

JURISPRUDÊNCIA EXPRESSIONISTA DE DIREITOS:

uma perspectiva deleuziana



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO ROBERTO SCHNEIDER

**JURISPRUDÊNCIA EXPRESSIONISTA
DE DIREITOS: UMA PERSPECTIVA DELEUZIANA**

TOLEDO
2021

PAULO ROBERTO SCHNEIDER

JURISPRUDÊNCIA EXPRESSIONISTA
DE DIREITOS: UMA PERSPECTIVA DELEUZIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Prof(a). Dr(a). Ester Maria Dreher Heuser.

TOLEDO
2021

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Schneider, Paulo Roberto
Jurisprudência expressionista de direitos : uma perspectiva deleuziana / Paulo Roberto Schneider; orientador(a), Ester Maria Dreher Heuser, 2021.
223 f.

Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. . I. Heuser, Ester Maria Dreher . II. Título.

PAULO ROBERTO SCHNEIDER

JURISPRIDÊNCIA EXPRESSIONISTA DE DIREITOS: UMA PERSPECTIVA DELEUZIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



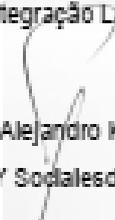
Orientador(a) - Ester Maria Dreher Heuser

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Gonzalo Patricio Montenegro Vargas

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)



Christian Alejandro Kessel

Universidad de Ciencias Empresariales Y Sociales de la Ciudad de Buenos Aires (UCES)



Neisl Kistemacher Welter

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Rosalvo Schütz

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 9 de março de 2021

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, PAULO ROBERTO SCHNEIDER, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 09 de março de 2021.

Assinatura

*Dedico este trabalho a quem amo! A
Emirene Francisca Ben,
companheira, amiga, esposa e mãe.
A Sofia e ao João Paulo Schneider,
filha e filho.*

AGRADECIMENTOS

A **Emirene Francisca Ben**, esposa e amiga que me acompanha tão pacientemente em meio à vida de pesquisa; pelo apoio, segurança e compreensão que não faltaram!

A **Sofia Schneider** e **João Paulo Schneider**, amados filhos que me acompanharam esperançosos para logo irmos brincar!

A **Ester Maria Dreher Heuser**, professora e orientadora, além da valiosa orientação, pela amizade e afeto, pela grande dedicação e incentivo que me ajudaram demasiadamente nessa pesquisa, inclusive em um período que se não fosse o afeto e a paciência, não seria possível chegar até aqui!

Ao **Gonzalo Patricio M. Vargas** (UNILA), ao **Christian Kessel** (UCES), a **Rosalvo Schütz** (Unioeste) e à **Nelsi Kistemacher Welter** (Unioeste), professores que aceitaram gentilmente participar da banca de defesa e pelos valiosos pareceres quanto à pesquisa!

A **Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE**, pública, laica, gratuita e de qualidade!

Aos **Professores e Professoras do Programa de Pós-Graduação em Filosofia**, do *Campus Toledo/PR*, meu reconhecimento e estima pela competência e compreensão!

A **Direção Escolar do Colégio Estadual Mário de Andrade**, de Francisco Beltrão-PR, pelo incentivo e apoio para a realização de meus estudos!

Ao **Cleonir José Dias**, pelo acompanhamento médico que me foi indispensável!

A **Sandra Mara Corazza** (*in memoriam*), pelos ensinamentos e questionamentos pontuais!

Ao **Alan Padilha**, ao **Douglas Meneghatti**, ao **Hubertus Reijrink** e ao **Roberto Scienza**, colegas do Grupo de Orientação e Pesquisa, os primeiros leitores!

Ao **Evânio Márton Guerrezi**, pela arte da capa, a editoração e formatação textual!

Aos meus **amigos**, cuja companhia e palavras de apoio pude contar!

“Se as crianças conseguissem que fossem ouvidos seus protestos em uma Escola Maternal, ou simplesmente suas questões, isso bastaria para ocasionar uma explosão no conjunto do sistema de ensino”.

(DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos* [2005] 2006, p. 267).

RESUMO

SCHNEIDER, Paulo Roberto. *Jurisprudência expressionista de direitos: uma perspectiva deleuziana*. 2021. 223 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

Esta pesquisa ocupa-se da afirmação paradoxal de Deleuze de que, não é a lei, nem os Direitos Humanos que criam o Direito, mas a jurisprudência. Deleuze não deixou nenhum escrito específico sobre o assunto, apenas tratou dele em entrevistas concedidas e publicadas em *Conversações* e no *Abecedário de Gilles Deleuze*. A hipótese lançada é a de que a noção de jurisprudência como criadora de direitos pode ser concebida sob o enfoque expressionista de superfície e que sua efetivação só é alcançada quando os usuários são partícipes da produção de direitos. A partir das pistas percebidas nas leituras das entrevistas concedidas por Deleuze e, posteriormente, publicadas, esta Tese organizou-se em quatro capítulos, com as seguintes temáticas e referências: 1º) apresenta uma abordagem jurídico positivista do Direito, desde a perspectiva da Teoria pura do Direito, de Kelsen, principal referência jurídica no Ocidente; em seguida, expõe e discute a recepção da noção deleuziana de jurisprudência no campo do direito; 2º) aborda os estudos noológicos deleuzianos e as imagens de filósofos constituídas pelo autor – do alto, das profundezas e das superfícies – para tratar da jurisprudência como expressão de um pensamento filosófico do direito, à luz de uma lógica do sentido como acontecimento, efeito de superfície e não representativo; 3º) produz sentidos para o elogio de Deleuze à jurisprudência, à luz de uma passagem do direito à política, operada pela abordagem que ele fez da teoria dos artifícios, de Hume, e da “nova filosofia do direito”, inaugurada por François Ewald, que trata da passagem do direito liberal para o social. E na sequência, se ocupa da leitura feita por Deleuze do expressionismo spinoziano, segundo a potência dos modos de ser, afirmando a relação do direito com a filosofia prática, nomeadamente, a ética e a política, o que permite caracterizar uma jurisprudência expressionista; 4º) realiza desdobramentos e explora o elogio a jurisprudência relacionado a afirmação da necessidade da participação dos usuários para a produção de direitos, os quais são contrapostos às críticas aos Direitos Humanos. Para tanto, aborda os casos de jurisprudência referidos pelo filósofo – a descriminalização do aborto na França, o movimento antitabagista e o genocídio armênio – e como a jurisprudência de superfícies pode ser a expressão de potências singulares do direito, na medida em que considera a coexistência de linhas de forças macro e micropolíticas no interior da sociedade e de suas instituições. Com essa organização da pesquisa de Tese, refere-se à jurisprudência expressionista de superfície uma competência de ordem linguística, ética e política. E que, por meio da experimentação, é capaz de criar direitos mediante o critério da vida, diversa, portanto, de um dispositivo técnico ou jurisdicional, promovido por um conjunto de operários da Justiça, com função interpretativa da lei, cumprida por juízes.

Palavras-chave: Direitos; Expressionismo; Jurisprudência; Filosofia prática.

ABSTRACT

SCHNEIDER, Paulo Roberto. *Law expressionist jurisprudence of rights: a Deleuzian perspective*. 2021. 211 p. Thesis (Doctorate in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2021.

This paper works with the paradoxical statements of Deleuze, that is not the legislation, not even the Human Rights that create the Law, but it is the jurisprudence. Deleuze has not written anything specifically about this topic and he has only talked about it in interviews that were published in *Dialogues* and in the *Gilles Deleuze's Alphabet Book*. The hypothesis is that the notion of jurisprudence as a creator of rights can be made under the surface expressionist scope and that its effectuation is only reached when the users are part of the rights production. Based on the hints given in the interviews by Deleuze and, henceforward, published, this thesis is organized in four chapters with the following themes and references: 1st) it presents a positivist juridical approach of the Law from the perspective of Kelsen's Pure Theory of Law, which is, the main juridic reference in the Western; then, it shows and discuss the reception of the Deleuzian idea of the jurisprudence in the rights field; 2nd) it approaches Deleuzian noological studies and philosophers' images made by the author – coming from different origin and levels: from the above, the depths and the surfaces – talking about jurisprudence as the expression of a philosophical thought of the right originated from a sense logic as a happening, as an effect of the surface and not as the representative; 3rd) senses are produced to the Deleuze's compliment to the jurisprudence, based on a passage from the right to the politics with the approach he made out of the Hume's artifices theory and out of the "new philosophy of law", by François Ewald, that is about the passage from the liberal right to the social right. And, after that, the research presents the Deleuze's reading about the Spinozian expressionism according to the ways of being power claiming the relation with the practical philosophy, that is called, the ethics and the politics, what allows to characterize an expressionist jurisprudence; 4th) it presents results and explores the compliment to the jurisprudence related to the necessity of the users' participation for the rights production which opposed the Human Rights critics. To do so, it approaches the jurisprudence cases referred by the philosopher – the abortion decriminalization in France, the tobacco control and the Armenic genocide – and how a jurisprudence of surfaces can be the expression of the singular powers of the law, in so much as it considers the coexistence of macro and micro politics power lines in the inner of the society and its institutions. Considering this organization, the Thesis research refers to a surface expressionist jurisprudence as a competence of linguistic, ethics and politics order. Through the experimentation it is able to create laws in return for the life criteria, differing from a technical and jurisdictional device promoted by a set of a Justice operatives with an interpretative function of the law performed by judges.

Keywords: Rights; Expressionism; Jurisprudence; Philosophy Practice.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
CAPÍTULO 1 - UMA ABORDAGEM JURÍDICO POSITIVISTA DO DIREITO SEGUIDA DA RECEPÇÃO DA NOÇÃO DELEUZIANA DE JURISPRUDÊNCIA NO CAMPO DO DIREITO.....	27
1.1 Hans Kelsen - As jurisprudências e a expressão representacional dos direitos.....	27
1.2 Edward Mussawir – a jurisprudência como índice da expressão e/ou da representação	50
1.3 Alexandre Lefebvre – A jurisprudência e a crítica à uma Filosofia dogmática do Direito	55
1.4 Considerações intermediárias ou passagem ao(s) leitor(es).....	64
CAPÍTULO 2 – A JURISPRUDÊNCIA COMO EXPRESSÃO DE UM PENSAMENTO FILOSÓFICO DO DIREITO.....	69
2.1 Deleuze, a noologia e a expressão não representacional de direitos ..	71
2.2 O caso Kelsen: coordenadas noológicas componentes da “Norma Fundamental”	96
2.3 Considerações intermediárias ou passagem ao(s) leitor(es)	103
CAPÍTULO 3 – JURISPRUDÊNCIA E EXPRESSÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA	107
3.1 Da simpatia à estima: instituição, direito e justiça	109
3.2 François Ewald e a restauração da filosofia do direito: o “Direito” não existe.....	121
3.2.1 Ewald e a restauração de uma filosofia do direito – o Estado-providência	122
3.2.2 O Estado Providência e a normatividade do Direito social	131
3.2.3 A norma e os elementos constitutivos da racionalidade e do ordenamento jurídico	134
3.3 A lógica da expressão em sentido Deleuze-spinoziano.....	142
3.3.1 Filosofia prática: expressão de um modo potente de vida	153

3.3.2 Os signos e sua oposição em relação à expressão.....	162
3.3.3 A ilusão das noções universais e suas consequências práticas	170
3.4 Considerações intermediárias ou passagem ao(s) leitor(es)	179
CAPÍTULO 4 – A JURISPRUDÊNCIA DE SUPERFÍCIES COMO EXPRESSÃO DE POTÊNCIAS SINGULARES DO DIREITO	183
4.1 A jurisprudência como expressão de casos – a luta pela liberdade ..	185
4.1.1 Lei Veil	188
4.1.2 Movimento antitabagista	196
4.1.3 O genocídio dos armênios	199
4.2 Considerações intermediárias ou passagem ao(s) leitor(es)	205
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	211
REFERÊNCIAS	217

INTRODUÇÃO

Dos encontros

Esta Tese é o resultado de dois encontros ocorridos há um certo tempo de estudo com a literatura kafkiana e com a filosofia de Deleuze e Guattari. Com a leitura de Kafka, a partir de sua literatura, em que o tema da justiça oscila entre um misto de esperança e crueldade, sabendo ser possível percorrer pelas vias do poder e não encontrarmos nenhuma daquelas; com Deleuze e Guattari, a filosofia como uma atividade necessária e potente, criativa, conceitual e prática pelos quais logo fomos envolvidos por um duplo espanto: seus tantos conceitos novos e potentes e, ao mesmo tempo, a possibilidade de um porvir criativo conceitual a partir de condições singulares e problemáticas do nosso tempo. Uma maneira que encontramos de registrarmos o efeito resultante desses encontros foi a pesquisa de mestrado, defendida em 2015, com a dissertação. *Resistindo à lei. Literatura e jurisprudência na filosofia deleuze-guattariana* (2015)¹.

Tão logo aconteceu a banca de defesa daquele “texto-efeito”, uma pergunta movida pelos membros da banca nos inquietou novamente: há a possibilidade de uma nova jurisprudência, de uma jurisprudência singular, ou se não chamada assim, que conceba o direito de modo singular? Esse foi o terceiro encontro que inspirou o desenvolvimento de uma nova investigação, esta Tese. Não sendo graduado na área do Direito e nem nos interessando por uma atuação profissional nela, seguimos um caminho na docência e nos estudos em Filosofia com um sentimento kafkiano ainda sobre o corpo, o de uma certa desesperança na Justiça.

Os últimos acontecimentos envolvendo a ação jurídica estatal que interfere significativamente na nossa atuação docente, reduzindo o número de aulas de Filosofia na Rede Estadual de Educação do Estado do Paraná, para o presente ano, nos remetem a um estado kafkiano ainda maior: trabalho exaurido em condições de aniquilamento físico-psíquico. Um novo efeito sobre os corpos.

¹ SCHNEIDER, Paulo Roberto. *Resistindo à lei. Literatura e jurisprudência na filosofia deleuze-guattariana*. 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

A lei alcança os corpos, marca-os e os adocece. Estamos aqui. O que esse efeito resulta? É possível recorrer à Justiça, ao Estado? O que esperar daqueles que decidem sobre nossas vidas e corpos, pouco ou nada sabendo do que requerem o trabalho docente e a educação de crianças e jovens em escolas públicas?

Esse trabalho é um efeito de superfície, em sentido estoico: tem seu sentido enquanto acontecimento produzido pelo encontro entre corpos e incorporais. O nosso olhar para a Filosofia e para o Direito, a partir da problemática situação da criação e da manutenção de direitos, está focado na embrionária e paradoxal noção deleuziana *jurisprudência* como a verdadeira criadora de direitos e do Direito, associada à uma impaciente crítica aos Direitos Humanos. Frente às raras falas do filósofo sobre isso interrogamos: como poderia a noção popularmente conhecida e destacada pelos juízes e por tribunais, enfaticamente utilizada para justificar sentenças, muitas vezes kafkianas, ser a responsável pela criação e manutenção de direitos no interior do que costumamos chamar de Estado Democrático de Direito? E, ainda, sobre os Direitos Humanos, considerados por Deleuze como nulos e abstratos, desconexos de qualquer sentido, não será uma afirmação antidemocrática e sem relação com a jurisprudência? E os direitos das minorias, uma marca do seu encontro com Guattari, como considerá-los em meio à sociedade capitalista, cientes dos graves problemas para a sua manutenção, apesar de declarados juridicamente? Quem conhece a história de vida de Deleuze, seu empenho e engajamento filosófico sabe que nessas afirmações há pensamento criativo e problemas que valem ser enfrentados, não são meras afirmações de um velho exausto com o estado de coisas de seu tempo. Avaliamos que a noção de jurisprudência merece ser esclarecida a partir de um posicionamento sobre a política e o jurídico no interior da filosofia deleuziana, que nos incomoda com um efeito ainda maior.

Como Deleuze não deixou nenhum escrito específico sobre o assunto, apenas três menções orais em entrevistas concedidas e publicadas posteriormente – primeiro em 1988, depois em 1990, publicadas juntas em *Conversações* ([1990] 1992)²; a terceira menção feita entre 1988 e 1989, mas

² Cf. Deleuze, Gilles. *Pourparlers: 1972-1990*. Minuit, Paris, 1990. Utilizaremos a descrição entre colchetes do ano da obra em sua publicação francesa e, entre parênteses, o ano da publicação da versão traduzida para o português.

que veio a público depois de sua morte, no *Abecedário de Gilles Deleuze* (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b), quando mais vezes a noção aparece, no vocábulo “G de *Gauche* [Esquerda]” –, a hipótese lançada é de que a menção, possivelmente beirando um elogio, não é pensada em sentido jurídico e institucional, a partir do qual tende a ser um modo técnico do aparato do Judiciário, visando a jurisdição do direito através dos operadores do Direito. Essa é a visão predominante nos sistemas jurídicos contemporâneos, herdeiros de uma acepção capitalista do direito, especialmente do direito de propriedade. Nela, a jurisprudência está associada ao *modus operandi* dos juristas e juízes, como intérpretes da lei e do direito declarado a partir do qual é individuado por meio de uma sentença jurídica.

De partida, considerando a obra filosófica deleuziana, compreendemos que a mencionada jurisprudência não se refere à constituição de regras declaratórias de direitos a partir da declaração de legisladores e de casos julgados pelo judiciário que salvaguarda a segurança jurídica dos Estados. Pelo contrário, o elogio, associado a críticas ao Estado de direito, revela o enfoque problemático de como o direito comumente se constitui e indica que a criação de direitos, tal como Deleuze os pensa, deve considerar os movimentos que acontecem sobre as superfícies das conjunturas sociais, promovidos por “usuários”.

A jurisprudência deleuziana, tal como a percebemos é entendida como um modo expressionista de novos modos de existência que têm lugar na imanência da vida e são portadores de direitos. Entretanto, para explorar os elementos conceituais que, em nossa perspectiva, compõem essa noção jurisprudencial, não abandonaremos o conceito clássico de jurisprudência, uma vez que aquela noção está para além de uma determinação jurídica de segmentarização molar e de acepção filosófica *jurispositivista* do direito.

Das pistas recolhidas no caminho e o que fizemos com elas

Das entrevistas de Deleuze, recolhemos o que ele anunciou sobre direitos e jurisprudência como se fossem enigmas de um pensador, guardados em garrafas lançadas ao mar, as quais recolhemos à beira mar em uma manhã de calmaria, após uma noite de tempestade. Enigmas que, para serem

desvendados, exigem um certo grau de fabulação e raciocínio lógico para juntar as partes, compor com partes da obra do filósofo, e criar um conjunto. Sabemos que outras combinações podem ser feitas. As que aqui se apresentam fizeram sentido este estudo.

Nas entrevistas, afirmações são expressas voltando-se para a questão de direitos sob um enfoque eminentemente político, admitindo sua preferência pela jurisprudência em se tratando da relação do tema direitos como expressão de uma potência de agir, um dos principais objetos da filosofia spinoziana. Por essa razão, relacionamos *expressão e direitos*, de onde intuímos a composição de uma *jurisprudência expressionista*. É à luz do expressionismo spinozista, marcado por Deleuze em seu *Spinoza e o problema da expressão* ([1968] 2017) que mostramos essa convergência. Como ele mesmo declara, Spinoza foi uma de suas principais referências para pensar, ao lado de outros filósofos das superfícies, como Lucrécio, Hume e Nietzsche, responsáveis por um movimento de “crítica do negativo”, uma “cultura da alegria, o ódio à interioridade, a exterioridade das forças e das relações, a denúncia do poder” (DELEUZE, [1990] 2010, p. 14).

No encontro com a filosofia spinozista, Deleuze constituiu uma relação de conveniência entre a causa e o efeito, ou seja, atualizou sensivelmente aquilo que ambas as filosofias implicam e envolvem: a expressão da imanência em relação à transcendência. Na relação de sua filosofia com a de Spinoza vemos a constituição de um encontro de forças convergentes do pensamento que impulsionaram, cada qual à sua maneira, a produção escrita e a de modos de vida, de relações de encontros que levaram à produção inventiva filosófica e ao combate com um pensamento das alturas, que encontra abstração e transcendência quando trata de direitos. Ocorre aí um expressionismo: chamaremos expressionismo ao que se constitui como composição a partir da relação entre corpos singulares, capazes de exprimir sensivelmente uma unidade, mesmo que se expressem por modos diferentes. Os vínculos entre jurisprudência e expressionismo para pensar os direitos se estabelecem, sobretudo pela afirmação do direito exclusivo à vida, como o único direito efetivo.

Conforme fomos explorando mais atentamente cada uma das entrevistas, percebemos que o expressionismo spinozista não era suficiente. Estava claro que as afirmações, os elogios e as críticas de Deleuze relativas aos direitos

implicam traços conceituais da ética e da filosofia política deleuziana. O que nos obrigou a lidar com obras de diferentes períodos de sua produção, além de perseguir linhas que nos fizeram sair delas, para voltar com outros elementos capazes de darem maior sentido para a composição. Encorajados pela imagem de pensamento rizomático que ele produziu com Guattari, na qual a experimentação ganha o lugar da interpretação, a pesquisa bibliográfica se deu em um movimento experimental rizomático: por conexão e heterogeneidade, no sentido de que “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (DELEUZE; GUATTARI [1980], 1995a, p. 15).

Da composição

A composição dessa experimentação está apresentada em quatro capítulos. Com exceção do primeiro capítulo, que serve como uma espécie de prolegômeno, os outros se orientam por cada uma das entrevistas, pela ordem de sua publicação. Cada entrevista é considerada um eixo próprio e independente, mas como expressão do que as conecta: a constituição de direitos e o elogio à uma certa noção de jurisprudência.

O primeiro capítulo é mobilizado pela afirmação de que os *direitos* não são constituídos a partir de códigos e declarações, mas de jurisprudências (DELEUZE, [1990] 1992a, p. 196)³. Por ficar evidente que a ideia de Deleuze a respeito de direitos e jurisprudência se opõe ao Direito como instância teórica orientada pela Norma, como expressão representacional de uma racionalidade jurídico-estatal, sobretudo a de tendência jurídico-positivista, cuja noção de jurisprudência é normativa, avaliamos ser adequado começarmos por ela. Hans Kelsen e sua *Teoria Pura do Direito* subsidiaram a nossa exposição sobre as variantes de jurisprudências e em que sentido se configuram como um pensamento representativo do Direito. Como o título do capítulo indica “Uma abordagem jurídico positivista do direito seguida da recepção da noção deleuziana de jurisprudência no campo do direito”, incluímos ainda duas abordagens de intérpretes da filosofia deleuziana que a relacionam com a

³ Essa afirmação encontra-se na entrevista concedida em setembro de 1988 a Raymond Bellour e François Ewald e publicada na *Magazine Littéraire*, nº 257, presente em *Conversações* ([1990] 1992), no capítulo sobre a Filosofia.

Filosofia do Direito, as quais corroboraram com nossas análises nesse primeiro momento. As contribuições de Edward Mussawir, com seu *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law* (2011), e as de Alexandre Lefebvre, com sua obra *The image of law Deleuze, Bergson, Spinoza* (2009) – elencando possibilidades interpretativas acerca do direito e da jurisprudência em torno da obra deleuziana.

Embora essas perspectivas são de grande importância para o campo de estudo e que nos interessa, avaliamos que eles desconsideram os vínculos que Deleuze estabelece entre jurisprudência e política, bem como não apresentam uma interpretação crítica acerca do jurídico, ignorando a oposição de Deleuze aos juízes (DELEUZE, [1990] 1992b, p. 213).

O segundo capítulo, “A jurisprudência como expressão de um pensamento filosófico do direito” está orientado pela entrevista que compõe o capítulo “Filosofia”, de *Conversações*. Mostra o pano de fundo filosófico-conceitual em que a jurisprudência vem à tona: o problema das imagens do pensamento, propriamente, a jurisprudência em relação à noologia. A perspectiva noológica, implica questionar qual imagem do pensamento está pressuposta e orienta a criação de um conceito, ou seja, é o plano pré-filosófico sobre o qual determinada filosofia se produz. A questão é sabermos a qual imagem do pensamento uma determinada jurisprudência corresponde. Kelsen e sua filosofia do direito retornam para dar concretude à imagem dogmática do pensamento, criadora de uma jurisprudência representativa, produzida com base na noção de Norma fundamental.

Além disso, damos atenção à crítica de Deleuze à noção de “sujeito de direitos” e ao problema que suscita: os direitos como um problema de representação, característica típica de uma imagem dogmática do pensamento. A partir de *Lógica do sentido* ([1969], 1974), sobretudo a partir da imagem dos filósofos das superfícies, compomos a ideia de uma jurisprudência de superfície para dar sentido à ideia apresentada na entrevista de que a jurisprudência procede por prolongamentos de singularidades.

O terceiro capítulo lida com a ideia que nos é central na entrevista a Toni Negri, a da passagem do direito à política. Porém durante a entrevista, essa passagem não é suficientemente explicitada. Foi necessário um exercício especulativo a partir das pistas que Deleuze deu a respeito dos três momentos

do seu interesse pelo Direito que passaram para a política: com Hume, o problema da instituição e do direito; com Sacher Masoch e Sade, em relação ao contrato e as leis do ponto de vista do desejo sexual, pensando aí o direito em relação a uma subversão da lei moral. E, chegando em François Ewald, como o exemplo de uma nova filosofia do direito, apresentamos a leitura da teoria dos artifícios que Deleuze fez de Hume, mencionamos o seu estudo acerca de Sade e Masoch e nos demoramos no estudo de Ewald, sobre o Estado-providência. A partir do método genealógico de Foucault, Ewald considera as transformações da própria sociedade em relação à moral e ao direito liberal que passam pelo crivo político, ocasionando um desdobramento jurídico a partir do risco social (uma das noções fundamentais do direito), mostrando a jurisprudência que Kelsen citou como o oposto do pensamento normativista, o que evidencia as transformações do próprio direito provocados por fatores políticos.

Com Ewald, se torna possível mostrar como é possível pensar uma filosofia do direito a partir das transformações do próprio direito, ocasionadas pela via política. Posterior a isso, as contribuições de Spinoza, a partir da noção de expressão, são fundamentais para o entendimento do que chamamos de jurisprudência expressionista, como uma variante política do direito, pensada do ponto de vista da potência e do encontro entre os modos da substância. A noção de expressão é a ferramenta conceitual agenciada à jurisprudência a fim de propormos um experimento criativo do direito como expressão imanente de novos modos de vida. Tomamos a noção de expressão em seu sentido ontológico-teológico e o pensamos de uma perspectiva política e ética, sendo que a jurisprudência expressionista leva em conta o direito como uma potência a partir das singularidades, de onde podemos pensar a sua relação com uma política menor ou micropolítica. O que fazemos no último capítulo, a partir de casos de jurisprudência, tal como entendidos e referidos por Deleuze a jornalista Claire Parnet (entre 1988-1989) e publicizada em vídeo como *Abecedário de Gilles Deleuze* (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b).

Para finalizar nossa investigação, damos atenção, no quarto capítulo, ao vocábulo “G de *Gauche* [Esquerda]”, onde mais vezes a noção de jurisprudência aparece, com enfoque prático, especificamente do ponto de vista político, a partir de casos em que ocorre o processo criativo de direitos. A jurisprudência é apresentada a partir da casuística, ou, como a partir de grupos de usuários se

pode considerar a expressão criativa de direitos. O direito é expresso no âmbito da sua condição fundante, da sua inventividade sobre o tecido ou superfície social, anterior a qualquer abstração ou representação de direitos, como são os Direitos Humanos, para Deleuze. Com essa exposição, se torna possível esclarecer a crítica aguda de Deleuze aos Direitos Humanos: se aplica à abstração essa noção está carregada, não sendo possível avaliar sua aplicabilidade e fundamentação filosófica se não a partir das condições de efetividade da vida que evolui, de casos em casos, micropoliticamente, por prolongamentos de singularidades.

Os casos apresentados, citados por Deleuze ao longo da entrevista, servem para entendermos o elogio à jurisprudência e a aguda crítica aos Direitos Humanos: “eu sempre fui um apaixonado pela jurisprudência...”; “ela é a vida...”; “Não há Direitos Humanos, há direitos da vida”; “lutar pela liberdade é realmente fazer jurisprudência”; que o “pensamento dos Direitos Humanos é filosoficamente nulo. A criação do Direito não são os Direitos Humanos. A única coisa que existe é a jurisprudência” (DELEUZE; PARNET [1996] 2001b).

