o caminho que ele toma não é diretamente político, mas passa antes por um grande desvio ontológico, cuja primeira questão que emerge diz respeito ao estatuto do sujeito no conhecimento. E o paradoxo de Deleuze, nesse sentido, residiria talvez em insistir na questão de uma ontologia do sujeito, mas retirando dela justamente o sujeito, o “eu”. Mas talvez nem soe tão paradoxal assim se nos lembrarmos que foi pelo método da dúvida que Descartes buscou afirmar suas certezas; embora descartemos, de saída, qualquer outra analogia de procedimento entre Deleuze e Descartes. Afinal de contas, vimos como Descartes constrói uma filosofia da representação, a partir de pressupostos subjetivos, implícitos, como aquele segundo o qual o pensamento seria como que o exercício natural de uma faculdade do sujeito.

É exatamente a existência de pressuposto implícito que define a filosofia da representação. E o primeiro desafio para colocar a questão de um pensamento que prescindia da fundamentação em um sujeito dado *a priori*, mas que seja tomado como efeito que emerge da imanência das práticas em que os corpos se encontram implicados, é assumido por Gilles Deleuze na obra *Empirismo e Subjetividade*, onde o autor insiste em afirmar que o empirismo não é uma teoria da representação, mas da diferença. Pois a representação é um modo de pensar que considera uma relação de exterioridade entre objetos já constituídos e um suposto

sujeito à sua espera. Nesse sentido, o importante para o empirismo não está na relação de representação entre uma idéia e uma impressão, como um movimento do exterior (impressão) para o interior (idéia), do mundo para a mente; pois essa não é de modo algum a questão de Hume; sobretudo na leitura de Deleuze, que é também aqui a nossa.

O EMPIRISMO TRANSCENDENTAL DE GILLES DELEUZE

O que Deleuze (2001) vai valorizar no empirismo é a idéia de que as relações são independentes dos termos que relaciona; de tal modo que ele considera não empirista toda teoria segundo a qual, de uma maneira ou de outra, as relações decorram da natureza das coisas. Assim, Deleuze sabe que o criticismo não é um empirismo e o empirismo não é uma filosofia transcendental (MACHADO, 2009, p. 139). Para Deleuze, Hume é que teria operado uma subversão que elevou o empirismo a uma potência superior.

Pois, diferentemente de Michel Foucault, autor que lhe é muito caro e, diversas vezes, muito próximo, Deleuze não abre mão de um transcendental. Enquanto a genealogia foucaultiana analisa a dinâmica de forças envolvida na formação de um objeto ou problema circunscrito em um espaço-tempo específico, Deleuze se preocupa com a manutenção de uma certa autonomia no plano das idéias (MANGUEIRA, 1997). E, para isso, Deleuze também conjuga o empirismo humiano com uma ontologia bergsoniana do tempo (HARDT, 1996). E é neste ponto que o chamado “empirismo superior”, ou “empirismo transcendental” de Deleuze, se aproxima e afasta da doutrina das faculdades de Kant. Pois, como indica Machado (2009), Deleuze não apenas considera a doutrina das faculdades necessária para a filosofia, como pretende examinar o descrédito em que ela teria caído pelo “decalque do transcendental sobre o empírico, característico do pressuposto do senso comum” (p. 140). E



justamente por isso que, embora não negue a teoria das faculdades, rejeita radicalmente a tese de que seu encadeamento implique uma colaboração entre elas, convergindo para um objeto considerado o mesmo e partindo da unidade do sujeito.

Pois, para Deleuze, as faculdades da sensibilidade, da memória e do pensamento não convergem harmoniosamente para um sentido comum. Daí talvez a exigência que se coloca para ele, desde o início, de conjugar também o empirismo de Hume com a ontologia positiva do ser, de Bergson – filósofo que tanto pensou o tempo e a memória –, a fim de estabelecer uma teoria positiva da organização social (HARDT, 1996). Pois a relação entre a memória e o tempo como transcendentais é do mesmo tipo da relação em que, para Kant, o espírito se afeta a si mesmo. Mas não devemos perder de vista que é essencial para Deleuze uma distinção entre o empírico e o transcendental, sendo esta condição daquele. Além do que, como indica Machado (2009), para Deleuze transcendental diz respeito à forma da faculdade, enquanto transcendente diz respeito a seu uso. E o uso transcendental seria um uso paradoxal, distinto do exercício das faculdades regulado pelo senso comum, que tem um pólo subjetivo e outro objetivo. Pois, subjetivamente, o senso comum significa que “a unidade do sujeito pensante funda a concordância, a harmonia entre as diversas faculdades: é o mesmo eu que percebe, imagina, lembra, pensa”; enquanto objetivamente, “quer dizer que a diversidade dada é submetida à identidade ou à unidade do objeto: é o mesmo objeto que é percebido, imaginado, lembrado, pensado” (MACHADO, 2009, p. 135).

Assim, somente **um uso paradoxal das faculdades poderia subverter o senso comum dissolvendo a identidade, a unidade de sujeitos e objetos**. Trata-se, para Deleuze, de um exercício disjuntivo das faculdades, de um “acordo discordante”, no qual o que emerge como transcendente são as relações diferenciais, a diferença, a disjunção,

autônoma em relação aos termos relacionados. É nesse sentido que compreendemos a proposta deleuziana de um empirismo transcendental, em que, como no exercício da imaginação no juízo do sublime kantiano (proposto por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*, mas cuja explicação, contudo, foge ao escopo do presente trabalho), “cada faculdade disjunta só comunica a outra a violência que a eleva a seu limite próprio como diferente” (MACHADO, 2009, p. 149). Nesse sentido, podemos afirmar que o empirismo transcendental não é de modo algum uma filosofia da representação, mas uma filosofia da diferença. E é de fato a partir dessa diferença que o pensamento se exerce como atividade de criação.