O contexto dessa entrevista nos permitiu relacionarmos alguns índices oportunos que apareceram nas entrevistas anteriores, tais como a “nova filosofia do direito” de Ewald, em oposição à uma filosofia do Estado de direito, e o problema da universalização de direitos que ela envolve, a partir do que se torna possível compreender as críticas à vacuidade dos Direitos Humanos. Não é, portanto na concepção padronizada de jurisprudência que encontraremos o sentido para uma afirmação positiva do direito, ao menos quando vemos a afirmação de Deleuze em *Conversações*, em “Controle e devir”, de que ela “não deveria ser confiada aos juízes” ([1990] 1992b, p. 213), mas nos acontecimentos que possibilitam o direito a partir de “grupos de usuários” (p. 214) e o que dá sentido para pensar uma jurisprudência expressionista de superfície, molecular e micropolítica.

CAPÍTULO 1 - UMA ABORDAGEM JURÍDICO POSITIVISTA DO DIREITO SEGUIDA DA RECEPÇÃO DA NOÇÃO DELEUZIANA DE JURISPRUDÊNCIA NO CAMPO DO DIREITO

Deleuze primeiro se interessou pelo Direito, depois por Filosofia e Política (DOSSE, 2010). Alguns de seus livros recorrem a temas tradicionalmente desenvolvidos pelas Ciências Jurídicas. Seus estudos não passaram despercebidos por alguns estudiosos do Direito, especialmente a partir do início do século XXI, sobretudo ao que se refere à jurisprudência. Este capítulo concentra a exposição de nossa pesquisa no que se refere ao Direito.

A primeira parte se atém a investigar e mostrar como a concepção de jurisprudência em geral é atravessada por um problema semântico, tendo sua conotação formal e teórica resultante da tentativa de fundar uma Ciência do Direito como ciência “pura”, o que implicou erigir uma “jurisprudência normativa” em relação às “jurisprudências tradicionais”, com vistas a estabelecer segurança jurídica de direitos aos “sujeitos” pelo Estado de Direito, dando à jurisprudência uma condição formal representativa da norma. Para tal abordagem, Hans Kelsen é a principal referência. Não inferiremos relações entre Deleuze e Kelsen para a questão da representação do pensamento sobre o direito. A apresentação sobre a representação é aqui expressa pelo modo como Kelsen expõe a condição da norma e sua condição jurídica, pela qual a jurisprudência normativa é evidenciada.

Na sequência, é apresentada a recepção contemporânea da perspectiva deleuziana de jurisprudência no campo do Direito, com atenção especial às análises interpretativas de Edward Mussawir, em *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law* (2011) e de Alexandre Lefebvre em *The image of law: Deleuze, Bergson, Spinoza* (2009). Analisaremos se esses se aproximam do sentido político que Deleuze refere quando trata da jurisprudência e da relação conflituosa entre movimento-instituições em *Conversações* ([1991] 1992b).

1.1 Hans Kelsen - As jurisprudências e a expressão representacional dos direitos

A noção de “jurisprudência” no âmbito jurídico está vinculada a um sentido formal teórico em prol do direito positivado, entendido a partir do que se processa pelo exercício jurisdicional como técnica jurídica. Aos agentes diretos de um sistema de direitos, os juízes, cabe a revelação do direito aos indivíduos em casos concretos, conforme a interpretação do que é previsto em lei. Conforme alude Reale (2002, p. 167), os juízes “são chamados a aplicar o Direito aos casos concretos, a dirimir conflitos que surgem entre indivíduos e grupos”. Tendo em vista a sua função jurisdicional, o juiz deve, ao caso concreto, aplicar a atividade interpretativa de normas jurídicas, o que não significa que haverá uma unanimidade na apreensão interpretativa de uma determinada lei jurídica do conjunto social.

Como as leis civis e sociais se distinguem das leis da natureza, em sua condição matemática e física, são suscetíveis a interpretações, por vezes conflituosas, tanto mais os problemas sociais exigem mudanças nas normas, caso essas não sejam consideradas suficientes. Na sua fonte, o conceito de lei se integra aos paradoxos oriundos da experiência humana. As leis jurídicas não são de comum interpretação, não são a expressão de entendimento e explicação de efeitos em relação a uma causa real e justa. Ademais, dentre as possíveis acepções de teorias filosóficas do direito, a mais expressiva e proeminente no interior dos chamados Estados Democráticos de Direito, a do positivismo jurídico, a noção de justiça é abandonada em se tratando da Ciência Normativa do Direito, essa fortemente em voga nos cursos de Direito no Brasil (MACIEL, 2010).

Apesar do esforço de superação “de entendimentos contrastantes, para que possam ser aplicadas em consonância com as exigências da sociedade em determinado momento e lugar”, como orienta o jurista Miguel Reale (2002, p. 167), não significa que o direito seja alcançado justamente a partir de sentenças homologadas em uma série de julgados. Tribunais acabam determinando jurisprudências devido ao conjunto de casos julgados e a sentenças firmadas por meio de interpretações de leis. Caberia a um juiz segui-las, quanto à substancialidade das questões expressas no pronunciamento das sentenças por outrem?! Sem que fosse preciso citá-las, do ponto de vista objetivo do Direito, as sentenças não são unânimes acerca de situações similares de fato e direito,

o que revela que a interpretação das leis não é uma atividade passiva, mas também do domínio de uma criatividade.

Haveria um poder criativo por parte de magistrados, na opinião de Reale. A interpretação de normas jurídicas, por si só, não é o elemento que constituiria o poder criativo no ato de um juiz, nem no de preencher as lacunas das interpretações e sentenças, por parte do conjunto de magistrados de um tribunal. O poder criativo, segundo Reale, está no ato de estabelecer normas “que não se contêm estritamente na lei”, ou por meio do estabelecimento de conexões entre “dispositivos, até então considerados separadamente, ou, ao contrário, mediante a separação de preceitos por largo tempo unidos entre si” (2002, p. 168).

Nas suas afirmações, Reale parece confundir inovação em matéria jurídica com o que considera poder criativo da jurisprudência como fonte formal do direito a partir de uma atividade interpretativa de um conjunto normativo anterior. Seria o “firmar” ou o contrariar jurisprudência um trabalho criativo? Inovar e criar são confundidos com o consenso à norma. Do ponto de vista da linguagem, “firmar” significaria a fixação da interpretação de conceitos jurídicos declarados a partir de enunciados legais, por vezes vazias de conteúdo linguístico. Interpretar signos ou palavras abstratas sem conteúdo expressivo ou uma relação determinada pela ordem das causas, é o mesmo que operar uma analogia, como declara Spinoza (SPINOZA, E, II, prop. 40, esc. II, [1677] 1983, p. 172).

Em matéria jurídica, “firmar” ou “contrariar” jurisprudência frente a casos e possíveis novos casos que se assemelham, tende, em sua raiz, a uma expressão de poder. A tentativa de fixação conceitual, sob a lógica de uma “racionalidade” ou de uma *episteme* jurídica que aspire à universalização da norma como seu objeto – como demonstra o esforço de alguns juristas de matiz *juspositivista*, especialmente Kelsen (1999)⁴ –, manifesta um empenho que

⁴ Hans Kelsen, jurista e filósofo austríaco (nascido em Praga, no então Império Austro-Húngaro, em 1881; falecimento em 1973, na cidade de Berkeley, Califórnia, EUA 1973). É considerado um dos mais importantes e influentes estudiosos do Direito nos países europeus e latino-americanos e considerado o principal representante da chamada Escola Normativista do Direito, de tendência positivista ou jurídico-positivista. De família judaica e docente na Universidade de Viena, com a ascensão do Nazismo foi afastado da cátedra, tendo que fugir rumo Suíça e, em seguida, para os Estados Unidos, vindo a lecionar então na Universidade da Califórnia em Berkeley; após a queda da Alemanha nazista, lecionou na Universidade de Colônia, na Universidade de Genebra e na da Carolina. Com sua obra *A Teoria Pura do Direito*, publicada originalmente em 1939, Kelsen compreende o Direito como a expressão da norma jurídica, pretendendo-lhe como ciência jurídica independente de interferências axiológicas oriundas da Filosofia e da Sociologia. Esse

associa o saber ao poder, mesmo procurando ignorá-lo como seu fundamento. A tentativa de fixação consensual, ou de 'firmar jurisprudência', revela-se uma técnica de aparelhamento jurídico, com vistas a estipular um ordenamento social adequado à norma. Conforme interesses de valores – de diferentes tipos, por exemplo, morais, culturais, econômicos, religiosos etc. – e para dirimir conflitos produzidos pelas diferenças entre eles, a criação de direitos e deveres dos indivíduos, os “sujeitos” de direitos, é declarada no interior do Estado, por meio de seus agentes públicos. Assim, o direito dos indivíduos não passa de representação do poder estatal, firmado por este em um código.

Como a competência de legislar é atribuída ao Poder Legislativo, a quem cabe ditar leis que determinam direitos e deveres, é no interior do poder estatal que o direito é validado. Alicerçada na separação e relação 'harmoniosa' entre poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário), a atribuição do Judiciário está em exercer o controle da interpretação das leis promulgadas em relação à Constituição vigente no interior do Estado, além de julgar o que possa ser conflituoso em matéria jurídica. Como os interesses de valores são inegáveis e a neutralidade em matéria de juízo inexistente, nova representação é firmada por agentes do Judiciário, em normativas e súmulas que estabelecem interpretações de códigos.

Assim, reproduzem-se mecanismos de controle e justificação de um poder sobre as representações interpretativas aos dispositivos legais. A produção do poder deve ser controlada, o poder reproduzido e o direito declarado juridicamente. Nesse ínterim, decisões judiciais, além de formas de controle social produzidas pelo poder estatal, são dispositivos de controle às próprias decisões, uma vez que servem como modelos de interpretação, ou como jurisprudência firmada. “Firmar jurisprudência”, ao que tudo indica, demonstra uma tentativa consensual e de justificação às relações de poder no interior de

objetivo leva em conta a distinção entre o ser e o dever ser, categorias típicas kantianas, através do que o Direito expressa relação com a última em razão da imputação que a norma opera aos indivíduos. Nesse sentido, a norma corresponde ao método e ao objeto da ciência jurídica, sendo possível a separação do conhecimento da norma (correspondendo a Jurisprudência Normativa) ao de qualquer abordagem de valor social, ético e político (o que correspondendo à Jurisprudência Sociológica).

uma instituição, cuja função é zelar pela segurança jurídica de normas representadas por um código abstrato.

Essa concepção de jurisprudência está orientada por um pensamento representativo do direito; ignora as condições políticas, culturais e sociais segundo as quais a busca do direito se dá. Um problema de expressão se abre. Assim tratada, a lei se mostra inerte, às vezes indiferente, aos problemas que as sociedades constituem. Conforme a abrangência de novos casos e problemas que venham a incidir sobre o Estado, e em razão da lentidão para resolvê-los, um efeito cumulativo ocorre. Quando a função legislativa é lenta, ela reincide, em razão inversa, sobre outro Poder. Os problemas, em matéria jurídica, chegam velozmente às portas do Judiciário, o que se converte em filas de processos aguardando decisão judicial, por exemplo. Sentenças judiciais não são, em si mesmas, expressão de direitos. Posturas e práticas se ordenam, mais veloz ou lentamente, mais local ou globalmente, visando a resolução de problemas decorrentes da tentativa de garantir, ou não, direitos aos indivíduos.

Como há diferenças de valores, os problemas sociais persistem e se ampliam, velozmente, em meio às sociedades e como os poderes constituídos se organizam, lentamente, para saná-los em matéria de direitos, a “jurisprudência” não tem um sentido objetivo na linguagem jurídica. No âmbito de uma explicitação conceitual, o fenômeno do direito passa por percepções diferentes, destacando-se uma concepção substancial e uma formal do direito. Substancial, no sentido de que a percepção do direito se concentra na sua razão de ser, nos seus fundamentos e finalidades; privilegia os princípios e não a expressão formal do direito; aborda o fenômeno jurídico, o seu “por que?”, sob a perspectiva de justiça que, como aponta Bergel (2006, p. 25), “deve assegurar ou das realidades sociais a que deve satisfazer ou do progresso social que deva realizar”. Na concepção formal do direito, por sua vez, “a segurança jurídica e as regras de direito positivo dominam o sistema de direito que parece expressar sobretudo a vontade e a ação do poder público, parecendo primordial a sua coerência” (BERGEL, 2006, p. 26).

A *jurisprudência* passa por essas percepções, envolvida sob condições variáveis do jurídico em sistemas diferentes, apesar de a proposta teórica *jurídico-positivista* ser a principal em termos de usos, desde meados do século XX. Seu maior expoente, o jurista Hans Kelsen (1881-1973), no Prefácio a

primeira edição de sua obra *Teoria Pura do Direito*, publicada originalmente em 1939, justifica que em seu empreendimento de desenvolver uma teoria jurídica “pura” de ideologias políticas e de uma concepção de direito natural, visava compor “uma teoria jurídica consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objecto”, nomeadamente, a norma jurídica⁵ (KELSEN, 1999, p. 07).

O elemento normativo é a expressão da percepção formal do direito e seu destaque está aí em razão do ordenamento hierárquico do sistema legal e não

⁵ Do ponto de vista da busca pela validade (através de uma norma jurídica existente), a vigência (dos efeitos produzidos através de determinadas normas jurídicas) e a eficácia da norma jurídica, segundo o objetivo do que a Teoria Pura procura identificar), pode-se constatar na coercitividade uma das principais características do Direito. Através da Teoria Pura do Direito, Kelsen considera a norma jurídica como o principal objeto da Ciência do Direito. Como aponta em seu *O que é Justiça? A Justiça, o Direito e a política no espelho da ciência*, a Teoria Pura se baseia no estudo da norma jurídica: “A Teoria Pura do Direito está apenas tirando um a conclusão óbvia quando formula a regra de Direito (usando o termo em sentido descritivo) como um juízo hipotético em que o delito surge como condição essencial e a sanção como a consequência” (KELSEN, 1998, p. 271). Por isso o estudo da validade de uma norma jurídica, da sua vigência, ou seja, os seus efeitos, bem como a sua eficácia quanto a obediência e observação da norma são relevantes, sendo a coercitividade a condição indispensável em um sistema jurídico, sua eficácia, mais precisamente. O conjunto das normas jurídicas forma o que chama-se de ordenamento jurídico ou a ordem jurídica, que é “um sistema hierárquico de normas legais” (KELSEN, 1998, p. 215), sendo que sua validade se estabelece de um processo de regresso através de normas até a chamada norma fundamental, a qual é concluída como a pressuposição do pensamento jurídico (1998, p. 218), sem a qual acaba-se aceitando pressupostos metafísicos para a fundamentação de um ordenamento jurídico. É pela condição da norma jurídica que Kelsen infere a validade do Direito: “a norma que representa o fundamento de validade de uma outra norma é, em face desta, uma norma superior. Mas a indagação do fundamento de validade de uma norma não pode, tal como a investigação da causa de um determinado efeito, perder-se no interminável. Tem de terminar numa norma que se pressupõe como a última e a mais elevada. Como norma mais elevada, ela tem de ser pressuposta, visto que não pode ser *posta* por uma autoridade, cuja competência teria de se fundar numa norma ainda mais elevada” (KELSEN, 1999, p. 136). Em relação a “norma superior” são decorrentes as consideradas inferiores, dentro de um sistema de normas: “Todas as normas cuja validade pode ser reconduzida a uma e mesma norma fundamental formam um sistema de normas, uma ordem normatividade” (KELSEN, 1999, p. 136). Estabelecer normas válidas compete a uma autoridade e, “tal competência somente se pode apoiar sobre uma norma que confira poder para fixar normas. A esta norma se encontram sujeitos tanto a autoridade dotada de poder legislativo como os indivíduos que devem obediência às normas por ela fixadas” (KELSEN, 1999, p. 136). A estruturação do ordenamento jurídico está disposto de modo que uma cadeia jurídica seja instituída: o contrário do Direito não lesa a norma, pois o indivíduo que se opõe ao Direito também por esse é envolvido. O Direito ameaça com danos possíveis e preestabelecidos na norma jurídica a quem fosse preciso, uma vez que, se não se comporte conforme o que está estabelecido pelo interesse da ordem social, será punido. De tal modo, para Kelsen, no Direito, a norma jurídica está voltada para o comportamento humano desejável, segundo um *dever-ser* desejável, sendo o castigo a técnica utilizada para punir a conduta inversa da desejável. Sob esse aspecto, “a ordem normativa prescreve uma determinada conduta apenas pelo fato de ligar uma sanção à conduta oposta” (KELSEN, 1999, p. 79), sendo o Direito descrito como um “juízo hipotético” que afirma que “se existe uma determinada conduta, deve ser efetivado um determinado ato de coação” (KELSEN, 1999, p. 80). A conduta humana é envolvida pelo Direito, de modo que o elemento condicionante é o ato de coação à conduta “contrária” ao Direito e, para a conduta oposta, a “conforme” o Direito, a conduta que evita a coação (KELSEN, 1999, p. 80).

da razão de ser ou do conteúdo das normas conforme juízos de valor. O trabalho jurídico deve ater-se, então, dos juízos de direito, a aspectos de análise e verificação da validade e hierarquia no escalonamento normativo. Já quanto aos juízos acerca de se as normas jurídicas podem ser consideradas sob condições de justiça e de moralidade, do ponto de vista do Direito não cabem ser associados uma vez que não dispõem de critérios objetivos gerais e normativos. A separação entre juízos de direito e juízos de valor em relação à ação dos indivíduos deve estar dada tanto quanto à imputação, quanto em termos de previsão da sanção, como a de indicar o ilícito ou como orientação apenas. Por isso, em relação à norma de direito, orienta a prescrição de sanção para quem a descumpra; e, com relação a moral, o que corresponde aos indivíduos e suas condutas em particular, a orientação do comportamento sem prever sanção a um ilícito.

O intento de Kelsen expressa o sentimento de quem não ficou indiferente perante as condições sociais e políticas de seu tempo, buscando dar uma resposta científica, do ponto de vista do Direito. Sua teoria, aceita em muitos dos sistemas de direito ao longo do século XX, inclusive o brasileiro é campo fértil para entraves e discordâncias, porém se mostrou aceita mediante a busca da universalização de direitos, após a Segunda Grande Guerra. Dadas as proporções de sua influência e do modo como incentivou a implementação de Constituições democráticas, sua via teórica está aberta a controversos desafios que as atuais democracias tendem a enfrentar. Apesar do predomínio da teoria de Kelsen, há o desenvolvimento de teorias recentes que procuram recolocar a justiça como valor fundamental do direito jurídico. É o caso de acepções dadas à justiça, como as de justiça social e justiça restaurativa, expoentes que se opõem ao positivismo jurídico de Kelsen e sua intenção universalizar conceitos que sejam aceitos sem que dependam das conjunturas em que sejam aplicados.

Como Kelsen não ignorava a possibilidade de “lacunas” no ordenamento jurídico, não sendo possível observar um fato em relação ao conceito abstrato da norma, ainda assim a jurisdição ou “declaração” do direito acontece, determinada pela existência da norma, seja ela a *fundamental*, a *geral* ou a *individual* (KELSEN, 1999, p. 164). O alcance da acepção de norma como apresentada por Kelsen e presente na maioria dos códigos de leis

contemporâneos revela-se um problema para o qual abre-se o alcance da *jurisprudência normativa*, outra noção que precisa ser compreendida.

Dadas essas noções no campo conceitual do Direito, a proposta teórica de Kelsen e os conceitos que dispõem, com acepções diferentes da jurisprudência tradicional, erige um novo expressionismo cujos matizes filosóficos não são ignorados. Inevitavelmente recebe as influências de pensamento de correntes filosóficas predominantes na Europa. Como é o caso do *positivismo* – de onde é reconhecidamente confessa a intenção de dar ao Direito um estatuto positivo, isto é, assumindo determinações metodológicas experimentais e com condição de observação do seu objeto, a norma positiva, apenas -- e do *idealismo transcendental* – com seu intuito de produzir uma doutrina jurídica afastada de princípios metafísicos de doutrinas jurídicas anteriores, declarando, para isso o uso em separado das categorias de “ser” e de “dever ser”, típicas da lógica transcendental kantiana⁶. Kelsen reconhece tais influências para o desenvolvimento de sua doutrina jurídica, das quais provém a acepção de *jurisprudência normativa*. Essa concepção mostra-se fortemente aceita e ensinada no âmbito da Ciência Jurídica, porém afastada de sua carga política, da qual Kelsen pretendia purificá-la.

Herdeiro do *positivismo jurídico*, Kelsen sustenta que somente o “direito positivo” é “direito”. Assim, desenvolve uma concepção orgânica do Direito, podendo ser observado no conjunto social e independente de qualquer

entidade supra-individual, supra-empírica-metafísica - concepção esta por detrás da qual se escondem quase sempre postulados ético-políticos -, mas única e exclusivamente: que o Direito é uma ordem e que, por isso, todos os problemas jurídicos devem ser postos e resolvidos como problemas de ordem. A teoria jurídica torna-se, assim, numa análise estrutural do Direito positivo o mais exata possível, liberta de todo juízo de valor ético-político (KELSEN, 1999, p. 134).

Kelsen analisou diferentes sistemas jurídicos. Em relação a sua teoria “pura” do Direito, estabeleceu uma sistematização dos principais sistemas de jurisprudência. Mostrou que foram falhos quando não se aproximaram de um

⁶ Cf. Kelsen, na obra *Teoria Pura do Direito*, em “Diferenças entre o princípio da causalidade e o princípio da imputação”, 1999, pp. 64-69.

ideal de ciência com resultados em termos de “objetividade e precisão”. A “pureza” almejada em sua teoria está para o que não lhe converge como seu princípio metodológico fundamental, portanto, o direito positivo. Sua meta era elevar a jurisprudência “à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do espírito”, purificada de “raciocínios de política jurídica” (KELSEN, 1999, p. 25-26). Evidenciou, nas análises de jurisprudências de séculos anteriores, implicações de juízo de valor e não as que interessam, as de direito, propriamente.

No seu trabalho metodológico, ancorado em critérios do positivismo científico e do idealismo transcendental, percebe-se a intenção de impedir interferências externas ao núcleo teórico de uma *Jurisprudência* ou de uma “Dogmática jurídica”, contentando-se com um entendimento da percepção formal do direito e de sua validade. Quis separar e depurar o Direito de outras ciências, o concebeu “como uma ordem normativa, como um sistema de normas que regulam a conduta de homens”, precisando-lhe saber o que fundamenta “a unidade de uma pluralidade de normas”, bem como o que é que “constitui o seu fundamento de validade?” (KELSEN, 1999, p. 135).

A resposta dada evidencia seu recurso a acepções filosóficas kantianas, conforme se observa o uso das concepções relativas ao “ser” e ao “dever ser”. O Direito é compreendido separado do que pertenceria a ordem do “ser” – ou seja, do que é pertinente à observação no âmbito das ciências naturais –, mantendo na ordem do “dever ser”. Assim, dizer que uma norma que se refere a conduta humana “vale” ou que é “vigente” quer significar que é vinculativa, ou seja, à qual a ação dos indivíduos deve-se ser conduzida devido ao modo prescritivo da norma. Para Kelsen, o Direito é a ciência da norma e não o da sua causa e é a norma que expressa o dever ser; os indivíduos, considerados sujeitos de direitos, só o são em decorrência do conjunto normativo cuja validade está no dever da ação, conforme a imputação da regra. Por isso, quanto ao sentido da questão relativa ao fundamento da validade de uma norma, conclui que o fundamento das razões para que um indivíduo se oriente pelo dever não está na “verificação de um fato da ordem do ser”, do mesmo modo que “do fato de algo ser não seguir-se que algo deve ser; assim como do fato de algo dever ser se não pode seguir que algo é” (KELSEN, 1999, p. 135).

Seguindo esse raciocínio, o fundamento de validade de uma norma somente pode ser amparado pela validade de outra norma. Kelsen demanda um pensamento representacional lançando a fundamentação da norma em escalas, sendo que o que representa o fundamento de validade da norma positiva é designada como *norma superior*. Desse modo, o direito é deduzido a partir de um encadeamento normativo hierarquizado, em que cada norma jurídica tem sua força própria, desde que em conformidade com uma norma anterior; não sendo possível admitir um encadeamento infinito, o que nem pode ser observado factualmente, considera existente o que chama de *norma fundamental*.

Um encadeamento lógico dedutivo é o recurso para sustentar sua afirmação, sendo possível, então, *pressupor* a existência dessa *norma fundamental* a partir das conclusões particulares, independentemente da determinada autoridade, seja ela humana ou supra-humana, como descreve Kelsen (1999, p. 136):

[...] assim acontece quando se fundamenta a validade dos Dez Mandamentos com o fato de Deus, Jeová, os ter dado no Monte Sinai; ou quando se diz que devemos amar os nossos inimigos porque Jesus, o Filho de Deus, o ordenou no Sermão da Montanha. Em ambos os casos, porém, o fundamento de validade, não expresso mas pressuposto, não é o fato de Deus ou o Filho de Deus ter posto uma determinada norma num certo tempo e lugar, mas uma norma: a norma segundo a qual devemos obedecer às ordens ou mandamentos de Deus, ou aquela outra segundo a qual devemos obedecer aos mandamentos de Seu Filho. Em todo caso, no silogismo cuja premissa maior é a proposição de dever-ser que enuncia a norma superior: devemos obedecer aos mandamentos de Deus (ou aos mandamentos de Seu Filho), e cuja conclusão é a proposição de dever-ser que enuncia a norma inferior: devemos obedecer aos Dez Mandamentos (ou ao mandamento que nos ordena que amemos os inimigos), a proposição que verifica (afirma) um fato da ordem do ser: Deus estabeleceu os Dez Mandamentos (ou o Filho de Deus ordenou que amássemos os inimigos), constitui, como premissa menor, um elo essencial.

O recurso à lógica formal aristotélica e à composição do silogismo, em que a proposição maior tem em si um *dever ser*, serve de argumento para demonstrar a porque a norma vale como fundamento para a ação. Nesse recurso, a teoria de Kelsen esbarra na pressuposição de um fundamento de validade da norma a partir do encadeamento de premissas como pressupostos para a conclusão. Se a premissa maior e a menor são pressupostas para a

conclusão, apenas a maior é a condição de fundamento para a conclusão, sendo que em ambas ocorre uma proposição de *dever-ser*. Assim, o *dever-ser* afirmado na premissa maior é o fundamento de validade da norma afirmada na conclusão.

Por meio desse raciocínio é possível pressupor uma *norma fundamental* como válida, independentemente de uma autoridade considerada competente para legislar. Não é o fato de que exista alguém que ordene que, automaticamente, torne tal comando válido. Não é a competência da autoridade que, em razão do que comande, que torne vinculante a norma em relação aos destinatários, sua competência existe em razão da norma. A autoridade competente é quem pode estabelecer normas válidas e “tal competência somente se pode apoiar sobre uma norma que confira poder para fixar normas”, é sob essa norma que “se encontram sujeitos tanto a autoridade dotada de poder legislativo como os indivíduos que devem obediência às normas por ela fixadas” (KELSEN, 1999, p. 136).

Sob essa representação de pensamento lógico-formal, Kelsen pretende representar “o fundamento de validade de uma norma” através de outra, a considerada superior. A pressuposição de uma norma superior acarreta o risco de um recurso infinito de normas. Admitindo essa possibilidade, mas querendo evitá-la, Kelsen justifica a necessidade de pressupor uma norma como “a última e a mais elevada”, tendo que “ser pressuposta, visto que não pode ser posta por uma autoridade, cuja competência teria de se fundar numa norma ainda mais elevada”, cuja validade não pode derivar de uma norma mais elevada, “o fundamento da sua validade já não pode ser posto em questão. Uma tal norma, pressuposta como a mais elevada, será aqui designada como *norma fundamental (Grundnorm)*” (KELSEN, 1999, 136).

Mediante o recurso à pressuposição de uma *norma fundamental*, Kelsen admite o fundamento de validade da existência das normas que formam a unidade de um sistema, portanto, uma ordem normativa. A partir desse pressuposto e da existência que se firma na unidade de um sistema normativo, Kelsen opera a distinção de dois tipos de sistemas de normas, o *estático* e o *dinâmico* (1999, p. 136). É com base nas diferenças entre esses sistemas que, em sua teoria, constituirá um escalonamento das normas e seu conteúdo em uma hierarquia normativa. Uma norma em particular tende a norma fundamental como um particular tende ao geral, segundo o raciocínio dedutivo. Nesse sentido

o sistema de normas é estático sendo que as normas particulares tendem ao seu fundamento de validade, o qual é invariável conforme uma proposição geral que determina a conduta como um *dever-ser*. Por isso, uma norma é considerada válida quanto ao seu conteúdo, sendo sua validade reconduzida à norma fundamental, de onde é subsumida através da operação lógica pela qual é deduzida. No sistema estático, segundo Kelsen reforça, as normas têm sua origem no conteúdo da norma pressuposta, dela deduzidas.

Como todas as normas de um ordenamento no sistema estático já estão contidas no conteúdo da norma pressuposta, são oriundas desta pela via de uma operação lógica, por meio de uma conclusão do geral para o particular. A norma pressuposta como fundamental fornece não só o fundamento de validade, mas também o conteúdo de validade das normas dela deduzidas. E isto deve ser considerado evidente por si mesmo. Apesar de todo o esforço lógico de Kelsen, um sistema de normas cujo fundamento e conteúdo de validade deduzidos como evidentes não pode ser senão um sistema cujas normas são de cunho moral e firmadas em seu fundamento por um ato de vontade. Firmadas como evidentes em seu fundamento, porque se “crê que ela é posta pela vontade de Deus ou de uma outra vontade supra-humana, ou porque foi produzida através do costume e, por essa razão, é considerada como de *per si* evidente (natural)” (KELSEN, 1999, p. 137). Daí ser possível deduzir de seu conteúdo normas de conduta.

Já o sistema de tipo dinâmico “é caracterizado pelo fato de que a norma fundamental pressuposta não ter por conteúdo senão a instituição de um fato produtor de normas” (KELSEN, 1999, p. 137). É o caso de atribuição de poder a uma autoridade legisladora para determinar como devem ser criadas as normas gerais e individuais do ordenamento que se funda sob uma norma fundamental, como ocorre no sistema de normas postas que se apresenta como do tipo jurídicas. Essas normas “são produzidas a partir de um ato próprio de criação”, portanto de forma positivada; sua validade não ocorre por conta de seu conteúdo ou porque ele possa ser deduzido um raciocínio lógico tendo por base uma norma fundamental pressuposta, mas porque “é criada por uma forma determinada - em última análise, por uma forma fixada por uma norma fundamental pressuposta” (KELSEN, 1999, p. 138).

Segundo aponta o jurista, as normas jurídicas são criadas em conformidade com uma norma fundamental e todo e qualquer conteúdo que

abranja a ação humana ou pela qual a ação possa ser avaliada, passa pelo crivo jurídico. Independentemente de qual for o conteúdo em determinada situação singular que possa apontar inexistência no conteúdo de uma norma, essa também passa pelo crivo da norma fundamental.

Nesse sentido, a norma fundamental não é do tipo material. Seu conteúdo é considerado evidente, pressuposto como o mais elevado. Por ser fundamental, dela se pode deduzir normas de conduta. É ela que designa o ponto inicial ou o fato pelo qual a norma jurídica teve seu momento de constituição. Assim o próprio direito tem como ponto de partida, a transcendência da norma fundamental para a criação da norma jurídica. Em si, a norma fundamental não é uma norma posta, seja pelo costume ou por um órgão jurídico, nem por isso positivada, mas pressuposta, ou seja, ao passo que o que institui a norma “é considerada como a mais elevada autoridade e por isso não pode ser havida como recebendo o poder constituinte através de uma outra norma, posta por uma autoridade superior” (KELSEN, 1999, p. 138).

A título de exemplificação: o que se passa quando uma autoridade constituinte, como no caso de uma Assembleia Constituinte, decide não modificar a Constituição vigente, mas, de modo revolucionário, substituí-la? O que orienta, nesse caso, é um ato de vontade que não recebe sua autoridade em razão de uma norma ou de uma autoridade superior a essa em sentido jurídico-positivo⁷. Quanto a sua validade e eficácia, está em consonância com as normas gerais presentes na Constituição promulgada, a qual é sua fonte e nenhuma outra, externa à ela. Assim, no pressuposto da norma fundamental,

⁷ O exemplo citado por Kelsen, é: “Se por Constituição de uma comunidade se entende a norma ou as normas que determinam como, isto é, por quais órgãos e através de que processos – através de uma criação consciente do Direito, especialmente o processo legislativo, ou através do costume – devem ser produzidas as normas gerais da ordem jurídica que constitui a comunidade, a norma fundamental é aquela norma que é pressuposta quando o costume, através do qual a Constituição surgiu, ou quando o ato constituinte (produtor da Constituição) posto conscientemente por determinados indivíduos são objetivamente interpretados como fatos produtores de normas; quando – no último caso – o indivíduo ou a assembleia de indivíduos que instituíram a Constituição sobre a qual a ordem jurídica assenta são considerados como autoridade legislativa. Neste sentido, a norma fundamental é a instauração do fato fundamental da criação jurídica e pode, nestes termos, ser designada como constituição no sentido lógico-jurídico, para a distinguir da Constituição em sentido jurídico-positivo. Ela é o ponto de partida de um processo: do processo da criação do Direito positivo. Ela própria não é uma norma posta, posta pelo costume ou pelo ato de um órgão jurídico, não é uma norma positiva, mas uma norma pressuposta, na medida em que a instância constituinte é considerada como a mais elevada autoridade e por isso não pode ser havida como recebendo o poder constituinte através de uma outra norma, posta por uma autoridade superior” (KELSEN, 1999, p. 139).

como advoga Kelsen, encontrando-se a par da norma positivada, não seria ela expressão política como fonte do direito a ser então positivado? Embora Kelsen anseie por manter a separação entre Política e Direito, no momento que reconhece o “fato fundamental da criação jurídica” como a norma fundamental pressuposta, designando-lhe um sentido lógico-jurídico em relação ao jurídico-positivo (a Constituição como norma geral), ele não pode ignorar que o fundamento de validade do conjunto normativo está em quem lhe instituiu como ato de vontade, justamente os componentes da Assembleia Constituinte. Portanto, seu fundamento é político.

As palavras de Kelsen, tal como expressas em sentido jurídico, parecem atenuar, ou camuflar, uma origem suposta, e exclusivamente, como lógico-jurídica, a qual é uma forma de expressionismo no Direito. Expressionismo lógico-jurídico-positivista, por assim dizer. Pode ser assim considerada porque a noção de *norma fundamental* atende uma função lógico-jurídica, ou seja, fundamenta a validade de uma ordem jurídica positiva, de uma norma posta como vontade humana e eficazmente coercitiva da ação individualmente possível. O silogismo é a expressão lógica de sentido da fundamentação da validade da norma positiva; prescreve como deve se pautar a ação de partícula para o geral que a norma exprime. Assim Kelsen expressa a relação entre silogismo e norma: “a premissa maior é uma norma considerada como objetivamente válida”, é por sua força que se deve “obedecer aos comandos de uma determinada pessoa, quer dizer: nos devemos conduzir de harmonia com o sentido subjetivo destes atos de comando”; já “a premissa menor é a afirmação do fato de que essa pessoa ordenou que nos devemos conduzir de determinada maneira”; e, por sua vez, pela conclusão, “a afirmação da validade da norma: que nos devemos conduzir de determinada maneira” (1999, p. 142).

É com base nesse expressionismo de ordem positivista que a criação do direito é afirmada, tendo em vista a construção escalonada da ordem jurídica, pela qual se evidencia o papel da jurisprudência no direito positivista, conforme acena Kelsen. Na estrutura da ordem jurídica, calcada em uma imagem piramidal, uma norma está fundamentada na outra, considerada hierarquicamente superior, disposta do seguinte modo: a Constituição, Legislação e costume, Lei e decreto, Sentenças e atos de execução (Cf. 1999, p. 156-165). Como tal, de acordo com a Teoria Pura do Direito, a *norma*

fundamental é o que constitui a legitimidade do ordenamento jurídico, dela proveniente o direito positivo em sua forma escalonada. É com base nessa disposição que a jurisprudência se revela uma pragmática do ordenamento jurídico do ponto de vista de considerações centradas no sistema dinâmico do direito. Como então a jurisprudência passa pelo crivo desse ordenamento jurídico, conforme o positivismo-jurídico o entende?

Kelsen, com a pretensão de elevar a jurisprudência a um patamar científico, promove um corte, divide-a entre o que era seu objetivo com a teoria pura do Direito e a validade da norma positivada (*jurisprudência normativa*) – o que foge a esse estudo – ou seja, do caráter axiológico quanto à justiça (*jurisprudência sociológica*). Expressão disso são as inúmeras menções em sua obra ao que chama de “jurisprudência tradicional”⁸, compostas por teorias imbuídas de juízos axiológicos, propensas a avaliações sobre a justiça, a moral, o fundamento do direito, à luz de um direito natural. Da *jurisprudência normativa* da teoria pura do Direito, de Kelsen, importa a norma e sua validade formal, sua juridicidade na estrutura normativa como uma referência fáctica, sem implicações de valor como a de justiça que um direito natural pudesse implicar. A *jurisprudência normativa* é uma resposta “à ideia de direito natural como ordenação ‘natural’” cujas “normas são tão evidentes como as da lógica, porque provenientes imediatamente da natureza, de Deus ou da razão” (KELSEN, 1946, p. 20).

Se evidentes, ou ao menos consideradas assim a partir do movimento *jusnaturalista*, as normas jurídicas seriam oriundas de um processo dedutivo que tem como ponto de partida a ordenação natural. O direito natural, visto como norma fundada na vontade de Deus e participada aos humanos através do intelecto – como se vê consagrado no *Decretum gratiani*, parte integrante do *Corpus juris cannonici* –, era considerado superior ao direito positivo (BOBBIO, 1995, p. 25). Nesse sentido, a separação estabelecida por Kelsen entre Justiça e Direito, sob a influência do *jusnaturalismo*, estabelece que o critério de justiça e de validade do direito está baseado, antes de tudo, no direito positivo.

⁸ Referindo-se muitas vezes a essa concepção, como observa-se no capítulo V de *Teoria Pura do Direito*.

A teoria do direito, conforme implicação do *positivismo-jurídico* que Kelsen avulta com sua “pureza”, pretende fixar a norma com um caráter independente aos efeitos da própria variação da jurisprudência, como ele próprio a considerava “aberta ou velada” – referindo-se a ela como “jurisprudência tradicional”. Embora tenha almejado estabelecer uma ciência jurídica intocada pelas convulsões sociais e políticas, não escapou de um processo de representação da norma como fundamento do direito fixado pelo Estado e suas instâncias jurídicas. Diante das constantes críticas que a teoria recebeu, Kelsen justificou sua “pureza” na medida em que os ataques de ordem política e social se intensificaram, cujas consequências levaram a um abalo extremo dos Estados modernos com as duas grandes guerras. Uma teoria do direito pura reclama das consequências que uma ciência política do Direito pode expressar. A busca pela objetividade científica nos estudos dos dados observáveis (em busca de uma unidade metodológica fundamental), levou Kelsen a separar a Ciência Jurídica da Política. Como consequência de tal separação, a *jurisprudência* ficou resumida a um tecnicismo jurídico, observando apenas o conteúdo formal do direito, a norma. O que restringe, sobremaneira, a tarefa dos juízes.

Na base no positivismo jurídico, o “Direito” é visto como um fenômeno regido por leis invariáveis, conforme se estabelece um ordenamento jurídico. No estudo desse fenômeno, próprio da Ciência Jurídica, é preciso compreender o que se mostra incólume apesar das mudanças sociais, da variedade e diferenças dos valores em uma sociedade e da ação humana. Ou seja, importa o que assume um caráter positivo e com uma objetividade própria, como ocorre no estudo das leis da natureza, e não o que carece de sentido. Assim, tratar do poder em sentido político exige, na sua especificação teórico-prática, que o objeto observado e as conclusões positivistas e generalistas, oriundas da observação, estejam esvaziadas de qualquer interrogação sobre o sentido ou “verdade” acerca do objeto. Nesse caso, se é pelo poder público e por sua autoridade que as leis são criadas, seu fundamento reside no poder que lhe foi atribuído pela norma jurídica fundamental. É pelo caráter impositivo da norma, sustentado pelo positivismo-jurídico, e pela produção jurídica desse poder de dar direitos que o Estado exige obediência formal. Consequentemente, o caráter impositivo da norma elaborada pelo poder público, devido a sua autoridade jurídica, não tem implicada interiormente qualquer interrogação de valor ético e

político. Do ponto de vista do Direito, conforme a acepção do positivismo jurídico, o estudo desses valores fica a cargo da Sociologia jurídica, para quem Kelsen insinuou a possibilidade de uma “Jurisprudência Sociológica” (KELSEN, 1946, pp. 215-220).

Nessa perspectiva, qual a função e legitimidade da jurisprudência? Ela é considerada “fonte do Direito”, da alçada de juízes que, munidos de um poder paralegislativo, podem suprir falhas ou brechas no trabalho legislativo. A depender dos diferentes sistemas de direito se vê a maior ou menor aplicabilidade da jurisprudência como técnica jurídica, segundo a qual regras de direito são estabelecidas. Exemplo disso está na maior aplicabilidade e autonomia da jurisprudência nos países anglo-saxões, onde ela assume um caráter de “ciência do direito”. A jurisprudência é considerada como uma dentre outras fontes formais de direitos, as demais são o *costume*, a *lei*, e a *doutrina*. Como fontes, “correspondem a modos de formação direto ou indireto de direitos” (BERGEL, 2006, p. 57). São qualificadas como fontes formais do direito porque, segundo aponta Bergel, por meio dessas fontes “regras de aplicação geral são criadas” (2006, p.55).

Segundo o autor, pela lei ocorre a criação imediata de regras de direitos em sua generalidade abstrata. A lei é de caráter geral porque se dirige indistintamente a quem alcance, sob as condições que ela prescreve. Dessa forma, o princípio da generalidade da lei permite “distinguir a ordem individual e a regra geral”; já para o costume e para a jurisprudência, porque da “gestação progressiva pela repetição de comportamentos análogos ou de decisões semelhantes” (BERGEL, 2006, p.55).

Apesar de as fontes serem heterogêneas, elas têm relações de complementaridade, pois, apesar das diferenças entre as sociedades, se pode admitir que o direito é uma expressão da vontade coletiva em uma sociedade. As regras de direitos manifestas em meio a um *socius*, são “procedimentos técnicos de produção do direito” (BERGEL, 2006, p. 56). Esse entendimento ancora-se no positivismo-jurídico de Kelsen. Porém para ele, a concepção de “fonte de direitos” deve ser evitada, devido a seu sentido figurativo, podendo ser empregada para representar o que influencia um entendimento não jurídico da formação do Direito, portanto, moral e político. A fim de designar o Direito como a composição das normas jurídicas gerais e as individuais, pelas quais o direito

é produzido, deve-se evitar a expressão, segundo Kelsen. Caso contrário, a própria “pureza” e “positividade” ficam abaladas.

Legislação e costume são vistas como as fontes tradicionais do direito. No entanto, a depender do escalonamento das normas jurídicas, tal como elaborado por Kelsen, se produziria uma confusão no entendimento do que é fonte propriamente. É o caso do Direito Internacional, por exemplo: a ele não se pode apresentar a legislação geral do Estado, a Constituição, como sua fonte. Em resposta ao entendimento jurisprudencial tradicional, Kelsen afirma que “fonte do Direito compreende-se também o fundamento de validade de uma ordem jurídica, bem como a norma fundamental”, mas, especialmente, o “fundamento de validade jurídico-positivo de uma norma jurídica”, ou seja, “a norma jurídica positiva do escalão superior que regula a sua produção” vinculante (1999, p. 163).

Assim entendida, a Constituição é a fonte de normas gerais produzidas pela ação legislativa ou do costume; a Constituição, que é a norma geral no interior do Estado, é a fonte das “partes litigantes por ela estatuídas” a fim de tomar a “decisão judicial”, representada como norma individual (com a função de aplicação da norma geral, torna-se fonte de uma norma individual ao caso em que se deve inferir a sentença judicial, de acordo com o Direito); a sentença judicial, é fonte de atribuições e competências ao órgão que tem de executar a decisão judicial.

Disso depreende-se um elemento da Teoria Pura do Direito que se mostra importante considerar acerca da jurisprudência, com a qual a afirmação de Deleuze parece contrastar: à da criação do direito, considerada quanto à jurisprudência não como função declaratória da norma, mas como processo de criação jurídica do Direito, através da decisão judicial como uma atividade representativa da norma. As considerações que Kelsen tece sobre a jurisprudência – conforme passam pela análise do que considera como “caráter constitutivo de decisão judicial”, a “relação entre a decisão judicial e a norma jurídica geral a aplicar”, as chamadas “lacunas do Direito” e o que considera como “criação de normas jurídicas gerais pelos tribunais: o juiz como legislador; flexibilidade do Direito e segurança jurídica” (1999, p. 165-178) – reforçam o que sua Teoria Pura do Direito pretende: dar um caráter normativo para a

jurisprudência, torná-la uma expressão representativa de normas generalistas e abstratas.

O que o jurista considera sobre a jurisprudência passa pelo crivo interno do ordenamento jurídico. Por isso ela parte de quem, pela força da norma geral, foi incumbido de estatuir uma norma individual. Portanto, passa pelo ponto de vista de considerações centradas na dinâmica do Direito positivo, da sua criação e aplicação. Segundo aponta Kelsen, a jurisprudência tradicional vê a aplicação de direitos a partir de “decisões dos tribunais civis e penais”, ou seja, demandando uma função apenas declaratória; pelas decisões dos tribunais, quando decidem um litígio jurídico ou impõem uma pena a um criminoso, ocorre a aplicação da regra de Direito criada por via legislativa ou do costume. No entanto, segundo seu entendimento – conforme revela o que explicitou na *Teoria Pura do Direito* –, a aplicação do Direito

existe tanto na produção de normas jurídicas gerais por via legislativa e consuetudinária, como nas resoluções das autoridades administrativas e ainda [...] nos atos jurídico-negociais; e os tribunais aplicam as normas jurídicas gerais ao estabelecerem normas individuais, determinadas, quanto ao seu conteúdo, pelas normas jurídicas gerais, e nas quais é estatuída uma sanção concreta: uma execução civil ou uma pena (KELSEN, 1999, p. 165).

Segundo essa dinâmica, desde a criação da norma geral até o estabelecimento da norma individual pelo tribunal, ocorre a aplicação do Direito. O estabelecimento da norma individual, feita pelo órgão incumbido pela atividade judicante, “representa um estágio intermediário do processo” do Direito, cuja dinâmica é de “individualização ou concretização” crescente do Direito. O processo dinâmico do ordenamento jurídico começa pela elaboração da Constituição seguindo através da legislação e do costume para a decisão judicial, até a execução da sanção. Por esse processo, como aponta Kelsen, o Direito é recriado a cada momento, partindo da sua condição geral e abstrata (a norma que a Constituição prevê) para a sua individualização, ou seja, a sua concretude. Assim, uma questão de fato e uma de direito se exprimem, cabendo ao tribunal verificá-las a fim de “individualizar a norma geral por ele aplicada” (1999, p. 165-166). Como tal, em sua função, o tribunal tende a verificar se ao caso que se lhe apresenta *in concreto* existe correspondência com os pressupostos com o que

in abstracto uma norma geral indica como um ilícito. A norma geral determina ao caso concreto licitude ou ilicitude, esta é a verificação ou averiguação implicada ao fato sob a determinação da norma geral, ligando a sanção ao fato em questão. Nesse ínterim, pela relação entre o fato e a atribuição da norma abstrata a aplicar, a decisão judicial não se revela simplesmente declaratória.

Pelo exposto, Kelsen advoga em prol do caráter constitutivo, e não apenas do caráter declaratório, de direitos, próprio da decisão judicial. Pela decisão judicial, o tribunal não tem a função apenas de descobrir e declarar um direito previamente acabado (criado e firmado na Constituição, na legislação e costume) e, conseqüentemente, associado à pressuposição da sanção a instaurar determinado caso em que um delito foi cometido. Por caráter constitutivo de direitos, entende-se a aplicação de “normas gerais vigentes de uma ordem jurídica a um caso concreto” sendo preciso decidir pela “constitucionalidade da norma que vai aplicar”, quer dizer: “se ela foi produzida segundo o processo prescrito pela Constituição ou por via de costume que a mesma Constituição delegue”. Por isso, para Kelsen, através da verificação efetuada na decisão judicial – a de qual norma geral deveria ser aplicada a determinado caso apresentado ao tribunal é a vigente, ou seja, a criada constitucionalmente –, se determinaria a norma aplicável ao caso concreto e, com isso, se cria ao caso “uma situação jurídica que antes da decisão não existia” (KELSEN, 1999, p. 170).

Por esse processo de verificação, como alude Kelsen, ocorre a constituição de direitos que a norma geral não expressa em sua forma abstrata. Além disso, considera que um tribunal de última instância caracteriza competência para criar, por meio de suas decisões, não só normas individuais, mas também gerais. Isso se dá quando a decisão judicial cria o que se chama de precedente, ou seja, “quando a decisão judicial do caso concreto é vinculante para a decisão de casos idênticos” (1999, p. 171).

Pelo precedente, a função criadora de Direito dos tribunais é particularmente explicitada: tem competência para produzir também normas gerais por meio de sentença judicial. Mas por quais razões uma sentença assume tal caráter? Por dois motivos, especialmente: primeiro, porque a norma individual estabelecida pela sentença não é predeterminada, quanto ao seu conteúdo, por uma norma geral já criada e, com isso, cria Direito material novo;

segundo, quanto às possibilidades de a interpretação não ser unívoca e, pelo contido na decisão judicial, a interpretação acaba assumindo caráter de norma geral. Desse modo, ao criar o precedente, o tribunal assume função legislativa. Uma decisão judicial sobre um caso concreto cria precedente quando essa decisão é vinculante para a decisão de casos idênticos, passando de norma individual para representação generalizada, ou seja, torna-se formulação de uma norma geral. E, “com base na norma geral que é criada pela decisão com caráter de precedente se pode decidir se dois casos são iguais”, sendo sua formulação em forma de norma o pressuposto para que “a decisão do caso precedente possa ser vinculante para de casos” futuros, considerados como “iguais” (KELSEN, 1999, p. 177).

Vincular a decisão dos casos concretos a normas gerais previamente criadas por um órgão legislativo também se estende aos órgãos administrativos do sistema de Estado-de-Direito. Há aí um fator relevante no interior da administração desses estados, o chamado princípio de segurança jurídica. O qual consiste no fato de que quem fica submetido aos tribunais pode se orientar, em matéria de conduta, pelas previsíveis decisões dos tribunais, podendo, assim, prever decisões dos casos concretos dos quais participam. Em oposição a esse princípio, o da “livre descoberta do Direito” é o sistema em que não há um órgão legislativo central e em que os tribunais e os órgãos administrativos têm a sua função própria do dever de decidir, conforme sua apreciação, os casos concretos, ignorando determinada segurança em matéria jurídica.

Além disso, segundo Kelsen, situam-se jurisprudências em que, mesmo sendo instituído um órgão legislativo central, os tribunais recebem o poder “não só de fixar normas jurídicas individuais nos quadros das normas gerais criadas pelo órgão legislativo, mas também de fixar normas individuais fora destes quadros”; e “aquele sistema em que os tribunais têm poder de criar normas jurídicas gerais sob a forma de decisões com força de precedentes” (1999, p. 177). Dentre esses sistemas, seus princípios representam graus diferentes de centralização e de descentralização da função produtora do Direito entre um órgão legislador central e um tribunal e suas sentenças judiciais.

Outro sistema existente ainda deve ser considerado: o do *Direito consuetudinário*. Nesse, as normas jurídicas gerais não são criadas por um órgão legislativo central, mas pelo costume e então aplicadas pelos tribunais. Na

jurisprudência de domínio desse sistema, sobretudo na chamada *common law* anglo-americana, o Direito é criado pelos tribunais tendo por base o que o costume deixa como normas gerais a aplicar pelos tribunais, cujas sentenças têm força de precedentes. Segundo aponta Kelsen, sobre o terreno desse sistema surge a teoria de que “todo Direito é Direito jurisprudencial”, ou seja, criado pelos tribunais, e que antes de aplicadas por um tribunal como decisão judicial, uma norma não é jurídica. Essa teoria, segundo aponta o jurista, é possível desde que se considere que as normas aplicadas pelos tribunais não sejam consideradas como Direito propriamente, mas como “fonte” de Direito, implicando os fatores que permitem a decisão judicial, tais como juízos de valor ético-políticos, pareceres técnicos, entre outros.

Entre dois grandes sistemas de jurisprudências⁹ visões diferentes são observadas para sustentar a criação de Direitos: na da *Common Law* anglo-americana, os tribunais e a criação do Direito individual¹⁰; na da *Civil Law* ou do Direito legislado da Europa continental, a concepção de que os tribunais não criam Direito, mas apenas o aplicam, com base em normas jurídicas gerais¹¹.

⁹ Decorrem tradicionalmente duas tradições antagônicas de sistemas jurídicos e como concebem o papel da jurisprudência (conforme alguma dentre as fontes ser preferencial para a constituição de regras de direitos, no caso quanto à jurisprudência ou não): o sistema anglo-saxão (*Common Law*), em que a jurisprudência é entendida como a fonte exclusiva e principal dos direitos; e o romano-germânico (*Civil Law*), cuja preferência está na doutrina e na lei.

¹⁰ No sistema jurídico anglo-saxão (*Common Law*), a força vinculante dos precedentes judiciais é prestigiada, sobretudo a partir dos séculos XVII e XVIII e a se efetivar no século XIX, constituindo todo um repertório de decisões anteriores entre os tribunais e conforme a utilidade para o caso a ser julgado. Em linhas gerais, as principais características para se falar de jurisprudência conforme esse sistema jurídico, segundo Ferraz Junior (2003, p. 238-239), são: primeiro, “os tribunais inferiores estão obrigados a respeitar as decisões dos superiores, os quais se obrigam por suas próprias decisões”; segundo, “toda decisão relevante de qualquer tribunal é um argumento forte para que seja levada em consideração pelos juízes”; terceiro, “o que vincula no precedente é sua *ratio decidendi*, isto é, o princípio geral de direito que temos de colocar como premissa para fundar a decisão, podendo o juiz que a invoca interpretá-la conforme sua própria razão”; quarto, “um precedente (sua *ratio decidendi*) nunca perde sua vigência, ainda que os anos o tenham tornado inaplicável às circunstâncias modernas: ele permanece válido, e pode ser invocado desde que se demonstre sua utilidade para o caso”. Sobre a função do juiz no sistema *Common Law*, uma curiosidade diferente do costume brasileiro que se mostra muito mais próximo do sistema *Civil Law*: não é considerado um simples funcionário da administração estatal, mas sendo escolhido dentre os melhores advogados do país, visto assim com uma designação especial e prestigiosa. Esse costume é derivado dentre fatores históricos, cujas origens já remontam à Idade Média, período em que o juiz era considerado uma figura social e politicamente reconhecida (cf. FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 239).

¹¹ Jean-Louis Bergel (2006) a considera fonte exclusiva e principal, sendo observada na França “no tempo em que os parlamentos pronunciavam arestos de regulamentação, um germe importante do direito do Antigo Regime” (p. 81). E, anteriormente, quando “Os magistrados romanos, ao serem investidos em seus cargos, publicavam as regras e preceitos que se propunham a observar, na administração dos negócios de sua competência. Esses atos se denominavam *edicta* ou *lex annua*, pois tal era o prazo e sua duração, ou ainda, *lex perpetua* por

Kelsen (1999, p. 178-179) as vê como tradicionais e, do ponto de vista jurídico-positivo, conforme sua *Teoria Pura do Direito*, que sustenta uma jurisprudência de cunho normativo, apresenta uma visão diferente: as decisões judiciais configuram a continuidade de um processo de criação de direitos, ou seja, os tribunais criam Direito individual, reconhecidos em uma ordem jurídica que institui um órgão legislativo, ou reconhecendo o costume como fato produtor do Direito, fazendo aplicar o Direito geral, criado anteriormente pela lei ou pelo costume.