MORAL DA HISTÓRIA: POR UMA CONCEPÇÃO POSITIVA E INVENTIVA DO SOCIAL

A produção de subjetividade se dá como uma espécie de acordo discordante entre instâncias diversas que, embora operam de modo autônomo, as reverberações produzidas pelo acordo entre tais linhas heterogêneas, levadas ao limite, possam soar de modo sublime. E ouvimos Hume sublinhar duas linhas que concorrem na produção do sujeito, duas formas sob as quais o espírito é afetado: uma passional e uma social. Nesse sentido, caberia ao clínico ser, antes mesmo de um psicólogo, um moralista, um sociólogo, um músico ou historiador, pois, de fato, não há ciência exata do espírito; é preciso que o espírito seja afetado para devir sujeito, e tal processo nunca chega a seu termo. Pois o sujeito não é um dado, não é uma causa, não é o que explica nada; não é, enfim, qualquer coisa atemporal. Muito pelo contrário, **subjetividade é tempo e criação**.

E, sem dúvida, há também o entendimento, a associação de idéias; mas seu verdadeiro sentido é justamente tornar sociáveis paixões, afetos, interesses. Toda busca humana é de satisfazer as tendências, as



paixões, os desejos, os prazeres. E as idéias estão na imaginação, mas esta também não é inerente a um sujeito dado, não é uma natureza. O espírito não é ativo, mas ativado; está em constante devir sujeito. Não tem as qualidades de um sujeito *a priori*, mas devém sujeito por um movimento de transcendência, de ultrapassamento de si. Cremos e inventamos, ultrapassando os hábitos e as experiências e criando, assim, novos costumes e experiências que, por sua vez, nos criam, simultaneamente. A subjetividade é um processo constante de invenção, de artificialização do si, que se dá no coletivo, nas instituições.

Portanto, não se trata de identificar a teoria com o entendimento e a prática com as paixões, a moral e a política, pois o que justamente podemos notar é que há uma prática do entendimento sob as formas de crença e invenção, assim como há uma teoria da moral sob a forma instituída de justiça e organização social. Mas toda teoria possível é uma teoria da prática, assim como toda teoria é, ela mesma, uma prática. E eis aqui um dos inúmeros pontos em que Foucault (1979) concorda com Deleuze: quando diz que uma teoria não expressa, traduz ou aplica uma prática, mas é, ela mesma, uma prática; local e temporária.

E, como vimos, em um empirismo transcendental o primado é da experiência sensível. É o tempo que vem primeiro, produzindo os sujeitos como efeitos. E isso é muito importante para nós clínicos (psicólogos, mas também moralistas, sociólogos, historiadores, educadores, filósofos etc), pois, como disse Heráclito, nunca entramos duas vezes no mesmo rio; afinal, nem o rio nem nós permanecemos os mesmos: *panta rei*, tudo flui (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 2000). E nossa questão cotidiana então, como clínicos, diz respeito a como articular tais fluxos heterogêneos, como articular desejo e cultura, instintos e instituições, pulsão e política.

Pois, ao focarmos nas relações, exteriores aos termos, e tomarmos o sujeito

como ultrapassamento da experiência que o constitui, o que encontramos aí é um importante indicativo metodológico para abordar a dimensão impessoal, coletiva, política, da produção de subjetividade, como uma espécie de pororoca, de encontro aquático de correntes diversas, conjugando a ética e a política com uma estética do belo e do sublime, em que o desejo e a cultura, a natureza e o artifício, sejam tomados como distintos, porém inseparáveis; em que o rio e o fogo se abracem numa luta constante e vertiginosa, sem vencedor ou vencido, numa espécie de devir-louco que afirme de uma só vez e nos mais diversos sentidos o primado da criação de si e do mundo. No entanto, este seria já o tema para um outro trabalho. Afinal, uma elaboração de tal vulto escapa aos limites espaciais e temporais do presente artigo e, portanto, não pode ser aqui incluída; paradoxalmente, por uma questão de objetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALLIEZ, Eric. A ética da filosofia. Em: *A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?* (coleção TRANS). Rio de Janeiro: 34, 1994.
- BARROS, Regina Benevides de; PASSOS, Eduardo. Subjetividade e Instituição. Em: Leila Domingues Machado; Maria Cristina Campello Lavrador; Maria Elizabeth Barros de Barros (Org.). *Texturas da Psicologia: subjetividade e política no contemporâneo*. São Paulo, 2002, v. 1, p. 145-152
- CHAUÍ, Marilena. Kant: vida e obra. Em *Kant* (coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: 34, 2001.
- DELEUZE, Gilles. Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia



kantiana. Em: *Crítica e clínica* (coleção TRANS). São Paulo: 34, 1997.

DESCARTES, René. Discurso sobre o método. Em: *Descartes* (coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

DESCARTES, René. Meditações. Em: *Descartes* (coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. Em: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HARDT, Michael. O primeiro Deleuze: alguns princípios metodológicos. Em: *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia* (coleção TRANS). São Paulo: 34, 1996.

HUME, David. Investigação acerca do entendimento humano. Em: *Hume* (coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* (coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MANGUEIRA, Maurício. Empirismo e subjetividade: acerca do pensamento e de alguns princípios ontológicos para uma “psicologia” sem sujeito em Gilles Deleuze. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, Niterói, v. 9 – nº 2 e 3, pp. 68-82, 1997.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

MOSTAFA, Solange Ponte. *Vygotsky e Deleuze: um diálogo possível?* Campinas, SP: Alínea, 2008.

NUNES, José Mauro Gonçalves. *Linguagem e cognição*. Rio de Janeiro: LTC, 2006.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS (coleção Os Pensadores). São Paulo: Nov