A recepção contemporânea da perspectiva deleuziana de jurisprudência no campo do Direito tem se mostrado profícua, com destaque internacional para as análises interpretativas de Edward Mussawir, em *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law* (2011) e de Alexandre Lefebvre em *The image of law: Deleuze, Bergson, Spinoza* (2009). Como essas interpretações se desenvolvem para uma concepção de jurisprudência, analisaremos se esses se aproximam do sentido que Deleuze refere quando trata da jurisprudência em *Conversações*, sendo: quanto à Filosofia, a jurisprudência em relação aos códigos ou as declarações ([1991] 1992a) e, quanto à Política, a partir da relação conflituosa entre movimento-instituições ([1991] 1992b).

não poderem ser alterados durante este prazo. Assim se publicavam e distinguiam os éditos dos pretores urbanos, dos pretores peregrinos (que julgavam os litígios entre estrangeiros ou entre os estrangeiros e cidadãos romanos) e dos pretores *curves* (com jurisdição nas feiras e mercados). Essas regras, na realidade, se perpetuaram, não só porque os novos pretores, geralmente, confiavam os éditos de seus antecessores, no que contivessem de substancial, senão, ainda, porque os éditos foram compilados por Juliano, no ano de 130 d. C., assim adquirindo estabilidade. Certos autores, contudo, contestam que a compilação de Juliano tenha sido publicada como lei para substituir definitivamente os éditos, por estar provado que, mesmo depois de Juliano, os pretores continuavam a publicá-los” (RÁO, 1999, p. 267-268). Para Ferraz Júnior, no costume jurisprudencial romano-germânico (*Civil Law*), a necessidade não se “relaciona diretamente aos endereçados das normas, mas aos juízes que emanam as decisões” (2003, p. 239). Essas decisões procedem pela uniformização da jurisprudência decorrida da força da lei e, no Brasil, das Súmulas dos Tribunais Superiores – prática que “os juristas brasileiros, por sua vez, acataram das teses do velho Direito Europeu Continental e até hoje tentam aplicá-las”. Sobre as Súmulas dos Tribunais Superiores, assim expressa: “As Súmulas do Supremo Tribunal Federal, que também não vinculam os tribunais inferiores e representam assentos de jurisprudência que têm também força de fato na interpretação do direito, foram criação regimental com o objetivo prático de dispensar, nos arrazoados, a referência a outros julgados no mesmo sentido, permitindo ao ministro relator do processo arquivar ou negar seguimento a pedido ou recurso quando contrariem a orientação predominante no tribunal. Em ambos os casos, porém, não chegamos a ter precedentes no sentido do sistema anglo-saxônico” (FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 239). Como acentua Ferraz Júnior, a jurisprudência no sistema romano-germânico (*Civil Law*), pode ser considerada como fonte interpretativa da lei, mas não chega a ser fonte do direito.

1.2 Edward Mussawir – a jurisprudência como índice da expressão e/ou da representação¹²

Edward Mussawir¹³, em sua obra *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law* (2011)¹⁴, apresenta elementos da filosofia de Deleuze que sustentam uma linha conceitual sobre jurisdição e um prolongamento em jurisprudência (práticas no plano jurídico e técnico), concentrando-se na diferença entre a representação e a expressão jurisprudencial. Segundo ele, Deleuze oferece uma surpreendente concepção de jurisprudência levando em conta temas como a origem e expressão da lei, além de reinterpretar alguns dos principais termos técnicos de jurisdição, como “pessoas, coisas e ações” (MUSSAWIR, 2011, p. 08-09). Nesse foco de análise, Deleuze, especialmente com sua preferência filosófica pela filosofia de Spinoza e Nietzsche, pode fornecer um método de desconstrução de uma jurisdição com determinação positiva-dogmática.

A jurisprudência moderna tende a se concentrar na relação entre poder e autoridade legal do Estado, bem como na linguagem e no poder, ou seja, em uma linguagem que mantém relação descritiva com questões de legalidade e do direito dos indivíduos, subjetiva e socialmente. Vista desse modo, a jurisprudência configura uma atividade legal, local e prática. É expressionista porque é expressão de um campo criativo que manifesta uma produção humana no âmbito da legalidade que substitui e descarta a teoria da jurisprudência fundada em representações de uma consciência jurídico-filosófica.

Contra a imagem representativa, uma dinâmica da expressão permite pensar, inventariar. Essa dinâmica, inspirada na filosofia expressionista de Spinoza, evidencia o vitalismo do pensamento filosófico que impulsiona um

¹² As considerações que seguem foram antes apresentadas em nossa dissertação de mestrado (cf. SCHNEIDER, 2015).

¹³ Edward Mussawir trabalha no Departamento de Direito da Universidade de Melbourne, Austrália.

¹⁴ Tradução nossa: *Jurisdição em Deleuze: a Expressão e a Representação do Direito*. A primeira parte do livro aborda o tema das máscaras e jurisdições pessoais, no capítulo II explora a conexão estabelecida entre jurisdições pessoais ao método de dramatização deleuziano. Os capítulos III e IV contêm dois casos de estudo sobre a crítica da própria subjetividade e da condição abstrata dos “Direitos do homem”. A segunda parte do trabalho é composta por dois capítulos que abordam a relação entre Deleuze e a jurisdição dos “direitos”; também analisa o problema da posse em relação com Hegel. Na última parte do livro o autor apresenta os possíveis meios pelos quais a filosofia de Deleuze poderia desenvolver uma conexão com a jurisdição.

pensamento jurisprudencial expressivo. Por que uma dinâmica da expressão? Porque nela e com ela se pode perceber um método jurisprudencial, segundo a opinião de Mussawir (2011, p. 20). Segundo esse método, o que deve ser valorizado é a vida. Recusa-se a deixar de lado a experiência vivida ou um modo de existência em prol de uma representação ou reconhecimento simplesmente por determinado modo de vida¹⁵.

Segundo essa concepção, é necessária a análise de determinado caso, a experiência real ou o modo de existência em questão e não a simples imagem moral do pensamento tendendo a equiparar moralidade e representação. A jurisprudência do ponto de vista da representação é cúmplice da dimensão jurídica fortemente dogmática, portanto, nada mais do que representacional (cf. MUSSAWIR, 2011, p. 09). Pensar no Direito como o espaço entre a moral e a ética quando se fala de jurisprudência pode parecer muito estreito, mas “a oposição entre uma moral e uma visão ética na jurisprudência é talvez mais gritante do que é na filosofia” (MUSSAWIR, 2011, p. 09). Do mesmo modo, na história ocidental, conforme se viu, dois grandes sistemas jurídicos foram erigidos – o anglo-saxão, ou *Common Law*, e o romano-germânico, ou *Civil Law* –, os quais consideram de modo diferente quais seriam as fontes formais do Direito, quais sejam: “leis, princípios, costumes, jurisprudência, doutrina, dentre outras, variando de acordo com o pensamento seguido pelo jurista” (CARVALHO, 2009, s.p.). Diferentemente da jurisprudência representacional da lei, em que ela parece nada mais que uma pura história da moral ou instrumento técnico da lei, característica do sistema *Civil Law*, marco na França pela grande Revolução, constata-se que o que Deleuze entende como jurisprudência parece mais próximo do sistema *Common Law* ao *Civil Law* e ao positivista-normativo. Porém não é essa a questão, em análises sistemáticas jurisdicionais a respeito desses sistemas e a posição de Deleuze acerca deles. Elas não existem.

O que importa é o possível expressionismo à jurisdição posto em relevo a partir da filosofia de Deleuze, na medida em que a jurisprudência é pensada como expressão do direito e não designando um direito escrito, mas põe luz no

¹⁵ Em *Existências mínimas* (LAPOUJADE, 2018) é oportuna a análise do autor ao inventário de Étienne Souriau dos diferentes modos de existência que povoam o mundo, das potencialidades que acompanham cada existente, ou seja, o que poderia ser e o que não lhe permitiria que se constituísse na realidade.

direito que pode se efetivar a partir do costume, em termos éticos. Deleuze mesmo observou o gênero da lei em alguns momentos da história da filosofia, sobretudo na teoria da expressão presente em Spinoza e, do ponto de vista moral, com as críticas de Nietzsche. Esses recusaram da lei a redução da “intensidade de um pensamento” e a redução “de uma paixão ou a afetividade em um modo de existência a uma mera forma de consciência, representação ou significação” (MUSSAWIR, 2011, p. 10). De Spinoza, mais propriamente, como se lê nas linhas que compõem a Parte I, a expressão está relacionada à experiência ou ao modo de existência próprio, como uma ética dos afectos e dos estilos de vida, como a pergunta “o que pode um corpo?” assim expressa.

Partindo das considerações éticas de Spinoza, o campo da expressão sugeriria então a jurisprudência como uma criatividade jurídica local e prática e não reduzida “a um código, uma teologia ou a um sistema metafísico” (MUSSAWIR, 2011, p. 10). Pela via da expressão, não é uma pura preocupação teórica com o indivíduo e sua relação com a lei e seus mecanismos (como na noção de “lei/representação”) assim, portanto considerada mais adequada para as práticas da vida cotidiana no âmbito jurídico e fora dele. Não basta a relação com a lei, mas com a superfície da lei (aqui é um pouco de Kafka “percorrendo” os corredores da Justiça para mostrar seus prolongamentos intermináveis), ou seja, observada não só como um código, mas como uma tecnologia, com um desempenho e articulação prática, devidamente reconectada com “os gêneros de conhecimento postos em movimento pelo direito romano: lei, a divisão entre pessoas, coisas e ações” (MARGARIT, 2012, p. 208). Nesse sentido, a jurisprudência não exprime a lei. A lei é um gênero de expressão da jurisprudência. Aqui está a grande convergência de pensamento entre a filosofia de Deleuze e seus elogios à jurisprudência feitos nas duas entrevistas do *Conversações*: como expressão de um movimento de pensamento operado na superfície, onde encontram-se lei, pessoas e ações.

Lei, pessoas e ações são os grandes gêneros de expressão das jurisprudências. Esses gêneros informam praticamente como o sistema jurídico acaba organizando as possíveis categorias de jurisprudência que podem marcar a distinção entre a expressão e a representação de Direito. Estes locais correspondem a certas metodologias centrais em formas de expressão como, por exemplo: ao invés de um direito natural essencial, segundo Hobbes, a

questão ética e ontológica, de Spinoza, “o que pode um corpo?”, a qual sugere relação de poder, de influências, de ações e intensidades em vez de uma relação de essências. Ao invés de se tratar do “sujeito de direitos” ou de se “reconstituir transcendências ou universais” e ou de “restabelecer um sujeito de reflexão portador de direitos” – como afirma na entrevista de 1988 (DELEUZE, [1990] 1992a, p. 194) –, o que foi todo o intento de determinadas jurisprudências, em Deleuze o interesse é outro: dar atenção para determinado gênero de expressão, pensando como a lei é positivada, a relação da propriedade e a objetividade jurídica e das relações sociais se efetivam no campo social.

Assim, a lei, a divisão entre pessoas, coisas e ações correspondem a planos de pensamento, como elementos de um relato teórico de jurisdição e como um compromisso da filosofia de Deleuze expressos pela ideia pouco desenvolvida por ele de jurisprudência. Resumindo, com Deleuze e sua relação com a lei e a jurisprudência, pode-se constatar que de sua filosofia decorre a necessidade de perceber a atuação e agenciamentos do “evento” da lei e não sobre postulações da transcendência da lei e nem em conclusões lógico-transcendentais sobre ela. Por elas mesmas, não interessam a Deleuze. Sobre a lei, o que lhe interessa é como dramatizá-la. Deleuze abjura a lei como abstrata, moralizante e limitante, sendo os direitos não criações realizadas por códigos e pronunciamentos, mas pela jurisprudência. A recusa da lei transcendente e do juízo foi um potente motor de sua filosofia, como nas análises deleuzianas sobre a literatura de Sacher-Masoch e do Marquês de Sade e Franz Kafka¹⁶.

Nesse foco de análise, a ideia norteadora que a filosofia de Deleuze pode fornecer é a da jurisprudência como atividade prática ativa, criativa e produtiva do direito e não como mero juízo declaratório. A questão da linguagem na jurisdição moderna se concentra na relação entre poder e autoridade legal do Estado. Se a linguagem jurídica é meramente descritiva e orientada de acordo com um plano de representação dos interesses do Estado ou da normatização

¹⁶ Em nossa dissertação de mestrado apresentamos maiores considerações sobre a relação da jurisprudência e a literatura, sobretudo a kafkaniana, a partir da filosofia de Deleuze e Guattari (cf. SCHNEIDER, Paulo Roberto. *Resistindo à lei. Literatura e jurisprudência na filosofia deleuze-guattariana*. 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015).

dos costumes, é porque sua fonte está na própria norma, a exemplo da jurisprudência normativa kelseniana.

Nesse caso, nos estados democráticos republicanos a participação dos legisladores será a dos representantes do poder legislativo, especificamente. Há competências diferentes entre eles e os que deverão interpretar se essa não está em discordância com o sistema normativo já existente (MUSSAWIR, 2011, p. 14). Para Mussawir (2011, p. 228-232) numa democracia, a discussão sobre a função dos poderes entra em sintonia com a problemática do fundamento da atividade legislativa e da jurisdicional. Entre uma e outra, a primeira deve criar o direito por meio do legislativo, segundo o seu poder de produzir leis; e a segunda, interpretar e aplicar as leis (poder judiciário). Percebemos, segundo essa análise, que, de um lado, a função representativa – do legislador enquanto aquele eleito pelos cidadãos – é dominante; no entanto ocorrem muitas decisões que recorrem a interpretações que são confundidas com a função pública como funcionário estatal.

Por outro lado, a interpretação é um elemento imprescindível na atividade jurídica. Os textos, os processos, as leis utilizam-se de linguagem e, com ela, os signos da lei precisam ser compreendidos, analisados e aplicados ao caso, com a finalidade de “realizar a justiça”, não decidindo a aplicação da lei de modo aleatório e parcial. Por isso, não há lei em si, acabada e à espera de mera aplicação. Antes, ela é um signo, enquanto tal, por vezes, vago e impreciso. A referência especificamente nietzschiana é utilizada de modo a distinguir dois tipos de jurisdição com relação ao caráter expressivo ou ao representativo da jurisdição. Compete à condição ativa do julgamento do que meramente representativa pela jurisdição (MUSSAWIR, 2011, p. 134). É pela jurisdição que se observa o trabalho da prática jurisprudencial: ora com traços expressivos e ativos, por isso criativos, chamados de “julgamento ativo” (nesse sentido uma prática oposta ao dogmatismo, por isso expressivo); ora, pelo contrário, configurando um tipo de “julgamento reativo” (2011, p. 120), caracterizado por uma prática representativa e confirmatória da lei.

1.3 Alexandre Lefebvre – A jurisprudência e a crítica à uma Filosofia dogmática do Direito¹⁷

Na primeira parte de *The image of law: Deleuze, Bergson, Spinoza* (2009), Alexandre Lefebvre¹⁸ faz, a partir de Deleuze, uma análise do que ele nomeou de *Filosofia dogmática do Direito*. O filósofo considera a noção de uma “imagem dogmática do Direito” a partir do terceiro capítulo de *Diferença e Repetição* (DELEUZE, [1968] 1988), em que Deleuze desenvolve o conceito de “imagem dogmática do pensamento”, e a opõe à uma “imagem rizomática do Direito”, inspirada no conceito de rizoma, apresentado em *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1995a). Para Lefebvre, Deleuze com a concepção de imagem dogmática do pensamento permite apresentar uma crítica e uma alteração da imagem do pensamento jurídico.

Como vigorou ao longo da tradição filosófica do ocidente, a *imagem dogmática* do pensamento, também no âmbito do Direito e das práticas judiciais, foi determinante nos casos a se julgar, a partir de categorias pré-existentes e transcendentais. Ela também se encontra em registros históricos declaratórios de direitos, especialmente na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* sob a égide de uma Filosofia do Direito de cunho dogmático. Essa análise é feita por Lefebvre defendendo que Deleuze, ao examinar a lei, apresenta uma crítica à noção dogmática da lei (a Lei) e propõe o desafio de desenvolver uma noção de lei ou de criatividade aplicada ao julgamento. Trata-se de reivindicar a qualidade criativa inerente ao processo jurídico, e não apenas acidental ou intencional. Com esse pressuposto deleuziano, o livro de Lefebvre começa com uma crítica à tradição neo-kantiana na teoria legal (em relação a Hart, Dworkin e Habermas) e passa a desenhar, com a teoria da percepção e da memória de Bergson e com a concepção de Spinoza sobre a expressão, a noção de criatividade como uma característica necessária ao julgamento.

¹⁷ O que segue constitui um fragmento de nossa pesquisa de mestrado (cf. SCHNEIDER, 2015).

¹⁸ Alexandre Lefebvre, é professor de Política e Filosofia na Universidade de Sydney, Austrália. Antes de ingressar na University of Sydney, foi professor de Filosofia na University of New South Wales e SSHRC Postdoctoral Fellow na McGill University. É autor de *The image of law: Deleuze, Bergson, Spinoza*, publicado em Stanford, no ano de 2008. No intuito de analisar a noção de lei, daremos ênfase a algumas de suas considerações publicadas no artigo *The image of law Deleuze, Bergson, Spinoza*, Cont Philos Rev, 2009. *A imagem do direito* (tradução nossa de *The image of law...*) é o primeiro livro a examinar o direito por meio do pensamento de Deleuze.

A proposta lefebvriana leva em conta quatro características que, no seu conjunto, em se tratando do Direito, são responsáveis pela manutenção de uma *imagem dogmática do Direito*. Por ora, nos ateremos às proposições básicas daquilo que o autor considera como suficientes para uma crítica à uma imagem dogmática do Direito, assim caracterizadas: a falsa repetição; a diferença distributiva; a crítica da lei moral centrada no Estado; a crítica à abstração inerente aos direitos humanos (cf. LEFEBVRE, 2009)¹⁹.

Segundo esta imagem dogmática do Direito, a lei é uma falsa repetição, sendo preciso a conversão de qualquer singularidade em particularidades norteadas por uma lei geral. Acerca da lei geral, Tomaz Tadeu da Silva, em seu *Guia de leitura para a “Introdução” de Diferença e repetição (2001-2002, p. 02)*²⁰, esclarece que

generalizar significa reunir coisas supostamente semelhantes sob um mesmo conceito ou casos supostamente semelhantes sob uma mesma ‘lei’. Assim, p. ex., todos os indivíduos particulares que se distinguem dos outros animais pela racionalidade são iguados sob o conceito de ‘homem’. Ao observarmos que o corpo A cai, se deixado livre, assim como o corpo B, etc., generalizamos ao formular uma lei que diz exatamente que, se deixados livres, TODOS os corpos caem.

O problema que Deleuze percebe na generalização como forma de conhecimento presente em qualquer ciência, uma vez que só há ciência do que se repete enquanto semelhante, é que nela a diferença qualitativa, de natureza, é ignorada, pois, “Dizer que duas coisas se assemelham como duas gotas de água, significa generalizar duas ocorrências qualitativamente diferentes sob o conceito ‘gota de água’” (SILVA, 2001-2002, p, 02). Neste caso, se trata da repetição do semelhante – o que, para Deleuze é uma falsa repetição – e não da repetição diferencial da singularidade.

¹⁹ Cf. Lefebvre: “a crítica da falsa repetição que converte singularidades em particularidades pelo estado de direito geral; a crítica da diferença distributiva, equívoca distribuída por julgamentos de bom senso e bom senso; a crítica da lei moral como centrada no estado; e a crítica dos direitos humanos como abstração” (tradução nossa) [“*the critique of false repetition that converts singularities into particularities by rule of general law; the critique of distributive, equivocal difference distributed by judgments of good and common sense; the critique of moral law as state-centered; and the critique of human rights as abstract*” (no original)] (LEFEBVRE, 2008, p. 104).

²⁰ Texto disponível em: http://www.casadosino.com.br/divulgacao/biblioteca_maio2009/diferenca_repeticao_guia_leitura.pdf> Acesso em 09 nov. 2018.

Trata-se de uma falsa repetição porque, da perspectiva de Deleuze ([1968] 1988, p. 22), “repetir é comportar-se, mas em relação a algo único ou singular, algo que não tem semelhante ou equivalente”. Poderíamos apontar aí, uma contradição e negar que algo singular possa se repetir, Deleuze, no entanto, se antecipa e afirma que a repetição de algo singular não se dá duas ou três vezes, mas é a primeira vez que é elevada à enésima potência, tal como Monet faz com suas ninfeias em um ciclo no qual a singularidade da primeira flor por ele pintada se repete. Trata-se, pois, de uma relação entre singularidade e potência. Deleuze opõe à repetição a generalidade, enquanto essa generaliza o particular, a repetição é a universalidade do singular (DELEUZE, [1968] 1988, p. 22).

Do ponto de vista da lei, a singularidade nunca será abarcada. A repetição se dá, somente, quando há transgressão da lei. Em suas palavras, a repetição é:

contra a lei: contra a forma semelhante e o conteúdo equivalente da lei. Se a repetição pode ser encontrada, mesmo na natureza, *é em nome de uma potência que se afirma contra a lei, que trabalha sob as leis, talvez superior às leis*. Se a repetição existe, ela exprime, ao mesmo tempo, uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, um relevante contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência. *Sob todos os aspectos, a repetição é a transgressão. Ela põe a lei em questão, denuncia seu caráter nominal ou geral em proveito de uma realidade mais profunda e mais artística* (DELEUZE, [1968] 1988, p. 24 [os grifos são nossos]).

No seu conjunto, uma lei estabelece relações e a sua operação consiste em determinar semelhanças daquilo que se pretende governar pelo conjunto das variáveis que podem ser interpretadas pelos juízes. Pela falsa repetição, singularidades são convertidas apenas em particularidades daquilo que a lei pode abarcar. Apoiado em *Diferença e Repetição* (DELEUZE, [1968] 1988), Lefebvre afirma que a noção de lei, entendida desse modo, é capaz de transformar singularidades em simples exemplos ou em elementos que exemplificam situações semelhantes, submetidas a uma norma, isto porque tal noção ignora a impossibilidade de generalizar a singularidade. Além disso, para Lefebvre (2008, p. 107), as próprias leis estariam em relação rígida com outras

leis, tornando-se calculáveis e repetitivas, levando as particularidades à generalidade.

A lei, no entanto, é transgredida. Micropoderes, com suas forças singulares, atravessam macropoderes que constituem as forças hegemônicas e molares do Estado e abalam sua estabilidade. Como destacamos na citação de Deleuze, a potência da singularidade afirma-se contra as leis, mas também trabalha sob as leis e, no caso de micropoderes – ou, como Deleuze e Guattari preferiam, micropolíticas –, intervêm, muitas vezes, com suas forças, na constituição de novas leis. Trata-se, claro, pela própria ordem das leis, da passagem de uma generalidade à outra, ainda que a lei nova substitua a anterior, mas continuando no âmbito da generalização. Ocorre que nesse movimento de passagem, a repetição pode aparecer, pois, nas palavras de Deleuze: “A repetição só aparece, aqui, na passagem de uma generalidade a outra, aflorando por ocasião desta passagem graças a ela”, é da essência da repetição remeter a “uma potência singular que difere por natureza da generalidade, mesmo quando ela se aproveita da passagem artificial de uma ordem geral a outra” (DELEUZE, [1968] 1988, p. 25). Concebemos, portanto, que o ordenamento jurídico pode ter sua origem segundo essa regra da repetição, que antes da lei, antes da generalidade, o que há é a singularidade, a própria diferença. Por isso, a ordem jurídica tem sua origem com aqueles que a estabelecem e, em seguida, a gênese, a proveniência, será ofuscada.

A imagem que impera, no entanto, criticada por Lefebvre, não ignora que a lei tem origem em interesses de grupos particulares. Não só no caso da elaboração das leis há sempre o risco da presença das particularidades, também acontece na interpretação e aplicação delas. Poderíamos antever uma problemática nos perguntando até que ponto as determinações legais para aquilo que se pode considerar justiça não estão limitadas a particularidades, segundo o conhecimento de poucos, os detentores e conhecedores das leis? Ou, em que medida a noção de julgamento não pode ser aludida segundo princípios que estejam em relação com a valorização de interesses particulares ou, universalizáveis/públicos para que sejam considerados legítimos? Até que ponto o debate acerca da redução da menoridade penal, por exemplo, não está sendo feito de modo subserviente aos objetivos de uma camada ou parcela de

interessados na privatização e terceirização das penitenciárias e/ou casas de reabilitação?

O segundo elemento da crítica à noção dogmática do direito, segundo Lefebvre, é o da diferença distributiva. Para Deleuze, de Aristóteles a Hegel um grande engano existiu ao longo da história da filosofia e especialmente sobre a filosofia da diferença: o de confundir o conceito de diferença com uma diferença puramente conceitual. Ou seja, que a determinação só poderia se fixar ao corresponder a um conceito e ao predicado que define esse conceito, como por exemplo: “animal racional” (DELEUZE, [1968] 1988, p. 245). Como tal, o conceito racional é o predicado que, ao atribuir-se a animal determina o ser homem, o qual faz parte da compreensão do conceito “HOMEM” (SILVA, 2001-2002, p. 66). Desse modo, com uma diferença somente conceitual se atribuiria a diferença no conceito em geral, o que já difere de qualquer ideia de singularidade, permanecendo apenas como uma representação.

Quando se fixam os limites da inscrição da diferença no conceito em geral, o limite superior é representado por conceitos últimos determináveis (os gêneros do ser ou categorias), ao passo que o limite inferior é representado pelos menores conceitos determinados (espécies) (DELEUZE, [1968] 1988, p. 286).

Deleuze, em *Diferença e Repetição* ([1968] 1988), mira uma crítica a Aristóteles e à noção de diferença específica e genérica. Dentre os dois tipos de diferença, a mais perfeita é a específica porque encontrada entre espécies que compartilham de um mesmo gênero, mas com características diferentes. Em outras palavras, toda vez que se emite determinado juízo efetuamos relação com conceitos pela linguagem, mostrando numa expressão (termos) uma série de características comuns ou genéricas a um conjunto de seres (classes), designados pelo mesmo nome, como por exemplo: “Eis um felino!”. Nesse juízo, o conceito “felino” reúne numa só palavra vários seres (por exemplo: leão, gato, tigre, etc.) cujas características são genéricas (sendo ambos os animais, mamíferos, seres vivos, vertebrados) – diferença genérica –, mas também as específicas, aquelas que somente os felinos têm e nenhuma outra classe possui.

Desse modo, em virtude da diferença específica, distingue-se um conceito de todos os outros e, pela diferença genérica, permite-se reunir características comuns, como por exemplo: cão e gato, pela diferença

específica, o cão ladra e o gato mia, mas pela genérica, ambos são seres vivos, animais, vertebrados, mamíferos, quadrúpedes, com cauda, etc.

Para Deleuze ([1968] 1988), este esquema específico/genérico é uma concepção tímida que não sustenta verdadeiramente a natureza da diferença. Como é possível afirmar a diferença sustentando-a por semelhanças? O ser é distribuído por diversas categorias subentendendo diferenças específicas, conforme essas categorias. Desse modo, em cada julgamento que se emite, se “evita, assim, qualquer aparição de diferença interna, ou diferenças entre as coisas da mesma espécie (ou entre os existentes ou dentro da própria espécie existente)” (LEFEBVRE, 2008, p. 108).

Portanto, acaba-se emitindo uma disputa conforme o senso comum, em que há uma maneira equivocada no estabelecimento das categorias e, pelo bom senso, mais próxima de uma distribuição empírica exata. Sob essa pressuposição lógica, novos modos de existência poderiam ser colocados, mas permaneceria a forma de julgamento sob o esquema da diferença distributiva.

Deleuze recomenda abandonar tal diferença distributiva em nome de um nomadismo, ou seja, em que as diferenças se distribuem, mas não de acordo com um plano de ordenamento do julgamento. Eliminando-se a bipartição do julgamento, as diferenças efetivam-se sob um *nômos* nômade, em um espaço aberto (DELEUZE, [1968] 1988, p.45). No plano da natureza, a *hybris* estabelece conexões, repartições, distribuições de forma que as diferenças se efetuam num espaço liso, o qual implica uma modificação na maneira em que se julga o modo de ser.

A partir do item “*Repetição, lei da natureza e lei moral*”, constante na Introdução de *Diferença e repetição* (DELEUZE, [1968] 1988, p. 25ss), Lefebvre produz a terceira crítica a imagem dogmática do Direito, a qual está diretamente ligada à primeira, a saber: a lei moral funciona analogamente à lei da natureza, converte singularidades em particularidades (2008, p.109).

Tal como se repetem os fenômenos naturais, assim deve ser a lei moral: “sempre uma tarefa a ser recomeçada, uma fidelidade a ser retomada em uma vida cotidiana que se confunde com a reafirmação do Dever” (DELEUZE, [1968] 1988, p. 25). Lefebvre dirá que para a lei moral interessa o “teste da repetição” de hábitos e comportamentos que possam ser reiterados sem contradição com ela. Ou seja, trata-se de converter ações singulares e desejos em

comportamentos particulares que estejam de acordo com leis gerais (2008, p. 109). Deleuze afirma que a lei moral, assim como a lei da natureza, é orientada pela ordem da generalidade, santifica e torna possível a reiteração, dando aos homens um poder legislativo que não nos é dado pela lei da natureza (cf. DELEUZE, [1968] 1988, p. 25-26). Que poder é esse se não aquele que Kant atribui ao “homem do dever” que só é sujeito na medida em que é legislador enquanto ser moral? Dirá Deleuze que é essa a mais alta prova do pensamento que “deve determinar o que *pode* ser reproduzido de direito, isto é, o que pode ser repetido sem contradição sob a forma da lei moral” (DELEUZE, [1968] 1988, p. 26). Trata-se, pois, do imperativo moral kantiano o qual orienta que as ações do sujeito estejam de acordo com uma máxima que possa ser adotada como lei universal, portanto.

Lefebvre faz uma aproximação dessas características da lei moral na definição de Estado e filosofia modernos descritos por Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* ([1980] 1997a). Estado e razão fazem uma troca: na medida em que a razão se realiza, ela se confunde com o Estado de direito, assim como o “Estado de fato é o devir da razão”. Os franceses propõem uma nova fórmula para a máxima kantiana: “Obedece sempre, pois quanto mais obedeceres, mais serás senhor, visto que só obedeceras à razão pura, isto é, a ti mesmo...” (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 45). Eis a centralidade da lei moral voltada ao Estado: ele absorveu e converteu a moralidade ao senso da razão, aquilo que há de melhor repartido e, portanto, uma capacidade natural a todos os homens: o poder de autolegislação (LEFEBVRE, 2009, p. 109).

Sendo assim, a lei moral recebe a sanção jurídica do Estado, como resultado racional. Essa lógica segue a formulação feita pelo contratualismo de que na associação política dos homens, via contrato, está a base para a elaboração das leis jurídicas do Estado. Pela logicidade desse contrato, apoiar um crime seria abusar do bom senso, ou, segundo o Estado, uma violência considerada ilegal por consistir em tomar posse de algo a que se julgue, indevidamente, ter o direito.

Se o crime é visto pelo Estado como uma violência, como uma corrupção da harmonia, na medida em que é um comportamento considerado mau, por outro lado, a lei moral é também uma violência. Será porém uma violência legítima, capturando pela força o que pode lhe escapar. Entretanto se se

estabelece uma legitimidade da violência que opera, precisa antes constituir o direito de capturar. Nas sanções que emite, o Estado pretende capturar, pelo legítimo uso da violência, e conferir, conforme o acordo de suas faculdades, o que constitui seu domínio, ou seja, a harmonia entre os assuntos do Estado e da paz. Lefebvre pergunta: quem será o criminoso perante essa articulação tão legal possível? É aquele sobre o qual o Estado tende a operar sua força, sobre aqueles que não seguem a sua operação, a qual pretende converter singularidades em particularidades ilegais. Por isso, a lei moral serve para abafar os devires e estabelecer os domínios do direito e da criminalidade. Assim, lembra Lefebvre, para Deleuze a sociedade não é só definida por suas linhas molares, mas também pelas de fuga, as quais a lei moral pretende impedir, abafar (2008, p. 110).

O importante é notar que a lei não é ignorada, em vez disso, desterritorializada. Como tal, humor e ironia subentendem a possibilidade de um pensamento social e político com uma verdadeira apreensão de movimentos e desejos que a lei moral pretende ignorar ou abafar. Essas características da crítica deleuziana à lei, apontadas por Lefebvre, nos ajudam a perceber as razões pela preferência à jurisprudência, mas sob a condição de uma clínica do Direito, cuja atividade criativa da filosofia é fundamental.

Como último elemento da crítica a imagem dogmática do Direito, está a abstração que os Direitos Humanos expressam (LEFEBVRE, 2009, p. 111). Lefebvre relaciona essa posição de Deleuze àquilo que, em *Lógica do sentido* ([1969] 1974, p. 13), ele dirá acerca das proposições, uma vez que são carentes de sentido, a menos que se refiram a situações, problemas concretos.

Para que um direito tenha sentido, ele precisa estar relacionado a uma situação concreta e não de modo genérico. Direito a liberdade, a segurança, a vida, propriedade, assim genericamente apresentados não tem sentido algum. Lefebvre apresenta um exemplo que consideramos oportuno: “que a liberdade ou a propriedade demandam uma situação concreta, e, a partir daí, a saber: que tipo de liberdade é garantida, quais os efeitos do discurso que podem limitar seu uso, que classificação de propriedade devem ser protegidos?” (LEFEBVRE, 2009, p. 111).

A pura forma dos direitos é vazia (para retomar a doutrina do juízo transcendental), pois, sem um caso particular, uma situação concreta, não há

direito algum e, portanto, não é possível executar a justiça. O problema se amplia, pois com uma moral centralizada no Estado, produzida a partir de noções abstratas universais, como garantir os Direitos Humanos? Nem sequer pela abrangência política em termos extra-legais que considerem a verdadeira diferença e a repetição de direitos, não somente de leis, pois seria muita ingenuidade pensar que o Estado, com a manutenção das leis, garantiria os direitos básicos, muito menos de cunho universal (cf. LEFEBVRE, 2009, 107-110).

Por isso Deleuze e Guattari consideram que “os direitos do homem não dizem nada sobre os modos de existência imanentes do homem provido de direitos” (DELEUZE; GUATTARI, [1991] 1992, p. 138). Assim, se os direitos não estiverem agenciados a situações concretas e determinadas permanecerão como um mero elemento técnico cujos axiomas terão um valor variado, permanecendo abstrato, inteiramente indeterminado, sem dar garantias de que a vida, por exemplo, será protegida, já que só se pode dar parcelas dessa garantia. Parcelas porque direitos são “axiomas do capitalismo liberal”, sendo assim, “alguns direitos (propriedade, por exemplo) podem ser mantidos contra outros direitos (vida, por exemplo)”, segundo argumenta Lefebvre (2009, p. 112).

Lefebvre traz à discussão a posição de Alain Badiou (2001)²¹ para quem os direitos humanos não dizem respeito a indivíduos diretamente, mas sim se referem a um ser humano em geral e que, de tal forma, quando se quiser identificar que mal recaiu sobre ele, esse será universalmente identificável. Dessa maneira, os direitos humanos são entendidos como um valor axiomático universal, existindo em diferentes ambientes e em situações competitivas diferentes, mas que, por sua vez, um pode substituir o outro e de modo abstrato.

São essas as razões para negar a efetividade dos direitos humanos e afirmar a jurisprudência: por ela se avaliarão as condições para que se efetive a justiça, em cada caso. Em vez de sujeitos universais com direitos transcendentais, estarão em causa grupos de usuários com problemas específicos, procedendo caso a caso, cuja abordagem e leis somente a jurisprudência poderá criar (DELEUZE, 1992c, s.p. [c.f. “G de *gauche*”]).

²¹ BADIOU, Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, tr. by Peter Hallward (London: Verso, 2001), p. 9, and Alain Badiou, *D'un désastre obscur: droit, état, politique* (Paris: Editions de L'Aube, 1991) *apud* LEFEBVRE, 2009, p. 111, nota 32.

Não podemos ignorar que mesmo sob a crítica da universalização dos direitos e que se essa fosse efetivamente aceita, sob a lógica da jurisprudência, poder-se-ia afirmar que um direito fundamental permaneceria e, por isso, preservaria um valor de direito considerado universal, o do acesso à justiça. Nesse sentido parece inspiradora a afirmação de que

[...] o direito ao acesso efetivo tem sido progressivamente reconhecido como sendo de importância capital entre os novos direitos individuais e sociais, uma vez que a titularidade de direitos é destituída de sentido, na ausência de mecanismos para sua efetiva reivindicação. O acesso à justiça pode, portanto, ser encarado como o requisito fundamental – o mais básico dos direitos humanos – de um sistema jurídico moderno e igualitário que pretenda garantir, e não apenas proclamar, o direito de todos (CAPPELETTI; GARTH, 2002, p. 11-12).

Porém, o processo é um instrumento e o Direito sozinho não cumpre a sua função. Além disso, há a necessidade de solucionar problemas decorrentes da possível universalização desse hipotético acesso à justiça. Faltam procedimentos para, por exemplo, a tempestividade e a efetividade desse “direito universal”. Nisso, o acesso à justiça vai além do que simplesmente o acesso ao Judiciário. Pela falta de recursos poder-se-ia negligenciar ações de indivíduos em prol de outrem, como no caso de alguma classe que acaba obtendo maiores frutos nas ações; ou, em caso de um exagerado paternalismo e/ou desavenças políticas entre partidos ou grupos políticos adversários; e, de nações que podem resultar em ações extremadas contra algumas singularidades, como no caso do genocídio turco aos armênios, mencionado por Deleuze no *Abecedário*, a ser discutido no último capítulo.

1.4 Considerações intermediárias ou passagem ao(s) leitor(es).

A *jurisprudência*, conforme a perspectiva positivista-normativa a entende, tem um papel fundamental como técnica jurídica e procedimento lógico para dedução ao particular da norma como conclusão geral. Conforme isso acontece, ela alavanca competência da ordem jurídica a necessidade de avaliar os efeitos de sua própria atuação em subsunção do direito, valendo-se de metodologia cujo domínio é a norma e sem interferências de elementos que não pertençam ao

próprio objeto. Nesse sentido a teoria de Kelsen fora fortemente criticada, a o que o jurista respondia sustentando que as críticas davam-lhe respaldo quanto a sua teoria, uma vez que pretendesse estar a parte de qualquer interferência axiológica cujos juízos de valor político ou moral estão ao que realmente lhe interessava, a denúncia de uma prática judiciária que, através da jurisprudência, utilizava critérios naturalista ou jusnaturalistas para uma definição do que é Direito. (cf. KELSEN, 1999, p. VII, “Prefácio à primeira edição”, de 1934). Haja vista as nuances singulares de cada jurisprudência – “jurisprudências tradicionais”, em relação à ciência jurídica conforme se referia Kelsen – cada uma delas visa a expressar o direito, sendo que algumas se esgotam em raciocínios de política, ou em tendências à busca da formação do Direito e ou em tendência aos estudos do Direito ou a uma dimensão normativa do direito. Para Kelsen, o problema das jurisprudências que ele considera como tradicionais – a jusnaturalista e a de perspectiva positivista-jurídico – está em confundirem a normatividade com algo diferente de que o objeto “norma”, podendo ser o fato ou a filosofia moral; em outra, a pressuposição de uma norma fundamental como o fundamento de validade da norma jurídica.

De todo modo, seria sob essas condições teóricas ou de perspectivas particulares (jusnaturalista, juspositivista e a normativa), que Deleuze alude à jurisprudência como criadora de direitos? Mas qual propriamente então; ou seriam todas, sendo em cada uma, particularmente, o objeto entendido com variações quanto ao conteúdo em questão? Pelo visto até aqui, não tanto pelas mediações da esfera jurídica ou do trabalho técnico em si, mais pelo da filosofia do direito do que pelo Direito, propriamente. Nesse caso, da filosofia para o Direito, de um expressionismo em filosofia do direito propriamente, como um perspectivismo em *jurisprudência*. Essa perspectiva pode mostrar-se uma via interpretativa e um meio experimental da filosofia de Deleuze para o Direito, porém não comungamos plenamente com ela. Não seria a questão de se otimizar uma dramatização do jurídico, como um meio de otimização do processo, a fim de exaurir o direito de modo mais efetivo conforme uma nova imagem do Direito. De uma imagem que não aquela predominantemente dogmática nem de um perspectivismo como expressão de jurisdição.

Por se tratar de uma jurisprudência expressionista de superfície, se quer chamar o trabalho filosófico para dentro do Direito como um trabalho que permita

pensar o direito como criação de potências de vida, em sentido prático, político-spinoziano. A jurisprudência desse tipo implica, necessariamente, o viés do político, não no sentido de uma política de Estado, como instituição, mas de modo a considerar as potências singulares como devires, pelos quais se criarão os direitos. Essa perspectiva será desenvolvida nos capítulos três e quatro.

No tocante as abordagens de Mussawir e Lefebvre sobre a jurisprudência deleuziana, evidentemente contrastam com a acepção jurídico-positivista e normativa do Direito. Suas interpretações, embora recorram a filosofia de Deleuze, se restringem a prática jurídica e, para este âmbito, trazem importantes novidades. Sobre a jurisdição como prática expressiva ou representativa, Mussawir nos dá a ver que a jurisprudência é concebida como um elemento performático a partir do seu *locus* institucional, o Direito. Tratando de fornecer uma distinção entre a jurisdição “ativa” e a “reativa”, não deixa de atribuir ao julgamento sua dependência institucional, mesmo que considere possíveis “localizações e poderes de performance” (2011, p. 120). Mussawir assume a jurisdição como o meio para a jurisprudência como filosofia do direito. Segue, acompanhando Deleuze e Guattari, a convicção de uma prática crítica do direito, capaz de constituir uma criatividade e uma expressividade restrita à instituição judiciária e sua técnica jurídica a partir dos tribunais. Mesmo que a essa técnica conceda uma condição que força sua dramatização, de sua reatividade para a atividade, bloqueia da jurisprudência uma condição que lhe é informada em *Conversações*, a de invenções ou formas criativas que não se resumem as que são efetivadas nos tribunais.

Já quanto a análise de Lefebvre, que percebe potências em Deleuze para reconstruir uma Teoria do Direito, levando em conta as possibilidades inventivas de uma nova imagem do pensamento jurídico, constitui o *locus* da jurisprudência. As recusas as concepções clássicas e dogmáticas de lei e de julgamento através da instituição da jurisprudência como um sistema de casos a caracterizariam como uma filosofia do direito a ser atualizada. Ao querer efetivar uma tentativa de superação de qualquer *imagem dogmática do pensamento* no campo jurídico (sustentada como um senso comum ou qualquer noção genérica ou “adoção ilegítima de fatos banais e atividades da vida tanto como fundamento quanto como destino do pensamento” (2008, p. 61)), considera necessário todo um processo de recomposição de uma teoria do julgamento e do direito. O desafio

da crítica à forma de opinião comum abrangente no julgamento opera uma recomposição desse sistema como criativo, sem que, todavia, retorne ao processo dele, ou seja, vê o julgamento como subsunção ou reconhecimento da norma. Assim, a criatividade é uma das partes do julgamento, que não é mais reconhecido apenas como correspondente a uma norma predeterminada. Segundo o filósofo, o que se esperaria é o processo de construção do direito por meio de um juízo atento ao encontro entre a percepção do caso e a memória da lei, a partir do que ocorre a construção do novo. Nesse sentido, o construtivismo considera a impossibilidade do reconhecimento de um direito como um dado *a priori* ao da percepção do encontro com novos casos.

Apesar de inspirarem-se na filosofia deleuziana e dela recolherem as ressonâncias que lhes parecem oportunas a partir de seus intercessores (Spinoza, Nietzsche, Bergson) para suas constatações sobre a jurisprudência, ambos os teóricos não reconhecem das produções de Deleuze o aporte político. Nosso interesse se volta para este âmbito e, talvez, seja o que melhor justifique a presente pesquisa. Avaliamos que esse aporte é constituído especialmente a partir da produção com Guattari e das intercessões de François Ewald. Com base neles, a jurisprudência é vista como o conteúdo expresso nas entrevistas em que a inspiração política para a jurisprudência é declarada. Passamos agora a cada uma delas, a começar pela primeira menção em *Conversações*, na entrevista “Sobre a Filosofia” (DELEUZE, [1990] 1992a).

CAPÍTULO 2 – A JURISPRUDÊNCIA COMO EXPRESSÃO DE UM PENSAMENTO FILOSÓFICO DO DIREITO

O que é criador de direito não são os códigos ou as declarações, é a jurisprudência. A jurisprudência é a filosofia do direito, e procede por singularidade, por prolongamento de singularidades (Gilles Deleuze, *Conversações*, [1990] 1992a, p. 191).

Em *Conversações* há duas entrevistas, uma no capítulo “Filosofia”, outra no capítulo “Política”, que Deleuze ([1990] 1992) fala positivamente da jurisprudência. Elas têm uma nuance comum, a de que a constituição de direitos não estanca o surgimento de novos problemas, pelo contrário, suscita aspectos singulares no interior das sociedades. Particularmente na entrevista “Sobre a Filosofia”, concedida a Raymond Bellour²² e François Ewald²³ (ocorrida em setembro de 1988 e publicada, primeiro, na *Magazine Littéraire*, nº 257), quando questionado sobre o seu distanciamento em relação ao movimento pelos direitos do homem e da filosofia do Estado de direito, assim como sobre o papel a ser desempenhado pelo filósofo na cidade, Deleuze, em meio a uma ampla resposta, afirma que o que é criador de direito é a jurisprudência. No contexto em que desenvolve sua perspectiva, Deleuze nos parece estar longe da ideia de jurisprudência, tal como concebida pela vertente jurídico-positivista do direito, predominante nos sistemas jurídicos atuais, como se vê na afirmação a respeito daquilo que, para ele, cria o direito: “o que é criador do direito não são os códigos ou as declarações é a jurisprudência” (DELEUZE, [1990] 1992a, p. 191).

²² Raymond Bellour, nasceu em Lyon, na França, em 1939. Doutor em Educação pela Université de Paris I, França (1979). Atualmente é Diretor Emérito de Pesquisa do CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*), onde ingressou em 1964. Produtor de críticas e ensaios sobre cinema, vídeo e literatura. Em 1986 organizou a exposição *Passage de l'image* no Centro George Pompidou, França. É autor de: *L'analyse du filme* (1979); *Henri Michaux ou une mesure de l'être* (1986); *Passages de l'image* (org., 1990); *L'entre-Images* (1990) (*Revista Poiésis*, n. 12, p.15-22, nov. 2008).

²³ François Ewald, nasceu em Boulogne-Billancourt, na França, em 1946. Historiador e filósofo francês com doutorado na Sorbonne (1960); foi assistente de Michel Foucault entre 1976 e 1984 (ano da morte de Foucault); supervisionou a publicação de grande parte do acervo literário de Foucault. Dentre seus trabalhos, *L'état providence* (1986) e *Norms, Discipline and the Law* (1990), ocuparão nossa atenção, sobretudo devido aos comentários de Deleuze, nas entrevistas que compõem *Conversações* ([1990] 1992), sobre o trabalho de Ewald de uma nova filosofia do direito. De acordo com as menções a Ewald, a partir do qual a jurisprudência é apontada como criadora de direitos, consideramos oportuno seu trabalho como um ponto de intercessão para a jurisprudência em sentido deleuziano. Analisaremos no capítulo 03, sob quais aspectos a jurisprudência é indicada por Ewald e de que modo permite considerar um sentido deleuziano.

Essa perspectiva diferencial e, por ora, aparentemente extravagante, se afasta, explicitamente, da concepção normativa do que vem a ser compreendido por direitos. Se opõe, sobretudo, ao positivismo-jurídico de Hans Kelsen (1999), com sua ambição de criar uma *Teoria Pura do Direito*, expressa em relação ao fundamento do direito através da norma. Ela também implica que se considere, atentamente, o que, para Deleuze, compete a Filosofia, o que lhe é próprio e de nenhuma outra atividade do pensamento: a criação de conceitos como resposta a uma necessidade e estranheza impostas por “verdadeiros problemas” ([1990] 1992a, p. 170).

Tal criação, contudo, sempre pressupõe uma imagem do pensamento, uma “compreensão pré-filosófica” do que que significa pensar. A imagem do pensamento precede e acompanha a invenção conceitual: “É a imagem do pensamento que guia a criação dos conceitos” ([1990] 1992a, p. 185). Ao longo de sua atividade filosófica, enquanto se ocupou do problema do pensamento, da questão “o que significa pensar?”, Deleuze realizou estudos das imagens do pensamento, que nomeou de “noologia” ou “prolegômenos à filosofia” ([1990] 1992a, p. 186). Considerando isso, uma abordagem filosófica acerca da jurisprudência e do direito, de um ponto de vista deleuziano, necessariamente deve levar em conta a perspectiva noológica, o que implica questionar: qual imagem do pensamento está pressuposta e orienta a criação do conceito em questão e, portanto, a filosofia na qual ele foi criado?

Guiados por essa questão, neste capítulo, primeiro vamos levantar, na entrevista de 1988, o que de suas ideias nos permite relacionar com a noologia. Recorrendo a ferramentas conceituais deleuzianas, às vezes deleuze-guattarianas, é problematizada a imagem do pensamento suposta na concepção de “jurisprudência normativa” e suas consequências. As considerações noológicas permitem entender em que sentido o interesse de Deleuze dirige-se à jurisprudência e não à instituição do Direito. É com base na tipologia de imagens de filósofos e suas filosofias – como herdeiros ou não de um pensamento representativo – que podemos considerar tipos de jurisprudências como imagens do pensamento sobre o direito: a típica de um sistema de representação ou de uma lógica da identidade, como herdeira de um tipo de filosofia do “alto”; e, de outro modo, a jurisprudência com um sentido eminentemente novo, uma vez que, sob uma lógica do acontecimento-sentido,

o direito será considerado como um efeito de superfície, daí a relação com a imagem de filosofias de “superfície”. Entre essas constituem-se lógicas diferentes, que marcam o pensamento sobre direitos, sendo, ou conforme uma jurisprudência de caráter representativo, ou conforme um caráter da singularidade do acontecimento, a partir do encontro entre corpos e o que resulta disso pela linguagem como sentido²⁴.

2.1 Deleuze, a noologia e a expressão não representacional de direitos

A posição de Deleuze acerca do que vem a ser jurisprudência contrasta nitidamente com a acepção jurídico-positivista do direito, predominante nos sistemas jurídicos atuais, como se vê na afirmação da entrevista “Sobre a Filosofia”: “o que é criador de direito [“direito” e não “Direito”] não são os códigos ou as declarações, é a jurisprudência” (DELEUZE, 1992a, p. 196). Dado o que foi apresentado no capítulo um sobre o entendimento de direitos, a partir de uma concepção normativa, Deleuze desconsidera, e parece implicitamente se opor, o que o positivismo-jurídico de Kelsen expressa em relação à criação de direitos. Como a afirmação de Deleuze é expressa em meio a uma resposta a questão sobre o seu distanciamento tanto do movimento pelos direitos do homem quanto da filosofia do Estado de direito, além da questão do papel do filósofo na cidade, cabe problematizar as razões para o filósofo elogiar uma certa noção de jurisprudência, mesmo que não a desenvolva, justamente durante uma entrevista em que trata da Filosofia.

À primeira vista, a jurisprudência deve ser vista como forma de expressão de direitos, não necessariamente considerando a gama de sistemas jurídicos e suas jurisprudências do ponto de vista de uma sistemática ou de uma ciência do Direito. Na resposta de Deleuze é possível perceber, de imediato, um problema de expressão na grafia usada para se referir a “direito” e não “Direito”. Mesmo quando, em alguns de seus livros, tratou de aspectos próprios da ciência jurídica, Deleuze não escreveu como um jurista, mas como um filósofo. O teria

²⁴ Vale lembrar, o acontecimento não é o acontecer como designação de um objeto no presente ou no passado, mas “o objeto como expresso ou exprimível” pela linguagem através de uma proposição e seu sentido a partir do encontro entre corpos, conforme a teoria estoica dos incorporais (DELEUZE, [1969] 1974).

feito mesmo se tivesse estudado Direito e não Filosofia, como revela a Claire Parnet, no *Abecedário*: exerceria o Direito não em sua função jurídica, mas de jurisprudência (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b). Como, nas entrevistas, Deleuze não se refere à jurisprudência com um compromisso técnico, não há por que precisá-la sob o crivo do ponto de vista do Direito, nem se trata única e exclusivamente de considerá-la sob um sistema jurisprudencial, mas como um conjunto de pensamentos e teorias sobre o direito.

Não estando ligada a um sistema, a menção deleuziana à jurisprudência não pode ser entendida nem apegando-se aos códigos ou conceitos inexpressivos, nem fixados ao acaso do consenso de um grupo de legisladores ou de um grupo de intérpretes de leis, nem mesmo a carga de valores de quem lhes pretenda conferir, mas não normatizados. Se Deleuze se apegasse ao antagonismo entre os dois grandes sistemas jurisprudenciais (o *Common Law* e o *Civil Law*), preferiria um deles? Estaria ele preocupado com as atuações dos magistrados? A qual sistema eles estariam vinculados? Estaria interessado em analisar se a decisão de juízes, expressa em sentenças judiciais, se daria “pela não vinculação dos juízes inferiores aos tribunais superiores em termos de decisões”; ou, se “cada juiz não se vincula as decisões dos demais juízes de mesma hierarquia, podendo decidir casos semelhantes de modo diferente”; ou ainda se “o juiz e o tribunal não se vinculam sequer as próprias decisões, podendo mudar de orientação mesmo diante de casos semelhantes”? (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 237). Tudo indica que não. Pelo contido na questão da entrevista, parece que o que ele diz tem em consideração o fenômeno que se mostrou como “luta pelos direitos dos homens” e o que se constituiu a partir dela. Isto é, ainda que seja uma especulação, podemos imaginar que essa luta pelos direitos tenha levado em conta, por exemplo, a desconfiança social dos franceses frente à figura do juiz no Antigo Regime, que dava a ela demasiados poderes, e, após a Revolução Francesa converteu-se em funcionário público, tendo como função aplicar o código e nada mais. A preocupação de Deleuze é de ordem filosófica, política e ética, e não jurídica, e é assim que a tratamos. É o caso de perguntar: qual o lugar da jurisprudência na filosofia deleuziana?

Considerando que Deleuze, no seu movimento filosófico, sempre questionou e explicitou qual a imagem de pensamento que orienta uma filosofia, cabe, também no caso da investigação acerca da jurisprudência, interrogar

sobre o sistema de coordenadas, dinamismos e orientações supostos na filosofia do Estado de direito, a qual pensa o Direito como uma estrutura político-jurídica do Estado. O projeto de um Estado-de-Direitos está orientado por um tipo de pensamento que pretende “reconstituir transcendências ou universais”, além de querer “restabelecer um sujeito de reflexão portador de direitos, ou de instaurar uma intersubjetividade de comunicação”. Para o filósofo, tais pretensões não revelam uma “grande invenção filosófica”, sobretudo porque querem, “fundar um ‘consenso’, mas o consenso é uma regra ideal de opinião que nada tem a ver com filosofia” (DELEUZE, [1990] 1992a, p. 194). Apostar em transcendências, em universais e consensos - em opiniões, portanto - é próprio das filosofias orientadas por uma imagem dogmática de pensamento que se baseia no senso comum e no bom senso, e que, por isso, nada criam, mas se mantêm no mais baixo nível do que o pensamento é capaz: a reconstrução, orientada pela lógica da representação.

Consideramos que na entrevista de 88 a jurisprudência é elogiada porque pensada como um processo, não como especificamente parte de um sistema prático, cujas coordenadas visam a abstração e a generalização. Os sistemas jurídicos passam por processos de racionalização, o que importa é como eles operam esses processos no conjunto social. Em poucas palavras, importam enquanto “multiplicidades” concretas. É no âmbito da multiplicidade e não da unidade que se entende o elogio de Deleuze à jurisprudência, como um processo pelo qual o direito se constrói. Assim, não é essa ou aquela jurisprudência que interessa a Deleuze, mas como, por meio dela, são construídas tentativas de firmar os direitos como um prolongamento de singularidades no interior das instituições. A questão não é reconhecer um “sujeito de direitos” ou de teorias jusfilosóficas pelas quais a este sujeito é atribuído um valor universal, antes, de proceder a partir de devires, de multiplicidades e de problemas jurídicos que suscitam essa busca.

Uma das construções no conjunto de multiplicidades é a da racionalidade jurídica, que produz conceitos como os de “Sujeito-de-Direitos” e de “Estado-Democrático-de-Direitos”, noções abstratas e generalistas em vias de produção

de subjetividades, em sentido jurídico, moral²⁵ e político²⁶. Como resultado de um processo de racionalização do Direito, cujos matizes filosóficos não são ignorados nessa pesquisa, tais noções mostram-se como expressões de uma imagem do pensamento. Na entrevista em questão, Deleuze ([1990] 1992a) retoma a problemática das chamadas “imagens do pensamento”, centro de seus estudos de noologia, preocupado em responder aos entrevistadores que seus conceitos não são fixos, assim como não estão em progresso, mas que acompanham um devir do pensamento, com base nas multiplicidades, nas singularidades.

A temática aparece várias vezes na obra de Deleuze²⁷, sob uma distinção entre duas imagens do pensamento: uma definida como “representativa, dogmática e moral”; outra, nomeada de “nova imagem do pensamento ou pensamento sem imagem”. Trabalhada inicialmente em *Diferença e repetição* ([1968] 1988), com a exposição da natureza dos postulados da imagem do pensamento e, depois, em *Lógica do sentido* ([1969] 1974), com a exposição sobre as diferenças entre as imagens de filósofos e suas filosofias – sendo: a altura, a profundidade e a superfície as coordenadas do pensamento entre as filosofias do alto, da profundidade e a de superfície. Temática que é referida durante a entrevista, retomando a proposta de *Mil platôs*, em que o rizoma é uma imagem do pensamento caracterizada pelos autores, diferente de uma imagem arborescente (DELEUZE, [1990] 1992a, p. 190). O que Deleuze expõe sobre a noção da imagem do pensamento, remete ao que considera como uma imagem

²⁵ Sobre o sentido moral, ver as considerações sobre a *imagem moral do pensamento* e o que à ela se contrapõe, a fim de subvertê-la, a ironia e o humor, no capítulo 3; e, também, as considerações acerca do *sistema de julgamento*, noção já acenada por Deleuze em seu *Spinoza e o problema da expressão* ([1968] 2017) e em *Crítica e clínica* ([1993] 2011).

²⁶ Em sentido político, as considerações sobre a racionalidade e o poder em torno do direito, segundo as reflexões de François Ewald, são oportunas para o que Deleuze expressa sobre a jurisprudência, segundo apresentado no terceiro capítulo.

²⁷ Inicialmente, nos anos 60, com as publicações monográficas: *Nietzsche et la philosophie* (1962) – *Nietzsche e a filosofia* (1976), no cap. 3, §15, “Nova imagem do pensamento”; em *Marcel Proust et les signes* (1964) – *Proust e os signos* (2003), na parte I, “Conclusão: a imagem do pensamento”; em *Différence et répétition* (1968) – *Diferença e repetição* (1988), em todo o seu terceiro capítulo “A imagem do pensamento”; e, em *Logique du sens* (1969) – *Lógica do sentido* (1974), na intitulada “Décima Oitava Série: Das Três Imagens de Filósofo”. A partir da década de 70/80, marcada pelos escritos “a quatro mãos”, em referência a parceria com Félix Guattari, quando escrevem *Mille Plateaux* (1980) – *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (1995a e b; 1996; 1997), com destaque aqui para os platôs “1. Rizoma” e “12. 1227 – Tratado de Nomadologia: A Máquina de Guerra” e em *Qu’est-ce que c’est la philosophie?* Minuit (1991) - *O que é a Filosofia?* (1992), com “Plano de imanência”.

que é anterior e independente da Filosofia, não como um método, mas como o pensamento se desenvolve, forçado pela necessidade da criação, devido ao devir e aos problemas que o arrastam e violentam, fazendo-o sair do senso comum e do bom senso, de sua harmonia natural que o mantém em estado de estupor (HEUSER, 2010). Desse modo, o pensar no pensamento tem sua gênese em algo externo a ele, pelos problemas que lhe chegam, pois,

não há, no pensamento, um pensador pressuposto capaz de pensar nem de dizer Eu, conforme sua vontade autoconsciente. Inerente ao pensamento é a dificuldade de chegar a pensar alguma coisa; unicamente, o que lhe é de direito (*quid juris*), é o “seu próprio ‘impoder’ natural” de pensar (HEUSER, 2015, p. 12).

Essa compreensão noológica deleuziana, acerca do que significa pensar, de que o pensamento funciona só por solavancos, por crises, por abalos sofridos no já pensado, também impede de compreender que o pensamento filosófico procede em progresso, o que tenderia ao desenvolvimento de um conceito como aperfeiçoado ou polido, melhor que os anteriores. Daí a razão para Deleuze ([1990] 1992a, p. 186) assim responder à questão sobre o “progresso em filosofia”: “não há qualquer razão para fazer filosofia como Platão, não porque o ultrapassamos, mas, ao contrário, porque Platão não é ultrapassável, e porque não há interesse algum em recomeçar o que ele fez para sempre”.

Não seria diferente com relação ao conceito de jurisprudência. Por ser relacionado ao contexto do movimento de uma “filosofia do Estado de direito” (DELEUZE, [1990] 1992a, p. 194), entendido como um movimento nocivo ao pensamento em seu sentido criativo e não recognitivo, compreendemos que nessa resposta estão supostas considerações, acerca da imagem do pensamento, desenvolvidas, com Guattari, em *Mil platôs* (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1995a), sob dois aspectos: o de uma cartografia do pensamento e o de crítica a determinados conteúdos e à uma forma de pensamento, o dogmático; e, em *O que é a filosofia?*, sobre como alguns filósofos, especialmente os modernos, foram responsáveis por constituírem transcendências e universais ao estabelecerem uma filosofia comprometida com um “sujeito de reflexão portador de direitos” (DELEUZE; GUATTARI, [1991] 1992a, p. 194).

As representações interiores de uma filosofia ou de filosofias que pretendem comunicar uma substância ou um sujeito de direitos são problemáticas perante os princípios de ruptura a-significante e o de cartografia do pensamento, enumerados pela dupla para apresentar características aproximativas do que chamam, no platô “Rizoma”, em *Mil Platôs* ([1980] 1995a), de imagem rizomática do pensamento em relação à imagem arborescente do pensamento. Conforme essas imagens, a árvore-radícula e a raiz-rizomática, são duas tipologias ou mapas cujas grafias são diferentes nos modos como compõem suas linhas, seja quanto a um livro que se escreve ou em relação ao mundo, e que tipo de cartografias do pensamento se segue, para escrevê-lo. Conforme a constituição de um pensamento rizomático, as funções pelas quais se pretende escrever são avessas a qualquer zona de significância (cf. DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1995a, “Princípio de ruptura a-significante”, p. 17-20). O livro do tipo árvore-raiz mostra textos com linhas de significância, com estruturas bem definidas que lhe separam, cujas descrições são de tipo genético, ou seja, com uma estrutura profunda e vertical do pensamento. Para exemplificar essa ideia, tomemos a “árvore do conhecimento” de Descartes, que é estruturada em suas partes com raízes profundas em um sujeito do conhecimento (a *res cogitans*) independente de uma estrutura exterior (a *res extensa*). Também o “tribunal do juízo” de Kant tem linhas de separação bem definidas, sendo o juiz o próprio agente do juízo; e a “pirâmide normativa” de Kelsen, que é estruturalmente vertical, erigida a partir de um eixo genético, a “Norma fundamental”.

O tipo rizomático é estranho a um modelo genético e estrutural, pois é avesso a qualquer estrutura profunda sob a qual se organizam estados sucessivos, cuja unidade é apresentada em uma dimensão representativa e de decalque. Representativa porque seu eixo de variação é subjetivo, binário, produzido a partir do decalque de uma estrutura central e hierárquica da qual se parte e se retorna, ao mesmo – daí a representação ser sempre do mesmo –, como das flores às folhas e das folhas à árvore, se representaria nenhuma variação de composição ou de conexões (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1995a, p. 20-21). O rizoma e o mapa, a cartografia com suas múltiplas entradas, contrariam a árvore-raiz e o decalque cuja tendência é o retorno ao “mesmo”. Nada é simples, nem dual, onde um polo é positivo, “bom”, e o outro negativo,

“mau”. Essa filosofia se afasta de maniqueísmos. Até sobre o mapa se passaria o decalque quando fixado como uma imagem a ser reproduzida, assim como no interior da árvore se dá a possibilidade de rizomas, microbiologicamente dizendo. A questão é essa: se o decalque traduz o mapa em imagem, transforma o rizoma em raiz, organizando-o, estabilizando-o, neutralizando-o, é porque a multiplicidade converte-se segundo “eixos de significação e de subjetivação” que são de quem opera o decalque. Nesse sentido, o importante não é a operação dualista, de se avaliar qual modelo é o “melhor”, mas o de se tentar inverter o processo de modo que os efeitos do decalque não sejam tomados como reproduções do mesmo e não permitam “explodir os extratos, romper as raízes e operar novas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1995a, p. 23).

A demarcação apresentada por Deleuze e Guattari para os tipos biológicos entre árvore e rizoma não são projetadas visando demarcações teóricas ou práticas que impliquem a constituição de um modelo ou de outro, de zonas de significância e de subjetivação, mas de traços intensivos que sirvam não como bloqueios, mas que permitam o desenvolvimento da multiplicidade. Pensando biologicamente, afirmam que é possível observar a existência de “estruturas de árvore ou de raízes nos rizomas”, bem como inversamente, quando “um galho de árvore ou uma divisão de raiz podem recomeçar a brotar em rizoma” e, até mesmo, quando “no coração de uma árvore, no oco de uma raiz ou na axila de um galho, um novo rizoma pode se formar”; ou, quando “então é um elemento microscópico da árvore raiz, uma radícula, que incita a produção de um rizoma” (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1995a, p. 23). A intenção da dupla é mostrar que o que se passa com o pensamento não é diferente. Não é uma questão de demarcar por análises teóricas conclusões cujas implicações sejam universais, calcadas em zonas de significação a partir de uma subjetivação pela qual se interpreta a multiplicidade como um decalque. Por isso, do ponto de vista do pensamento, assim como ele “não é arborescente e o cérebro não é uma matéria enraizada nem ramificada”, é possível constatar que está mais para uma erva do que para uma árvore, considerando seu plano de consistência ou de articulação.

Na demarcação apresentada pela dupla, sobre os dois tipos de sistemas, está contida a denúncia de representações teóricas produzidas a partir de imagens de pensamento orientadas por universais que reintroduzem

transcendências no conhecimento. Além dessa denúncia, os filósofos também mostram como um traço intensivo começa a trabalhar no interior, ou melhor, do exterior para o interior de um sistema arborescente. Em relação a sistemas hierárquicos e que comportam centros de significação e de subjetivação, Deleuze e Guattari apontam uma saída, por meio da afirmação de uma pragmática que “compõe as multiplicidades ou conjuntos de intensidades” ([1980] 1995a, p. 24). No entanto, mesmo que se afirme a multiplicidade, não apresentando uma enunciação do tipo hierárquica, pode ser que ela seja falsa. O que não passa de uma aparência de multiplicidade e de não hierarquia oriunda de “uma triste imagem do pensamento”, porque ancorada em uma ilusão, pois o que faz é imitar a multiplicidade a partir de uma unidade superior, central ou de segmento (tendo a raiz como fundamento), orientando-se, assim, por uma imagem de estrutura hierárquica e de comando: “a arborescência preexiste ao indivíduo que nela se integra num lugar preciso’ (significância e subjetivação)” ([1980] 1995a, p. 25).

Desse tipo triste de pensamento (próprio ao primeiro gênero do conhecimento, em termos spinozianos), é preciso dissipar os pressupostos, considerados como uma densa neblina que precisa desaparecer a fim de que se possa conhecer pelas causas. Se há ilusão é porque há erros, inexpressão, na inadequada relação entre a causa e o feito, prevalecendo o efeito como causa. Um dos signos pelos quais o conhecimento se perde em erro é o dos universais, abstratos e generalistas, a ponto de dissipar o conhecimento dos corpos singulares em seu real conjunto, a imanência. Até o último livro assinado pelos dois, Deleuze e Guattari insistem na crítica à ilusão do universal como uma das metas de sua filosofia madura em relação à construção de um plano de imanência. Enquanto pensamos a partir do universal, “[...] pensamos que as primeiras entidades explicam as coisas, quando são precisamente elas que reclamam explicação na medida em que surgem novas perspectivas” (DELEUZE; GUATTARI, [1991] 1992, p. 67-68).

Em termos noológicos, sobre qual imagem do pensamento está inscrita uma concepção de jurisprudência do tipo normativo que tem como referência uma ideia universal de direitos? Mais diretamente: qual imagem de pensamento orienta uma Teoria do Direito que propõe uma “norma fundamental” da qual todas as demais normas dela derivam, como o livro *Teoria Pura do Direito*, de

Kelsen (1999)? Quais coordenadas de pensamento orientam a escritura de suas linhas? Enfim, qual o espaço mental traçado por Kelsen para criar sua Filosofia do Direito? Como se dá nela o jogo entre interior e exterior, entre o dentro e o fora do pensamento?

É com base no “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”, em *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, [1990] 1997, p. 49), que as imagens do pensamento são pensadas geograficamente, ou seja, conforme coordenadas como interioridade ou exterioridade. Nele, duas imagens são exploradas: do pensamento-Estado e do pensamento-Máquina de Guerra. A imagem-Estado é concebida como interioridade, a partir de um estriamento primeiro, de uma ‘agrimensura’ dos conteúdos passíveis de serem pensados – da criação de canais ou etapas pelos quais o pensamento deve passar –, uma forma de pensamento se apropria desses conteúdos e os interioriza. Desta maneira, a imagem do pensamento se torna o fundamento dos termos e critérios de sua própria manutenção (a redundância que faz com que a imagem do pensamento recubra o pensamento, mas que não seja ele). Ela se coloca como fundação e legitimação dos conteúdos do pensamento, do próprio pensar. A aspiração desse tipo de pensar tende a universalidade e opera por meio de dois tipos principais de universais, o Todo e o Sujeito:

o *Todo* como fundamento último do ser ou horizonte que o engloba, o *Sujeito* como princípio que converte o ser em ser para-nós. *Imperium* e *república*. Entre um e outro, todos os gêneros do real e do verdadeiro encontram seu lugar num espaço mental estriado, do duplo ponto de vista do Ser e do Sujeito, sob a direção de um ‘método universal’ (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1997, p. 49, grifo nosso).

Sua formação e instauração e, posteriormente, o pacto que colocaria o intelectual (espírito livre) em uma *república*, é que garantiria tanto a sua permanência quanto a de um estado de coisas determinado, no caso, o aparelho de Estado como forma de interiorização de onde o pensamento toma sua imagem. A imagem do pensamento tem sua relação com o Estado, é dessa relação que se constitui uma imagem “clássica” e “estatal” do pensamento. Para fazer essa aproximação, os filósofos tomam como referência a relação entre

duas grandes formas de organização, a estatal e a nômade²⁸. É a relação do pensamento com o Estado que o torna capaz de inventar uma concepção de “direitos dos homens”, por exemplo. Essa concepção tende à universalização porque é o conteúdo de um pensamento que se desenvolve em relação a uma forma-Estado como uma forma de interioridade do pensamento. Não que seja o Estado uma invenção do pensamento, é a troca entre eles que importa aos filósofos, de modo que é o Estado quem proporciona ao “pensamento uma forma de interioridade” e é “o pensamento quem proporciona à interioridade uma forma de universalidade” (DELEUZE; GUATTARI, [1990] 1997, p. 46). Para a dupla é a forma-Estado que inspira uma imagem do pensamento e a de direitos dos homens, assim, genericamente, como razoável e necessário. Nesse sentido, por força dessa interioridade do pensamento à forma-Estado é que se desenvolverá sua necessidade como que por uma força do pensamento e, sua organização, como a mais razoável, por isso, elevada ao universal.

A filosofia não foi negligente nesse empreendimento. Especialmente a filosofia moderna teve êxito em tal empresa, basta considerar a preocupação de alguns pensadores em estabelecer relações entre Estado e razão, a fim de fundar o Estado Moderno. É do interior de um pensamento estatal que se otimizou a relação e a distinção entre Estado e Sujeito, entre Estado e direitos; sendo que a distinção entre legislador e sujeito é operada de modo que essa seja pensada conforme condições formais e racionais da forma-Estado. Compreendemos que Deleuze não participou do movimento pelos direitos porque fazê-lo implicaria estar em sintonia e em consenso com a forma-Estado. Além do que, a relação consensual não tem a ver com o pensamento filosófico. Para Deleuze e Guattari, grande parte da filosofia moderna, ao fazer aliança consensual com o Estado, acabou bendizendo a função de “fundamento” dos poderes estabelecidos, de modo que, a eles, não surpreende “que o filósofo tenha se tornado professor público ou funcionário de Estado” (DELEUZE;

²⁸ No contexto da entrevista e da exposição que os entrevistadores fazem com relação ao conteúdo de *O anti-Édipo* e das distinções entre sociedades codificadas, os Estados sobrecodificados e o capitalismo que descodifica os fluxos, para as considerações no “Tratado de Nomadologia”, em *Mil platôs*, com a oposição entre as máquinas de guerra nômade e os Estados sedentários, Deleuze adverte que a tentativa de constituir um pensamento sobre os direitos é mais uma tentativa estatal dedicada a esconjurando tudo o que escapa ao “consenso” do aparelho de captura estatal (DELEUZE, [1990] 1992a).

GUATTARI, [1990] 1997, p. 47). Conceitos caros à essa forma-Estado do pensamento são os de “Sujeito-de-direitos” e a de “Estado-Democrático-de-Direito”, os quais constituem subjetividades e dão um estatuto ao pensamento como se ele fosse independente dos “abalos” sociais, e dos devires do próprio pensamento. A forma-Estado que recobre o pensamento é uma variação da imagem dogmática, cujas raízes encontram-se em solo grego, quando se passou a pensar entre amigos, na cidade e por conceitos (DELEUZE; GUATTARI, [1991] 1992), mas que espalharam-se continente adentro, compondo, também uma certa imagem do pensamento e do Direito (LEFEBVRE, 2009).

O trabalho noológico deleuziano inicia com seu *Nietzsche e a filosofia* ([1962] 1976) e se amplia em *Diferença e repetição* ([1968] 1988). Nessas obras Deleuze caracteriza a imagem dogmática do pensamento, evidencia por quais regras ela opera e mostra como seus pressupostos estão presentes na tradição filosófica, desde as filosofias platônica e aristotélica, as quais são responsáveis pela constituição de uma imagem dogmática e moral do pensamento que chega até nós. O que pode ser resumido em três teses: (1) Dizem-nos que o pensador, enquanto pensador, quer e ama o verdadeiro (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento possui ou contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, *a priori* dos conceitos); que pensar é o exercício natural de uma faculdade, que basta então pensar “verdadeiramente” para pensar com verdade (natureza reta do pensamento, bom-senso universalmente partilhado). (2) Dizem-nos também que somos desviados do verdadeiro por forças estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesses sensíveis). Por não sermos unicamente seres pensantes, caímos no erro, tomamos o falso pelo verdadeiro. O erro: tal seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõem ao pensamento. (3) Dizem-nos, finalmente, que basta um método para pensar e conjuramos o efeito das forças estranhas que a alteram e nos distraem. Pelo método nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do “que vale em todos os tempos, em todos os lugares” (DELEUZE, [1962] 1976, p. 49)²⁹.

²⁹ A presente exposição acerca da imagem dogmática do pensamento é uma retomada da pesquisa do Mestrado (SCHNEIDER, Paulo Roberto. *Resistindo à lei: literatura e jurisprudência na filosofia Deleuze-guattariana*. Dissertação de Mestrado. Toledo: UNIOESTE, 2015).

A supervalorização da capacidade humana de pensar enquanto poder inato no homem, ou a suposição da presença de uma faculdade natural baseada em pressupostos implícitos ou subjetivos do tipo “todo mundo sabe...”, “ninguém pode negar...”, “todos reconhecem que...” (daí o suposto inatismo e o apriorismo), assemelha-se ao senso comum (DELEUZE, [1968] 1988, p. 130). A naturalidade do pensar de forma reta e correta, por meio de um método para alcançar a veracidade, mediante a boa vontade do pensador denota uma imagem moral do pensamento, impregnada de valores morais que exigem do pensamento uma retidão, cujo fundamento é a ideia de “Bem”; o erro, ou o desvio do verdadeiro, seria operado por forças externas ao pensamento, tais como o corpo, as paixões e as preferências ou interesses da sensibilidade, as quais foram ignoradas em nome da razão, mas cujo efeito foi decadente: resta ao filósofo como que um ascetismo, a produção de uma espécie de dessensibilização em relação ao corpo. A necessidade de um método, que leve à certeza e ao afastamento do erro, sugere a possibilidade de um domínio em termos de ciência com valor universal, mas guiado pelo que se supõe ser o pensar ou o que “se presume que cada um saiba o que significa pensar” (DELEUZE, [1968] 1988, p. 130).

Com a determinação dessas características se justificou uma maneira dogmática de usar o pensamento que só acontece quando as coisas ou os casos são reconhecidos como exemplos de regras pré-existentes ou transcendentais, cujos problemas são definidos pela possibilidade de serem resolvidos, desde que os indivíduos/sujeitos se disponham a fazê-lo - daí a “boa vontade” do pensador. Do ponto de vista da afirmação da transcendência, que regras seriam essas? São aquelas que se parecem como amarras metafísicas que o pensamento representacional foi capaz de criar e permitir que o que a ele escapa seja combatido. Algumas dessas amarras são produções filosóficas dualistas do tipo essência/aparência, objetividade/subjetividade, forma/conteúdo, necessidade/contingência.

A imagem dogmática do pensamento tem como particularidade a suposição de algo fundamental que move o pensamento. Trata-se de um modelo orientado pela existência de verdades transcendentais e universais que o pensamento deseja alcançar e pensa em função delas. Por essa razão, essa imagem é de um pensamento representativo e dogmático, cuja ação, o pensar,

é cognitivo, uma vez que ele deve reconhecer e representar uma imagem moral pré-existente. A maneira representacional do pensar é, caracteristicamente, uma imagem cuja astúcia exige a negatividade e a transcendência. Se não está presente, é representacional, é transcendência. O que escapa à representação do pensamento, o que é diverso de sua imagem, será motivo para o próprio pensamento impor limites, negá-lo; precisando passar pelo crivo da representação, por suas regras e processos de depuração. Implícito ao pensamento representacional é o conjunto de leis que possibilitam a retidão do raciocínio. As quais são justificadas recorrendo à uma transcendência, como se fosse uma lei, supra sensível, na qual a ordem do sensível encontra seu fundamento, sem, contudo, fazer parte dela, uma vez que a lei que fundamenta é independente daquilo que ela funda – a noção de *norma fundamental* de Kelsen não nos parece ser “mera” coincidência.

Os usos da linguagem e da lógica como uma ferramenta para a "retidão" do pensamento constituem processos afins ao de uma jurisprudência do tipo representativo. No interior de uma lógica da representação e o modo de seu funcionamento pelo uso da linguagem, ocorreu o primeiro grande modo determinante de como pensar e justificar juízos ou sentenças sobre o conjunto da realidade. Para Deleuze, esse modo como operacionalizar juízos tem relação com a lógica da argumentação que algumas doutrinas assumiram, além do tipo de discurso e do estilo de vida dos seus expoentes. Em *Lógica do Sentido* ([1969] 1974), nas três primeiras séries – “Do puro devir”, “Dos efeitos” e “Da proposição” – Deleuze trata de imagens do pensamento quando apresenta diferentes imagens de filósofos, de seus distintos tipos de discurso e da arte de viver de cada um. Evidencia a coexistência de imagens distintas de filósofos e de pensamento em uma mesma geografia e tempo. Na tipologia que constitui há: (1) “os filósofos das profundidades”: os que buscam a *arché*, os fundamentos, os princípios, a “raiz” de “todas as coisas”, a partir das profundezas da natureza. Seres das profundidades são os filósofos da *physis*, os pré-socráticos e os naturalistas; (2) os “filósofos do alto”: aqueles que, a partir de uma representação aérea, tem sede de transcendência, cujo pensamento opera pela lógica da representação de uma identidade que está nas alturas, na transcendência. Platão e Aristóteles são “seres das alturas”. O primeiro por sua busca pelo mundo suprassensível, pela contemplação das Ideias e desprezo pelo mundo

dos sentidos. O segundo pela busca por um instrumento lógico que permita identificar um princípio de identidade para a relação entre substância e essência; (3) os “filósofos da superfície”: não se interessam nem pela raiz das coisas nem pela contemplação das Ideias, mas pela arte de viver bem. O que só pode ser produzido, criado nas superfícies, na imanência da vida. Os seres das superfícies pensam por meio de uma lógica do sentido como acontecimento³⁰. Longe dos universais e das generalidades, se ligam a singularidades e a devires, com vistas a criarem modos de vida não-dogmáticos. São um tipo menor de filósofos, distante do modo maior, padrão, de pensar, aquele da forma-Estado, das alturas, Deleuze põe os cínicos e os estoicos entre eles (cf. DELEUZE, [1969] 1974, p. 131-136). Eles foram capazes de apreender movimentos minoritários do pensamento, aqueles que desviam dos códigos majoritários, sociais, filosóficos, e dos seus padrões. Em suma, os filósofos menores, ainda que um dia venham a ser maioria numérica, qualitativamente se manterão menores devido à sua relação com o acontecimento, à sua sensibilidade aos devires, compondo, com eles, eixos desviantes, subversivos e de resistência ao padrão.

Nossa aposta é a de que a atenção as diferenças de imagens de pensamento, de filosofias e de filósofos, bem como das coordenadas do pensamento, como “profundidade”, “altura” ou “superfície” pode servir de subsídio para pensar a jurisprudência como expressão de singularidades e não como um processo normatizador institucionalizado e representativo. Vista desse último aspecto, sua função é predominantemente normatizante, constituindo uma linguagem cujo discurso e recurso lógico visa a um tipo de consenso a normas e a sentenças tidas como “exemplares”. Concebida como um

³⁰ A alusão de Deleuze à noção de acontecimentos como efeitos está ancorada na leitura de Émile Bréhier em seu livro *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (1928[17], p. 11-13 *apud* DELEUZE, [1969] 1974, “Segunda Série de Paradoxos: Dos Efeitos de Superfície”, p. 05-06). Bréhier explica que, haja vista o materialismo dos estoicos, estes reconhecem apenas a existência de corpos e suas causas, porém admitem os *incorporais*. Não que haja aí um paradoxo, do ponto de vista lógico, pelo contrário, do ponto de vista ontológico, segundo o estoicismo, as ideias e suas representações em conceitos são o resultado, não o modelo; são efeitos, acontecimentos de superfície derivados dos encontros entre os corpos no aqui-agora, sem uma causa anterior, mas como causas uns com relação aos outros. Corpos materiais têm qualidades físicas, ações, paixões e estados de coisas determinadas pelas misturas entre outros corpos. Desse encontro entre corpos nenhum corpo é causa de outrem, antes, todos são uns com relação aos outros, agindo e recebendo a ação entres ambos. O que resulta disso, como causa do encontro entre os corpos (uma vez que só há corpos), é diferente deles, o que os estoicos consideravam chamavam de *incorpóreos* (ou incorporais).

procedimento técnico de discurso tendo em questão a preservação de uma certa segurança jurídica, a jurisprudência revela-se um tipo de discurso oriundo de um raciocínio analógico, justificando um procedimento cautelar e consensual à norma no âmbito do Direito.

Os filósofos de superfície são os privilegiados por Deleuze, pois, ao criarem uma “nova imagem do filósofo” o fizeram rompendo com “os pré-socráticos, com o socratismo, o platonismo” e o aristotelismo; esta nova imagem “está estreitamente ligada à constituição paradoxal da teoria do sentido” que tem por tese elementar que “o sentido é uma entidade não existente” (DELEUZE, [1969] 1974, Prólogo, XV). Deleuze explica que a noção de sentido tem relações muito mais próximas com o não-senso do que com o consenso, que tende à uma regra ideal, das alturas, assim como é para onde propende a luta pelos direitos do homem, a filosofia do Estado de direito e a jurisprudência de uma Teoria Pura do Direito. Considerando as críticas de Deleuze e a tipologia de *Lógica do sentido* ([1969] 1974), poderia haver uma jurisprudência das superfícies? O que orienta a resposta a essa questão está no tipo de linguagem e de discurso otimizado por seus responsáveis, cuja relação se expressa como uma lógica do acontecimento e não da identidade.

Os “filósofos do alto” são os que assumem a lógica da identidade pela qual a diferença entre os seres seria explicada a partir de uma representação “aérea”, “etérea” talvez seja um termo melhor, ou seja, pelo conceito geral e abstrato. Platão e Aristóteles têm entre eles. Do ponto de vista platônico, o problema central de sua filosofia recai sobre a distinção entre a Ideia, a coisa e seus simulacros³¹. O interesse está no aspecto da busca de Platão em arrolar o problema e as dificuldades enfrentadas para o desenvolvimento de sua teoria das Formas e a concepção do inteligível como um conjunto de unidades

³¹ Entre afirmações e aporias que o diálogo *Parmênides* (PLATÓN, 1988, p. 46-53) apresenta, percebe-se o recurso platônico de objeção a algumas possíveis noções quanto à participação e a imitação, sem, todavia, deixar de admitir a transcendência das Formas. No seu conjunto, a obra problematiza a questão do uno e do múltiplo e, do ponto de vista dos eleatas Parmênides e Zenão, a unidade e a multiplicidade são excludentes, reciprocamente. No entanto, o problema paira para a questão da explicação da multiplicidade (o que é que dá sentido para o conjunto dos múltiplos?) e qual a relação com a unidade da Forma (se há participação entre a Forma e o sensível?). As objeções de Parmênides aos argumentos embaraçados de Sócrates acerca da participação das coisas sensíveis no mundo das Ideias ou das Formas, apontam para o problema das consequências que a afirmação da Forma absolutamente pura e simples – a partir do qual tudo se predica e da qual participa –, apontariam.

separadas e unas, por um complexo de relações em que cada Forma é e consiste em ser uma combinação unitária de multiplicidades. É preciso a dialética para reconhecer quais são as devidas combinações e distinguir quais não são (cf. SANTA CRUZ, 1988, p. 22-23).

Deleuze destaca o fator da participação como uma prova seletiva entre o que é fundamento (a Ideia) e o que é fundamentado (a coisa) ou determinado por seus simulacros: “participar significa ter parte, vir após, ter em segundo. O que tem posse em primeiro é o próprio fundamento. [...] e, depois, em segundo, em terceiro, em quarto [...] ou em simulacro” (DELEUZE, 1988 p. 68). A função da Ideia é a de selecionar e distinguir a verdade e suas imagens, entre o original e a cópia, entre o puro e o impuro, o autêntico e o falso. Se há um fundamento, então, seria preciso estabelecer a seleção entre o que/quem pretende participar: “é o pretendente que pede um fundamento, é a pretensão que deve ser fundada (ou denunciada como sem fundamento)” (DELEUZE, 1988, p. 68). Como num tribunal, a participação põe à prova as qualidades dos pretendentes através de um processo de seleção, cujos critérios são: a identidade, a oposição, a semelhança e a analogia. Nesse tribunal, entre o que é a Ideia como modelo e a cópia, que carrega semelhança com a Ideia, e o simulacro, este se apresenta como oposição a semelhança, como adverte Platão em *A República* (Livro X, 596e, 1949, p. 452) expondo o conceito de *mimesis* (imitação) como uma imagem da relação entre as Ideias e as coisas, entre o sensível e o inteligível, de modo a explicar sua teoria das Formas.

Platão apresenta Sócrates preocupado com a natureza da Justiça e da injustiça. Sócrates, o “filósofo das alturas”, transfere sua análise para a dimensão coletiva, cuja fonte da justiça se dará sob a imagem da cidade ideal e de quem nela cabe julgar em nome do Bem. Nessa cidade, é indispensável a educação sob um viés das atividades, principalmente a mais adequada para a formação de quem tem a função de protegê-la, governá-la e julgá-la. Nesse caso, a educação, com uma certa formação filosófica, permitiria imaginar condições para que se construísse uma cidade perfeita e justa. Como tal, a lógica tem um privilégio nessa formação. A lógica argumentativa platônica chega à conclusão seletiva das qualidades que as coisas sensíveis pretendem alcançar, ou seja, a Ideia. Platão instituiu uma doutrina do juízo, segundo Deleuze ([1993] 2011, p. 175). Há um duplo julgamento, segundo essa doutrina, ontológico e moral. É a

partir da Ideia (de Homem, por exemplo, como um Ser universal) colocada como “aquilo que possui uma qualidade em primeiro lugar (necessária e universalmente)”, que se poderá julgar, com provas, o que pretendente se aproximar à ela, conforme possua “qualidade em segundo lugar” e, “em terceiro”, conforme participe. Nesse tribunal, receberá juízo favorável, como legítimo pretendente, apenas quem apresentar pretensão validada pela semelhança à Ideia; ou seja, a questão é o princípio que permite a distinção entre a coisa (a cópia, devido à semelhança ontológica) e o simulacro (sem semelhança alguma) e de quem possua qualidades que o fundamento tenha (semelhança moral). Seguindo esse raciocínio “apenas a Justiça é justa... Quanto a estes que chamamos de justos, eles possuem a qualidade de ser justos em segundo, em terceiro, em quarto... ou em simulacro” (DELEUZE, 2000, p. 68).

A propósito da *mimese*³², do ponto de vista da Justiça, na *República* a doutrina do juízo fica notória devido à constituição de um Estado ideal. Com relação ao quem deve julgar, de acordo com um ideal de Justiça nesse Estado, o juiz decide os casos que lhe são apresentados segundo sua apreciação, independentemente das normas fixadas pelo legislador. As decisões levam em conta sua livre apreciação, de acordo com o conhecimento da ideia de Justiça, a partir do que o juiz usa como pressuposto para a decisão. A justiça só é um estado objetivo em sua pura Forma, a qual o Estado deve se aproximar por meio de seus sábios magistrados.

O trabalho dos juízes encarrega-se da seleção. Cabe a eles definir critérios de seleção entre opostos (corpo-alma, Deus-mundo, sensível-inteligível, imutável-mutável, cópia-simulacro). Ocorre que todo o conhecimento que temos no mundo empírico é um conhecimento analógico, uma seleção de percepções sensíveis pelas quais nos referimos a um conceito modelo (o Bem). O trabalho dos juízes, conforme a doutrina do juízo platônica, constituiu “um novo tipo de transcendência”, para além daquela da Ideia do Bem (DELEUZE, 2011, p. 176).

³² Sobre a educação na *polis*, surge a questão da poesia e, com ela, a da *mimesis* (ou imitação). Em primeiro momento o uso da poesia seria viável à educação dos jovens: o modo como os poetas gregos fizeram seu uso, por pura representação, é advertido por Sócrates, faltando um outro modo, o da imitação dos bons exemplos dentre os homens de bem (Livro III, 395c, 1949, p. 120). Se a *mimese* pudesse ser utilizada, então, apenas para imitar o ‘homem de bem’, em virtude de um julgamento moral sobre a conduta heroica e a sua imitação.

Se o platonismo determinou as características do pensamento dogmático e suas respectivas regras, permitindo a produção/reprodução de um modo diferencial de representação por oposições, a doutrina aristotélica o faz ainda mais acuradamente. Aristóteles sublinhou a importância da linguagem para o trabalho da definição sobre o ser, o qual “se diz de várias formas” (equivocidade), para o que se estabelecem leis da representação, tendo como fundamental a afirmação que seu conhecimento se dá a partir das leis de identidade e de semelhança³³. Na lógica formal, o silogismo se apresenta como o método necessário para alcançar um conhecimento demonstrativo e conceitual sobre a identidade dos seres. Como tal, a demonstração conceitual de uma substância ou a essência de uma coisa permite a plena correspondência com o que a define, pelo qual não pode ser diferente do que é, ou seja, da sua identidade. O silogismo é dedutivo: na conclusão chega-se aos predicados essenciais de uma substância, pelos quais se permite dizer que algo é o que é. Sua explicação se dá quando se chega a suas causas (a material, a formal, a eficiente e a final).

A dedução silogística aristotélica visa a demonstrar o processo utilizado por Aristóteles em sua lógica pelo qual, partindo do gênero, é possível chegar à especificação da espécie, incluindo determinado indivíduo em sua espécie e gênero, por meio dos quais pode-se chegar à conclusão sobre os indivíduos. A análise demonstrativa aristotélica não tem uma preocupação com os indivíduos, mas necessariamente com o gênero e a espécie, mais exatamente com a diferença específica entre espécies. Essa preocupação com as espécies está associada ao modo como o filósofo entende que as diferenças individuais estão mais próximas do âmbito dos acidentes, do que das essências do ser. No âmbito dos acidentes não há porque constituir-se ciência demonstrativa, uma vez que são contingenciais e não existem como substâncias, essencialmente (como primeira ou substância segunda), mas, devido a determinação material, o poder de ser e não-ser (ARISTÓTELES, 2002, Z, 15, p. 285).

No âmbito da jurisprudência, o procedimento silogístico da lógica formal aristotélica permite pensar uma função específica para ela: a de deduzir uma

³³ Sobre os seres e a diferença, Aristóteles afirma: “diferentes se dizem (1) as coisas que, mesmo sendo diversas, são por algum aspecto idênticas por número, mas (a) ou por espécie, (b) ou por gênero, (c) ou por analogia. (2) Ademais, diferentes se dizem (a) as coisas cujo gênero é diverso, (b) os contrários e (c) todas as coisas que têm diversidade na substância” (2002, D9/10, 1019 a 9-28, p. 219).

norma como fundamental, como é o caso da jurisprudência normativa. Sendo que em sua forma silogística a conclusão sempre está concatenada com o termo maior na premissa maior, assim, a conclusão é designação daquilo que está incluído na premissa maior que é geral. Ocupando, por analogia, o silogismo se configura que a conclusão (a norma jurídica positiva) tem como pressuposto a premissa maior (a “Norma fundamental”)³⁴. A representação que esta opera pode ser percebida especialmente pelo processo em que um juízo esteja “sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida” que se opera uma representação (KELSEN, 1988, p, 136). A analogia possibilita que o raciocínio opere a seleção e afirmação das semelhanças de um caso, com fins de sua universalização.

Fora do liame da representação, cuja lei geral é a analogia, a preocupação deleuziana é de mostrar, do ponto de vista da linguagem, a análise da filosofia da superfície e/ou a concepção dos filósofos de superfície como uma filosofia da imanência, e em que sentido diferem da concepção representativa do pensamento “do alto”. Deleuze defende que para a produção de um pensamento para o novo, aberto às possibilidades do sensível, deve-se eliminar os pressupostos que reduzem a atividade pensante à da operação do reconhecimento, promovida especialmente por Platão e Aristóteles, na antiguidade.

O pensamento estoico tratou de apontar a temática do sentido-acontecimento, ou seja, da relação entre corpos materiais e imateriais, do ponto de vista da linguagem. No interesse da relação pensamento e imanência,

³⁴ Sobre a função do silogismo em relação a norma fundamental, assim destaca Kelsen: “A função desta norma fundamental é: fundamentar a validade objetiva de uma ordem jurídica positiva, isto é, das normas, postas através de atos de vontade humanos, de uma ordem coerciva globalmente eficaz, quer dizer: interpretar o sentido subjetivo destes atos como seu sentido objetivo. A fundamentação da validade de uma norma positiva (isto é, estabelecida através de um ato de vontade) que prescreve uma determinada conduta realiza-se através de um processo silogístico. Neste silogismo, a premissa maior é uma norma considerada como objetivamente válida (melhor, a afirmação de uma tal norma), por força da qual devemos obedecer aos comandos de uma determinada pessoa, quer dizer, nos devemos conduzir em harmonia com o sentido subjetivo destes atos de comando; a premissa menor é a afirmação do fato de que essa pessoa ordenou que nos devemos conduzir de determinada maneira; e a conclusão, a afirmação da validade da norma: que nos devemos conduzir de determinada maneira. A norma cuja validade é afirmada na premissa maior legítima, assim, o sentido subjetivo do ato de comando, cuja existência é afirmada na premissa menor, como seu sentido objetivo. Por exemplo: devemos obedecer às ordens de Deus. Deus ordenou que obedecemos às ordens dos nossos pais. Logo, devemos obedecer às ordens de nossos pais” (KELSEN, 1999, p. 142).

Deleuze trata da “arte de superfícies” com relação às escolas filosóficas e o desenvolvimento de um tipo de arte própria, o humor (visto como um modo de subverter a lei moral). A preocupação e reflexão sobre a vida humana em sua ordem prática, imanente, é o que levou algumas escolas filosóficas a receberem o nome de “filosofias menores”, sobretudo porque elas se diferenciam daquelas orientadas por um padrão ideal, um modelo suprassensível, as “filosofias maiores”. Ocupar-se da arte de como viver e como fazer disso um trabalho permanente de cada um sobre sua própria vida era o objetivo de algumas dessas escolas, especialmente os estoicos (mas também os cínicos). É desse ponto de vista que encontramos pistas para uma arte jurisprudencial e uma concepção da filosofia do direito, segundo uma lógica do acontecimento. Para o estoicismo, a transcendência é desprovida de qualquer significado; o que há apenas é a imanência, onde corpóreo e incorpóreo são pensados desse ponto de vista - a alusão ao incorpóreo, como veremos, não tem relação com representações transcendentais. Até mesmo quanto ao sentido do existente é expresso na relação com as coisas, não por um princípio inteligível e suprassensível. No estoicismo, as idealidades são efeitos de superfície (ou exprimíveis): o que se pensa e é exprimível sobre as coisas, e não modelos (a Ideia como um modelo, princípio ou causa).

Para o estoicismo as Ideias e não os corpos é que estão no devir, pois as ideias são efeitos da relação entre os corpos, acontecimentos cujas variações são constantes. Apesar da tendência de um bom senso do pensamento identificar uma forma clara e distribuída de sentidos determinados para as coisas, o paradoxo³⁵ é mais apropriado para evidenciar um devir no interior da linguagem e da filosofia. O paradoxo, portanto, no âmbito da linguagem, mostra um meio pelo qual o pensamento tenderá à dinâmica da expressão em direções variáveis, em devir. O devir não é entendido em sentido de uma unidade do ser e do não-ser, mas nos dois sentidos; nem grande ou pequeno, mas ambos; nem só acontecimento ou só sentido, mas os dois; o ser e a sua permanência, bem

³⁵ “O paradoxo é o *pathos* ou a paixão da Filosofia. Há ainda várias espécies de paradoxos que se opõem ao bom senso e ao senso comum, estas formas complementares da ortodoxia. Subjetivamente, o paradoxo quebra o exercício comum e leva cada faculdade diante de seu próprio limite, diante de seu incomparável, o pensamento diante do impensável que, todavia, só ele pode pensar, a memória diante do esquecimento, que é também seu imemorial, a sensibilidade diante do insensível, que se confunde com seu intensivo...” (DELEUZE, [1968] 1988, p. 214).

como o devir, cuja permanência é o “sendo”, tornando-se sempre um outro. Consideramos que a jurisprudência deleuziana tem um sentido eminentemente paradoxal.

Pela lógica estoica, o direito é um incorporeal, pensado na condição de acontecimentos, ou seja, em que a concepção de direitos encaminha-se relacionada “aos estados de coisas, mas como atributo lógico destes estados, completamente diferente de suas qualidades físicas” (DELEUZE, [1969] 1974, p. 169). Seu sentido não é representativo, o acontecimento, como um incorporeal, é um efeito de superfície, algo que acontece, não podendo ser reduzido às coisas e nem às palavras, mas compreendido apenas como “efeito”. Assim, o direito é o resultado de um processo de encontros entre corpos.

No âmbito da lógica, isso poderia ser desenvolvido do seguinte modo: o encontro entre corpos – o pensamento, compreendido como um corpo, e o som da palavra, que também é um corpo, segundo os estoicos – em que cada um tem sua própria natureza independente ou, sua unidade, portanto, não são causa de um ao outro; desse modo, uma palavra, pelo fato de ter um atributo lógico, o significado, não o modifica em nada. Neste caso, a palavra “direito” é um atributo, cujo significado não tem uma referência objetiva a uma identidade.

Assim, a condição do que se convencionou chamar de direitos nada mais é do que um incorporeal, ou seja, o que resulta do esforço de dar assentimento pelo uso do raciocínio e da linguagem, por meio de proposições, para os acontecimentos; e, do que pode ser expresso pelo discurso sobre o acontecimento, que é nomeado na lógica estóica de *o exprimível* [λέκτον]. Um direito é efeito de superfície; é alguma coisa que acontece não como causa (fundamentada naturalmente) a ser identificada para as coisas, nem para as proposições; portanto, só pode ser compreendido no momento que acontece. Vistos assim, proposições que aludem a possíveis direitos são o resultado de um efeito de superfície, por isso, incorporais. Mesmo que Deleuze trate de *direitos* a partir dos estoicos, consideramos plausível essa relação do ponto de vista da linguagem como expressão de algo diferente dos corpos. Isso porque se, segundo os estoicos, “todos os corpos são causas uns para os outros [...]”, também o são para o que se refere a “uma natureza completamente diferente [dos incorporais] [...] não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos.

[...] Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos” (DELEUZE, [1969] 1974, p.5)³⁶.

Tratando dos direitos como incorporais, segundo uma lógica do acontecimento, concebemos que se efetuam e se “encarnam” nas coisas, são expressos pelas proposições, do ponto de vista da linguagem. Assim, quando se anuncia um direito como uma proposição jurídica, é algo que decorre de um processo de encontros entre os corpos. Mas, não sendo corpos, direitos se efetuam nas coisas e no estado de coisas como atributos lógicos e dialéticos. Esses atributos, do ponto de vista da linguagem, são expressos pelas proposições. Assim, por meio de relações ou dimensões da proposição sobre direitos, é que se pode considerar do acontecimento sua relação, e quanto à jurisprudência um caráter diferente daquele da representação. Sendo assim, os direitos anunciados em proposições devem ser considerados à luz das distintas relações nas proposições, e não formalmente.

Retomando a pergunta lançada anteriormente – se é possível uma jurisprudência de superfície? –, respondemos positivamente; porém desde que a partir das relações distintas nas proposições (a designação ou identidade, a manifestação, a significação e o sentido), sendo preciso identificar “qual a que convém aos efeitos de superfície, aos acontecimentos?” (DELEUZE, [1969] 1974, p. 13). Segundo a lógica do acontecimento, o que é expresso nas proposições não pode ser considerado como definições de identidade através de termos ou designações, como na lógica aristotélica. Se afirmamos que “Todo homem é sujeito de direitos”, e se “Paulo é homem”, “logo, Paulo é portador de direitos”, apenas estamos indicando definições de identidade, designações dadas pela relação entre substância e acidente. Não será pela via da designação ou da identidade, nem da significação que os direitos devem ser considerados, mas pela via do sentido. Não é questão de ter ou ser sujeito portador de direitos, mas de constituir um estado de possibilidades do direito, o que não implica a

³⁶ Segundo Deleuze ([1969] 1974, p. 06), na lógica estoica, a hierarquização Ser/Substância-Acidente é destituída e o que é analisado é a relação que envolve os corpos e os incorporais, assim, “a árvore verdeja” é o exemplo de proposição segundo a qual “árvore” e “verde” são seres corpóreos, mas o “verdejar” é um acontecimento no interior da superfície da árvore verde. A proposição “a árvore verdeja” enuncia um acontecimento, mas enquanto tal, enquanto se realiza, o que também é um acontecimento. Desse modo, o acontecimento é algo do qual só se pode extrair algo a partir de sua efetivação no instante que acontece, por isso seu atributo verbal no infinitivo, como em *verdejar*, *cortar* e *ser cortado*.

designação de um ser de direitos, mas como um modo de ser relacionado ao que pode ser dito a respeito do seu sentido, apreendido a partir do momento em que se constitui. O direito civil é o efeito das relações sociais adversas na história e na conjuntura social específica em que se desenvolveu um postulado liberal sobre os direitos, diferindo do social, a partir do século XIX, por exemplo. Um e outro, o liberal e o social, dará um sentido diferente ao que se chama direitos.

Decorrente de sua atribuição lógica, os direitos (como palavras) correspondem a predicados resultantes do encontro entre corpos. Por isso não se trata de atribuição de direitos designados a uma identidade, conforme a jurisprudência de cunho jusnaturalista. Atribuir essencialmente ao gênero Homem a categoria de um ser de direitos corresponde a uma conclusão oriunda de um dentre os tipos de relação na proposição, à da designação ou da identidade (típicas de filosofias do alto). A jurisprudência “de superfície” concede aos direitos um sentido na proposição, expresso como um efeito e não qualificações como propriedades de identidades dentre os corporais (como seres portadores de direitos), mas como modos de ser³⁷.

Usar proposições para justificar, na natureza humana, um atributo como o "direito", implica operar um procedimento lógico. Na constituição da proposição, segundo a lógica aristotélica, sua característica é atributiva, está centrada na noção de Ser como substância, sendo necessário identificar os predicados ou atributos que lhe são inerentes. Na lógica estoica, o procedimento de apontar, pela proposição, o enunciado de um acontecimento entre os corpos, os quais são dotados de ser não existindo hierarquia de natureza, a concepção de direitos é compreendida diferentemente de uma jurisprudência de caráter atributivo: equivale a dizer que o que se concebe como direitos não tem relação direta com os objetos de sua enunciação, mas a um conteúdo de significações e de sentidos. Direitos são pensados na dimensão do sentido, a partir daquilo que acontece aos corpos e se expressa nas proposições. Não é o que acontece em determinada coisa, como um acidente, mas é o sentido do que acontece. Sentido, como um incorporeal, que pode vir a sofrer mudanças, conforme as

³⁷ Segundo Bréhier (1928, p. 12 *apud* DELEUZE, [1969] 1974, p. 06), em um atributo como no exemplo “*ser cortada*”, *observa-se* um efeito expresso por meio de um verbo e sem a cópula “é”, significando que não é um ser e que nem pode mudar a própria natureza, pois não é qualificável como propriedade de, ou entre os corporais, apenas um modo de ser, como na proposição “*ser queimado*”, e, também, “*a árvore verdeja*”.

relações com o tempo ou com outras coisas, assim como uma predicação cuja determinação é a de permanecer fixa no conceito, “ao mesmo tempo que se torna outro na coisa (animal se torna outro em homem e em cavalo, humanidade se torna outra em Pedro e Paulo), não é parte desta coisa” (DELEUZE, [1968] 1988, p. 21).

O sentido só existe enquanto pertencente à expressão de uma proposição, é atribuição mas não atributo, é resultado da experiência singular, um efeito de superfície. O homem está mais para o devir-ser de direitos do que para o ser de direitos. Em outras palavras, mesmo que o acontecimento seja objeto do pensamento, por meio de uma proposição na linguagem, e não possa ser reduzido a nenhuma definição ou predicação, deve-se saber qual das relações da proposição é própria aos acontecimentos. Para Deleuze o acontecimento é pensado na dimensão do sentido, que, segundo ele, é a quarta dimensão da proposição, não podendo ser relacionado a nenhuma das outras – a *designação*, a *manifestação*³⁸ e a *significação*³⁹ –, as quais têm relação com a representação das coisas ou estados de coisas centradas em uma categoria

³⁸ Quanto à *manifestação*, outra relação da proposição, refere-se à relação entre proposição e o sujeito emissor de um enunciado, o que fala e exprime seu desejo e crenças cujos indicadores são expressos pelos manifestantes “eu” – esse, o principal, do qual dependem os outros, uma vez que por meio desse declina-se o estado de coisas ao domínio do pessoal, através do pensamento –, “tu”, “amanhã”, “sempre”. Quanto ao juízo, seus valores lógicos são a veracidade e o engano, cujo domínio pertence ao *cogito*, sendo o *Eu* o que determina a mudança de um valor ao outro: “*Amo-te e amarei sempre*” e “*Eu estava enganado sobre ti, acreditei que sempre amaria-te*”.

³⁹ Quanto à *significação*, terceira relação na proposição, ela expressa “a relação de uma palavra com os conceitos universais e gerais e as ligações sintáticas com as implicações de conceito”; assim, “implica” e “logo” são significantes linguísticos. O que “implica” ou a implicação é um signo que define a reunião entre as premissas e a conclusão; já o signo “logo”, é o da asserção, o qual indica a possibilidade de afirmação de uma conclusão ao fim das implicações. Na proposição, o significante linguístico indica implicações de conceitos que “podem remeter a outras proposições, capazes de servir de premissas à primeira” e, em que de uma proposição à outra se interligará uma ‘demonstração’, implicando chegar a uma premissa, seja a uma conclusão. A significação da proposição se constitui pela relação entre as proposições das quais uma conclusão se torna possível e, pelo procedimento da forma ou das possíveis formas de proposições (podendo ser de forma lógica, geométrica, física, sintática, moral, etc...), é que se constituirá seu valor lógico, não sendo necessariamente a verdade, mas “o conjunto das condições sob as quais uma proposição ‘seria’ verdadeira”. Assim, por exemplo, com Aristóteles, quanto à forma de proposição lógica silogística, um procedimento de significação ou demonstração em que o seu valor lógico dependerá da relação entre termos da proposição e da relação desses termos com o que se observa na natureza quanto a seres e suas relações como substâncias, acidentes, gêneros, etc.. Mas, a significação ou demonstração, não é uma relação de proposição restrita à forma lógica apenas, também é a uma possibilidade de proposição no “sentido físico das probabilidades”, ou no “sentido moral das promessas e compromissos”; sendo, neste último caso, “a asserção da conclusão (...) representada pelo momento em que a promessa é efetivamente cumprida” (DELEUZE, [1969] 1974, p. 15).

“essência” e “acidente” (DELEUZE, [1969] 1974, “Terceira Série: Da Proposição”, pp. 13-23). Esse procedimento parece estar presente nas jurisprudências juspositivistas, elas não passam de um procedimento técnico interpretativo e normativo, com tendência representativa e padronizante. O Direito moderno, dependente de uma jurisprudência normativa, configura uma tendência do pensamento representativo da norma. Sob esse aspecto o direito é criado como uma declaração da norma.

Pela concepção de acontecimentos substituindo a representação das coisas - operada pela cópula “é”, por exemplo “a jurisprudência é...” – em sentido fixo, por uma relação de conjunção (a operação da cópula “é” é substituída pela conjunção “e”: “prudência e justiça como jurisprudência”), encontra-se o sentido naquilo que acontece, enquanto o próprio acontecer, recolhendo dele os sinais de superfície. Assim, o sentido não é algo fixo, não é possível dizer “é isso” ou “é aquilo” que aconteceu, mas “algo”: algo que é expresso pelo acontecimento, algo decorrente do acontecimento, expresso no que acontece enquanto tal, singularmente. Em cada momento histórico o que se chama direito tem um sentido próprio, por exemplo. Conforme as condições em que se desenvolve “algo” é que um sentido se constitui, por isso, para o Direito Civil liberal, a responsabilidade civil tem um sentido próprio; já para o Direito Social, outro (EWALD, 1986; 1993)⁴⁰.

Do ponto de vista da linguagem e de um tipo de raciocínio que não se assemelha ao da analogia e da dedução, o direito constitui uma zona de variação contínua. A jurisprudência recebe uma atribuição que é expressão de acontecimentos, do que é pela via do encontro entre corpos singulares (pois o que há são corpos e incorporais) que o direito é pensado como um resultado desse encontro na superfície e não como atribuição de uma natureza fundante, ou seja, anterior ao próprio processo de sua fundação.

A noologia deleuziana, ao mostrar as diferenças entre as imagens de filósofos e suas respectivas lógicas, mostra o interesse do filósofo por manifestações de imagens do pensamento que escapam às tentativas de representar a vida, pois são a condição para que o pensar aconteça, na condição de criação e não de reconhecimento e representação. Para ele, importam as

⁴⁰ Retomaremos essas concepções de sentido do direito no próximo capítulo.

variações e nuances, cujas diferenças são singulares, potências para o pensar em seu mais elevado nível: a criação, seja de teorias, filosóficas e científicas que respondem a problemas que se impõe, obras de arte, possibilidades de modos de vida afirmativa. Características que pouco ou nada constam, também, na perspectiva dominante na Filosofia do Direito do século XX, a qual, sem mencionar, parece que Deleuze tinha em mente na entrevista de 88. Com vistas a produzir elementos para problematizar e desenvolver a noção deleuziana de jurisprudência que, por ora, parece querer ser uma jurisprudência das superfícies e do acontecimento⁴¹, avaliamos que, antes, cabe experimentar uma espécie de noologia do pensamento que orienta o movimento pelos direitos do homem e da jurisprudência derivada de uma filosofia jurídica do Estado de direito. Para tanto, nos dedicaremos a pensar o “Caso Kelsen”.

2.2 O caso Kelsen: coordenadas noológicas componentes da “Norma Fundamental”

A empresa de Kelsen para criar uma Teoria Pura do Direito, como vimos no capítulo anterior, produz um fundamento último sobre o qual toda a ordem normativa está baseada, assim como de onde a dinâmica jurídica deriva e, portanto, a jurisprudência: a Norma fundamental. Em suas palavras: “[...] esta norma é pressuposta como norma fundamental na fundamentação da validade objetiva das normas jurídicas, e bem assim na interpretação de uma ordem coercitiva globalmente eficaz como um sistema de normas jurídicas objetivamente válidas” (KELSEN, 1999, p. 143).

Sem tergiversar, frente a essa afirmação e após a exposição das características de uma imagem dogmática de pensamento, afirmamos que as coordenadas que orientam a imagem do pensamento dessa Teoria Pura do Direito vêm do alto. Na busca pela “pureza”, se afasta dos acontecimentos e aparta o direito da dinamicidade que é própria da vida, do social e do humano. Inclusive a jurisprudência por ele pensada, ainda que se distancie da

⁴¹ A perspectiva do *acontecimento* é retomada na entrevista de Deleuze. Ele chega a referir-se à jurisprudência como um procedimento por singularidades, mais propriamente por “prolongamentos de singularidades”, uma “tomada de posição” do pensamento em relação ao direito (DELEUZE, [1990] 1992a, p. 196).

“tradicional”, não deixa de ser expressão de uma imagem dogmática do direito, pois tem em vista o consenso.

As coordenadas lógicas que o pensamento tomou para determinar um “fundamento” de validade da norma revelam isso. Duas em especial: 1) o insistente recurso ao procedimento silogístico da lógica formal aristotélica com vistas a deduzir uma norma como fundamental. Sobre a função do silogismo em relação à norma fundamental, assim destaca Kelsen:

A função desta norma fundamental é: fundamentar a validade objetiva de uma ordem jurídica positiva, isto é, das normas, postas através de atos de vontade humanos, de uma ordem coerciva globalmente eficaz, quer dizer: interpretar o sentido subjetivo destes atos como seu sentido objetivo. A fundamentação da validade de uma norma positiva (isto é, estabelecida através de um ato de vontade) que prescreve uma determinada conduta realiza-se através de um processo silogístico. Neste silogismo a premissa maior é uma norma considerada como objetivamente válida (melhor, a afirmação de uma tal norma), por força da qual devemos obedecer aos comandos de uma determinada pessoa, quer dizer, devemos nos conduzir em harmonia com o sentido subjetivo destes atos de comando; a premissa menor é a afirmação do fato de que essa pessoa ordenou que devemos nos conduzir de determinada maneira; e a conclusão, a afirmação da validade da norma: que devemos nos conduzir de determinada maneira. A norma cuja validade é afirmada na premissa maior legitima, assim, o sentido subjetivo do ato de comando, cuja existência é afirmada na premissa menor, como seu sentido objetivo. Por exemplo: devemos obedecer às ordens de Deus. Deus ordenou que obedeçamos às ordens dos nossos pais. Logo, devemos obedecer às ordens de nossos pais (KELSEN, 1999, p. 142).

Sendo que, em sua forma silogística, a conclusão sempre está concatenada com o termo maior na premissa maior, assim, a conclusão é designação daquilo que está incluído na premissa maior, que é geral. Ocupando por analogia o silogismo, assim se configura que a conclusão (a norma jurídica positiva) tem como pressuposto a premissa maior (a Norma fundamental). (2) pelo recurso à Norma fundamental como pressuposição lógico-transcendental, no sentido da teoria do conhecimento de Kant (1994), a qual serviu-lhe por analogia para fundamentar uma crítica às teorias tradicionais do direito,

especialmente a *jusnaturalista*. Kelsen assim admoesta, em analogia à lógica-transcendental kantiana:

Assim como Kant pergunta: como é possível uma interpretação, alheia a toda metafísica, dos fatos dados aos nossos sentidos nas leis naturais formuladas pela ciência da natureza, a Teoria Pura do Direito pergunta: como é possível uma interpretação, não reconduzível a autoridades metajurídicas, como Deus ou a natureza, do sentido subjetivo de certos fatos como um sistema de normas jurídicas objetivamente válidas descritíveis em proposições jurídicas? A resposta epistemológica (teorético-gnoseológica) da Teoria Pura do Direito é: sob a condição de pressupormos a norma fundamental: devemos conduzir-nos como a Constituição prescreve, quer dizer, de harmonia com o sentido subjetivo do ato de vontade constituinte, de harmonia com as prescrições do autor da Constituição. A função desta norma fundamental é: fundamentar a validade objetiva de uma ordem jurídica positiva, isto é, das normas, postas através de atos de vontade humanos, de uma ordem coerciva globalmente eficaz, quer dizer: interpretar o sentido subjetivo destes atos como seu sentido objetivo” (Cf. KELSEN, 1999, p. 141-142).

A norma fundamental é vista como um subterfúgio lógico e argumentativo transcendental: assim, na reflexão transcendental, busca-se uma reflexão sobre as condições de possibilidade dos objetos, identificadas nas próprias condições da experiência. Desse modo, as condições de possibilidade de uma norma jurídica positiva estão no campo empírico em seu sentido objetivo, sendo admitidas mediante a experiência que delas se venha a ter; como no ordenamento jurídico não é possível recorrer *ad infinitum*, deve-se admitir uma norma como a fundamental e anterior a experiência, designada em sua condição subjetiva, ou seja, o fundamento que permite uma interpretação possível dos fatos dados aos sentidos e alheia a pressupostos metafísicos. Essas elaborações de Kelsen vêm ao encontro da lógica-transcendental kantiana. Kant, como explicita em sua *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1994), afirma que o trabalho da Razão está em buscar “suas fontes e limites” a fim de que permaneça “isenta de erros” (p. 53), isso porque a Razão tem limites, sendo impossível “ultrapassar os limites da experiência possível” (p. 21), não sendo possível então, ao entendimento, conhecer o que ultrapassa esses mesmos limites em termos de conhecimentos metafísicos. Como o conhecimento relaciona-se com o objeto, a sensibilidade é intermediária entre os objetos dados e o entendimento que os pensa (p. 61).

Assim, como os fenômenos que afetam a sensibilidade são anteriores ao entendimento, este, por sua vez, tem “a capacidade de produzir representações” (p. 89). Ademais, conclui que pela relação entre intuição e entendimento, sendo que um recolhe os dados como conteúdos e o outro os determina em forma de conceitos, deve-se, portanto, “pensar os objetos como coisas em si, embora os não possamos conhecer” (p. 25). Por mais que não se possa conhecer a coisa em si, essa pode ser pensada, sendo possível sua demonstração em termos de possibilidade, seja ela empírica ou racionalmente, a exemplo da busca platônica pelo Ser, pensado pelo filósofo, mesmo não conhecido. Como para Platão o conhecimento tem relação com a verdade e difere da opinião, o conhecimento do Ser é o conhecimento do que constitui sua essência, ou seja, do que o define como é. Ao contrário disso, o engano, a incerteza e o mutável são opostos ao conhecimento, e conseqüentemente àquilo que é, ou seja à realidade. Porém, a essência não corresponde ao plano material corpóreo e, conseqüentemente, à dimensão do corpo, que corrompe a alma; conseqüentemente a verdade está além do próprio homem e independe dele, podendo, apenas, operar por descobertas de essências. Por sua vez, para Kant, segundo quem o homem está aproximado do que é fenomênico, verdade e essência não correspondem ao sentido platônico, em termos metafísicos. Sendo-lhe possível admitir que a verdade consiste na “concordância do conhecimento com o seu objeto” (p. 94), o conhecimento da coisa em si é impossível, conseqüentemente, de qualquer referência a algum Ser em termos metafísicos. Os objetos estão regulados pelo próprio conhecimento, que está regulado pelas regras do entendimento, ou seja, em termos lógicos ou do “pensamento em geral”, podendo ser considerados certos, mas não suficientes” e, “embora um conhecimento seja perfeitamente adequado à forma lógica, isto é, não se contradiga a si próprio, pode, todavia, estar em contradição com o objeto” (p. 94). Da lógica, um critério de verdade como validade é depreendido, ou seja, que tem validade “para todos os conhecimentos, sem distinção de seus objetos” (p. 93) por se tratar “de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento” (p. 15-16), sendo-lhe imprescindível verificar se na relação entre o entendimento e o conteúdo não há contradições, conforme regras formais que a lógica impõe ao entendimento. Assim, como o conhecimento é uma representação que não atinge essências metafísicas, ele

“provém de duas fontes fundamentais do espírito”, a saber, “das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade do conceito)” (p. 88).

Essas operações lógicas permitiram o jurista sustentar, por pressuposição, o fundamento de uma norma jurídica a partir da representação que o pensamento faz sobre o direito, no caso de Kelsen, do direito como Direito. Apesar de considerar toda a dinâmica do Direito, sustentou-a reconstituindo representações, mesmo com a pretensão de livrar o Direito de implicações desse gênero. Representações como efeitos de coordenadas de um pensamento científico. A *jurisprudência normativa* é a expressão de um Direito como ciência, como apresentado no capítulo anterior, sendo que o jurista, tendo por objeto o direito, o vê a partir do que o positivismo jurídico indica: a forma-Estado, cujo conteúdo é a norma positivada (nesse caso a *Constituição*, primeiro). O direito é e está onde o Direito Positivo está. Portanto as normas jurídicas, vistas como instrumento para dar à conduta uma previsão de *dever-ser*, se concretiza na sanção determinada a partir da sentença judicial, nesse caso, um princípio de imputação. Por isso, em busca da dimensão normativa do direito, a jurisprudência positiva, diferente das chamadas “tradicionais”, detém-se, no conjunto da ordem social como princípio causal do direito e não dos valores que lhe são adjacentes.

As teorias do direito e dos sistemas que constituem “jurisprudências tradicionais” Kelsen se opõe por meio de um argumento transcendental capaz de constituir um princípio que valide a normatividade do direito, sem se preocupar com o seu conteúdo. No jusnaturalismo a preocupação estava em deduzir do mundo da natureza (o “ser”) o conjunto normativo (o “dever-ser”), do que conclui-se que é da ordem da natureza que advém o ordenamento moral em termos de justiça – de onde declinam teorias cuja relação entre Moral e Direito eram próximas, fundamentando-se em princípios metafísicos e teológicos.

Mais recentemente, para o jusracionalismo, os conjuntos de “verdades” de ordem metafísico-morais não podem servir de fundamento das regras a serem seguidas e cunhadas em termos jurídicos, mas sim aquilo que se define por um “*dever-ser*” positivado. Em suma, o critério de justiça para a lei não está em saber se ela é ou não justa, mas no seu conteúdo formal positivado, ou seja,

conforme uma relação causal “entre a vontade do legislador e o Direito como norma legislada ou posta” (FERRAZ JÚNIOR, 1980, p. 43). Para o jusracionalismo, que se orienta por uma perspectiva positivista, independentemente de qualquer reconhecimento de valores sobre o que é justo ou correto como critério de validade, é a partir do conteúdo expresso pela letra da lei que se deve concluir o que é direito. Emblemático é o que fizeram duas escolas de posição positivista-jurídica, da primeira metade do século XIX, a “Escola da Exegese francesa” e a “Escola Analítica inglesa”: moldaram um mecanismo exegético do código pelo código (FERRAZ JÚNIOR, 1980, p. 443-44). No caso francês especialmente, apenas o que estava escrito era direito. Para a aplicação de sentenças, nessa linha jurisprudencial, não havia possibilidade de análise do que estava codificado, qualquer exercício hermenêutico ou avaliação era proibido. Portanto, se tratava de absoluta obediência aos códigos escritos e a sua representação.

Para livrar o Direito do jusnaturalismo e do jusracionalismo, a grande novidade trazida pela perspectiva positivista normativa está na dimensão normativa do Direito. A série de ordenamentos subordinados em uma hierarquia de graus que se sucedem, entre extensão e eficácia de normas que emanam umas das outras, segue um escalonamento da norma superior a inferior. Kelsen coloca no regresso à *norma fundamental hipotética* o fundamento de validade de todo o ordenamento jurídico. Há aí um recurso ao *princípio da causalidade*. No trabalho de elaboração de uma *jurisprudência normativa*, com vistas a concluir o direito, introduziu em sua teoria a pressuposição da *norma fundamental*. Esse recurso ao “fundamento” é um recurso ao “pressuposto” com validade lógica, um trabalho de *construção lógico-transcendental* que tem em sua base a pressuposição de uma Norma fundamental.

Portanto, a norma fundamental é a condição do escalonamento normativo e sua conexão sistêmica; a razão de ser do ordenamento jurídico porque é o pressuposto de uma norma hipotética como o fundamento de validade do sistema por inteiro. Como para Kelsen o Direito é um sistema de normas jurídicas específico, cujos juízos são jurídicos e não morais, seu fundamento não está em juízos de valor, a exemplo da religião e da moral, nem em juízos de utilidade, em termos políticos. Seu critério de validade é apenas formal, ou seja, está determinado transcendentemente em um princípio de causalidade e,

empiricamente ou factualmente, no ordenamento jurídico, independentemente de seu conteúdo, como se vê na afirmação de Kelsen: “[...] não há qualquer conduta humana que, como tal, por força do seu conteúdo, esteja excluída de ser conteúdo de uma norma jurídica” e sua validade não é negada “pelo fato de seu conteúdo contrariar o de uma outra norma que não pertença à ordem jurídica cuja norma fundamental é o fundamento de validade da norma em questão” (KELSEN, 1999, p. 221).

A vigência ou validade de uma norma jurídica está sempre em relação com uma norma superior hipotética como sua causa. Ou seja, o que orienta o ordenamento jurídico é um pensamento em cascata, piramidal, escalonado que determina a ordem jurídica positivada: em seu topo está a Constituição quando se trata da extensão “Estado” e abaixo dela outras normas que dela emanam; todavia, da Constituição exige-se seu fundamento, em escala maior, a sua causa: a Norma fundamental. Qual o lugar e o papel da jurisprudência nesse universo jurídico escalonado?

Ela é técnica jurídica a partir da norma, pretensamente livre da moral e da política, por isso uma jurisprudência normativa. Opera por procedimento lógico dedutivo: se deduz da particularidade do caso a norma, como uma conclusão geral; conforme isso acontece, alavanca a competência da ordem jurídica à necessidade de avaliar os efeitos de sua própria atuação em subsunção do direito, valendo-se de metodologia cujo domínio é a norma, sem interferências de elementos que não pertencem ao próprio objeto, ou seja, à própria norma. A partir disso, a jurisprudência normativa foi um dos elementos mais criticados da teoria de Kelsen. Mas, para ele, exatamente as críticas deram respaldo a sua teoria, uma vez que pretendeu estar à parte de qualquer interferência axiológica, livre de juízos de valor político ou moral (cf. KELSEN, 1999, p. VII, “Prefácio à primeira edição”, de 1934). Os limites de sua afirmação encontram-se no fato de ignorar no direito sua condição ontológica própria, ser o resultado dos limites das condições sociais como características políticas. Enquanto olha para o direito, segundo um objetivo epistemológico, sob a óptica do signo da norma, ignora as condições e limites pelos quais a norma é constituída como uma criação teórica e prática a partir dos poderes constituídos em âmbito estatal.

2.3 Considerações intermediárias ou passagem ao(s) leitor(es)

O estudo noológico apresentado, além de possibilitar a elaboração de uma noção de “jurisprudência de superfície”, permite que desenvolvamos um sentido para a parte da entrevista em que Deleuze afirma que a jurisprudência por ele pensada “procede por singularidade, por prolongamento de singularidades” (DELEUZE, [1990] 1992a, p. 191). Compreendemos que esse procedimento jurisprudencial implica que demos atenção à crítica que ele faz às “generalidades” e como distingue delas a singularidade (DELEUZE, [1968] 1988, p. 21-22). O processo de criação jurisprudencial ganha contornos filosóficos de singularidade ao invés de generalidade, de modo que permite o desenvolvimento de algo novo ou singular no mundo, especialmente quando um caso singular é capaz de abalar a lógica jurídica normativa, a qual aspira a generalidade. Embora desse processo possa advir uma lei que não pode senão se orientar pela ordem da generalidade.

Um pensamento orientado pela generalidade opera por uma lógica dual ou de oposição, que tem no par geral-particular a sua representação, através de um conceito representativo de dados sensíveis, que reproduz em si a generalidade. Segundo Deleuze, um pensamento que opera o dualismo e a oposição entre o geral e o particular estabelece, por meio da generalidade, a mesma relação com um universal abstrato. O que é determinado como geral, apresenta-se como a semelhança ou a igualdade que haveria entre duas coisas, a partir do que permite sua unificação em um conceito. O pensamento da generalidade opera a abstração dos dados sensíveis em um conceito, organizando nele os dados, conforme suas qualidades sensíveis e quantidades mensuráveis. Assim, concebido, o conceito é a expressão de uma ordem transcendente, advinda da operação de uma consciência psicológica sem a qual não se poderia chegar às condições da abstração (DELEUZE, [1968] 1988, p. 224). Advém dessa mesma consciência o conceito de *Sujeito* que contém em si as particularidades sensíveis como termos que, dada sua particularidade, podem ser trocados uns por outros sem comprometer o conteúdo geral do conceito. É com base na generalidade que trocamos ou substituímos os termos, sem perder a correspondência com o conceito geral. No Direito isso é óbvio: troca-se um caso por outro e aplica-se a eles a generalidade da lei, pois a “generalidade é da

ordem das leis”. A lei cabe apenas determinar a “semelhança dos sujeitos que estão a ela submetidos e sua equivalência aos termos que ela designa” (DELEUZE, [1968] 1988, p. 23). Os sujeitos da lei são particulares, não singulares, por isso, no âmbito da aplicação da lei, é legítimo que as trocas de casos e as generalidades ocorram, o contrário que é ilegítimo, não cabe haver leis que sirvam para um caso singular.

Algo singular, por sua vez, é único, não “trocável”, sem equivalentes, por isso não pode ser representado, no entanto, pode ser repetido. Para dar concretude a essa ideia, tirá-la da abstração tão criticada por Deleuze, o filósofo recorre a exemplos, um deles é o da impossibilidade de trocar de alma. Dadas as circunstâncias nas quais escrevemos nossa pesquisa, outro exemplo nos ocorre: cada filho é singular, ele não pode ser substituído nem trocado, sequer conceituado. Embora exista um conceito de filho que expresse o que há de semelhante entre todos os indivíduos e universalize, abstrata e genericamente, o fato de não haver humano no mundo que não seja filho, a singularidade que cada filho carrega não pode ser conceituada, ao menos no sentido de conceito que Deleuze desenvolve em *Diferença e repetição* (DELEUZE, [1968] 1988), apresentado anteriormente – isso é importante considerar porque o conceito de conceito na filosofia de Deleuze também foi alterado, deixou de estar relacionado à generalização e passou para o lado da criação e do devir, basta comparar a obra de 68 com *O que é a Filosofia?* (DELEUZE; GUATTARI, [1991], 1992). Quanto à repetição que, para Deleuze nunca é a do Mesmo, o exemplo de ser pai uma segunda vez nos ajuda: é possível repetir a experiência de tornar-se pai, se trata da repetição de uma singularidade, pois ela não é igual a experiência anterior, nem o segundo filho, por mais que busquemos semelhanças com o primeiro, há nele uma singularidade inigualável. É impossível sujeitar um e outro filho, uma e outra experiência de tornar-se pai, a processos que unifiquem um ao outro como semelhante e intercambiável, o que torna impossível também condicioná-las a uma representação conceitual. O que há nessas experiências de repetição é uma “potência singular que difere por natureza da generalidade” (DELEUZE, [1968] 1988, p. 25).

Um prolongamento de singularidades de casos como Deleuze pensa ser a jurisprudência, é concebido como um movimento por meio do qual o direito vai se constituindo, de singular em singular, sem cair na generalização. Por

exemplo, um caso singular no âmbito jurídico é comumente considerado jurisprudência depois que sua avaliação é discutida pelos partícipes, e não necessariamente "usuários", de um coletivo de magistrados que avalia o caso, respaldando em juízo uma avaliação através de normatizações, súmulas, acórdãos, enfim, um processo que se assenta na semelhança dos casos que se constituem. Costumeiramente reclama-se a exigência de um direito recorrendo à aplicação de um exercício lógico por generalização: se "A" e "B" e "C" são considerados iguais perante a lei "X", ambos têm o mesmo direito que é a expressão de uma identidade "A e B e C= X". Supondo que não haja um caso anterior ou precedente e o seu juízo lhes servindo como "X", o que fazem? Servindo-se de leis que visam à generalização aplicadas a casos semelhantes, acabam procedendo por associação entre leis, de onde se deduz algo singular ao caso que se torna um novo precedente, devendo cumprir sua função assim, mas o que se generaliza é a sua representação: servindo de norma ou representação para uma generalização de possíveis casos. Independentemente da generalização que se faça, a singularidade do caso precedente não é idêntica no tempo e no espaço a de um outro caso, nem em efeitos ou em causa, nem em corpos, apenas sua representação. Com base em leis existentes, ou algo outro que o valha, os casos poderão ser julgados a partir do já generalizado, configurando a constituição de uma pura análise por semelhanças. Porém, essas não podem repetir a singularidade do caso inicial, considerado um precedente.

A questão em torno da jurisprudência em geral é a de como pode ser considerada expressão da criação de algo novo, como um prolongamento de singularidades, considerando todo o processo representativo que lhe é inerente, seja quanto ao jusnaturalismo, seja pelo jusracionalismo positivista quanto pelo juspositivismo normativista? Nesse sentido, como considerar o elogio de Deleuze à jurisprudência sem considerá-la herdeira dessa mesma tradição?

Arriscamos dizer que a jurisprudência é o ato criador do direito para Deleuze e não os códigos e as declarações, porque estes, embora possam ser resultados de processos jurisprudenciais, estão inscritos na ordem da generalidade e determinam a semelhança dos sujeitos, ou dos casos, a fim de aplicar as mesmas leis para particularidades⁴². Enquanto que, justamente por

⁴² "A lei reúne a mudança das águas à permanência do rio" (DELEUZE, [1968] 1988, p. 23).

ser ato de criação, não pode senão operar por singularidades. Mas cabe perguntar o que a jurisprudência de superfície quer criar? Certamente não são leis, ainda que um de seus efeitos venha a ser alguma lei. Quer, acima de tudo, liberar a vida onde ela está aprisionada, criar possibilidades para que modos e potências de vida sejam afirmados na imanência.

Por essa razão, o processo criativo dessa noção de jurisprudência precisa considerar os corpos, com suas qualidades físicas, ações, paixões; corpos que não vivem só, mas misturados com outros corpos produtores de estados de coisas nas superfícies que ocupam. Estados de coisas que estão muito longe de uma sonhada “pureza” e estabilidade a serem representadas e reproduzidas. Importam os devires que produzem, por meio dos efeitos de superfície, os incorporais, também relacionados com a ética e a política, com a filosofia prática, portanto. É com ela que nos ocupamos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3 – JURISPRUDÊNCIA E EXPRESSÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA

O que me interessa não é a lei nem as leis (uma é noção vazia, e as outras são noções complacentes), nem mesmo o direito ou os direitos, e sim a jurisprudência. É a jurisprudência que verdadeiramente é criadora de direito: ela não deveria ser confiada aos juízes. Não é o Código Civil que os escritores deveriam ler, mas antes as coletâneas de jurisprudência. Hoje já se pensa em estabelecer o direito da biologia moderna; mas tudo, na biologia moderna e nas novas situações que ela cria, nos novos acontecimentos que ela possibilita, é questão de jurisprudência. Não é de um comitê de sábios, comitê moral e pseudocompetente, que precisamos, mas de grupos de usuários. É aí que se passa do direito à política (DELEUZE, *Conversações* [1990] 1992b, p. 213-214).

Ainda em *Conversações*, mas no capítulo “Política”, na entrevista intitulada “Controle e Devir”⁴³, Deleuze responde as questões de Negri⁴⁴ sobre o seu trabalho intelectual e de onde nasce a abordagem contínua que faz da questão do político. Desde o início ele declara seus interesses de enfoques eminentemente políticos, e apresenta sua preferência pela jurisprudência como resultante da passagem do direito à política, pelo menos sob dois aspectos: 1) no interesse pelas criações coletivas e não pelas representações, de onde advém sua preocupação primeira com as instituições e o movimento por elas promovido, distintos das leis e dos contratos - de onde a condição coletiva de grupos de usuários, a partir do que se passa do direito à política; e, 2) com a jurisprudência como expressão de uma potência de agir por parte dos usuários

⁴³ Entrevista concedida na primavera de 1990 a Toni Negri e publicada, primeiro, na *Futur Antérieur*, nº 1.

⁴⁴ Antonio (Toni) Negri, filósofo italiano, nascido em 1933, foi professor de Ciências Políticas e Sociais na Universidade de Pádua, de 1967 até 1979, quando foi preso sob a acusação de associação ao Brigadas Vermelhas (organização paramilitar de guerrilha comunista italiana formada no ano de 1970), inclusive do homicídio de Aldo Moro, presidente do conselho da Democracia Cristã italiana, ocorrido em 1978. Foi preso juntamente com outros membros do movimento operário que liderava, o *Autonomia Operaia*, inculcado pelo juiz Gallucci (também democrata cristão) por cumplicidade com o sequestro e a morte de Aldo Moro; permaneceu por quatro anos e meio em prisão preventiva, durante o tempo em que sustentou sua inocência; mesmo assim, foi condenado a trinta anos de prisão em um controverso processo e sua sentença declarada pelos crimes de “associação subversiva”, “conspiração contra o Estado” e “insurreição armada”. Sua pena foi reduzida para 17 anos e, enquanto a cumpria, em junho de 1983, fora eleito deputado pelo Partido Radical Italiano, o que lhe permitiu provisoriamente a imunidade e deixar a detenção por um curto período; vindo o Parlamento a suspender sua imunidade, Negri se refugiou na França como exilado político. Permaneceu na França até 1997, quando voluntariamente retornou à Itália em 1997 para cumprir sua pena, até que em 2003 foi libertado definitivamente, após três anos em regime semiaberto.

e não de um grupo especializado “de sábios” em um “comitê moral e pseudocompetente” no interior das instituições ([1990] 1992b, p. 214).

Declaradas as preferências, Deleuze relembra seu interesse inicial pelo direito, mais que pela política. Primeiro foi com Hume e sua concepção de instituição e contrato⁴⁵; em seguida, pela concepção de contrato, segundo Masoch, e a de instituição, segundo Sade (ambos os escritores desenvolveram suas ideias “torcidas”, acerca do contrato e de instituição, associadas à sexualidade)⁴⁶; depois, então, com a jurisprudência como criadora de direitos, no entanto, como já sabido, sobre esse interesse há apenas registros breves em entrevistas. Mas, nessa entrevista ele indica um autor que parece ser o seu principal intercessor para compor a noção de jurisprudência que “não deveria ser confiada a juízes” ([1990] 1992b, p. 214), justamente um dos que o entrevistou em 1988: François Ewald, em sua obra *L’Etat Providence* (1986).

Tendo como referência a entrevista de 1990, sob o ponto de vista de uma passagem do direito à política, preocupado não com as representações, mas com as produções coletivas, a investigação em torno do que compõe a noção deleuziana de jurisprudência, do ponto de vista político, será feita conforme as pistas que o próprio Deleuze deu: primeiro, e brevemente, o problema das instituições em “seu Hume”, no qual o direito tem importante papel; segundo, também sem demora, menções ao contrato e às instituições, tal como ele pensou a partir de Masoch e Sade; terceiro, com mais tempo a ele dedicado, atenção ao livro de Ewald e possíveis relações com a obra de Deleuze. Com base nessas pistas, recolhemos as informações que respaldam seu interesse pela jurisprudência ao Direito.

Em seguida, guiados pelo conteúdo de um expressionismo filosófico, indicaremos porque é com Spinoza que encontramos a intercessão para o expressionismo filosófico deleuziano sobre a jurisprudência. Em nossa interpretação, a “expressão” é a noção filosófica que permite considerar a jurisprudência de modo expressionista. Essa afirmação não é inédita, foi elaborada por Mussawir (2011), como referida no primeiro capítulo, mas ele o

⁴⁵ O que se pode verificar pelo primeiro livro que publicou, *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume* ([1953] 2001a)

⁴⁶ O interesse deleuziano por esses dois clínicos da cultura pode ser encontrado no livro *Sacher-Masoch: o frio e o cruel* ([1967] 2009).

faz no âmbito jurisdicional do Direito, sem considerar o que Deleuze expressa na entrevista, a saber, que o expressionismo filosófico exige uma postura prática⁴⁷ em termos filosófico-políticos. Defendemos que Spinoza é o principal intercessor de Deleuze no desenvolvimento de uma concepção de jurisprudência como forma de expressão. Na expressão vemos não só uma noção filosófica importante para a filosofia de Deleuze, mas como uma ferramenta conceitual que nos permite considerar o elogio de Deleuze à jurisprudência à luz das ressonâncias da filosofia de Spinoza. A partir de quem o direito se mostra como potência de modos de vida, além de encontrarmos elementos que justificam a crítica de Deleuze à vacuidade dos Direitos Humanos devido à sua universalidade.

3.1 Da simpatia à estima: instituição, direito e justiça

Segundo as respostas de Deleuze na entrevista, a jurisprudência deve ser considerada pelo viés político, isto sob o ponto de vista de uma passagem de representações para criações coletivas ([1991] 1992b). Essa passagem leva em conta possíveis diferenças e problemas em torno das “instituições” e dos “movimentos” que são atravessados por representações do Direito, como leis e contratos. Cabe considerar que o entrevistador, filósofo e ativista político, Toni Negri também está interessado nas inventividades coletivas. O problema do político é comum a ele e a Deleuze⁴⁸, tanto na vida intelectual, quanto na participação de movimentos políticos como o das prisões, dos homossexuais, da autonomia italiana, dos palestinos, etc..

⁴⁷ Essa postura prática deve ser associada à ideia da filosofia como uma “teoria da ação”, desenvolvida por Deleuze no livro sobre Hume: “a filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é. O que fazemos tem seus princípios; e o Ser só pode ser apreendido como objeto de uma relação sintética com os próprios princípios daquilo que fazemos” (DELEUZE, 2001a, p. 151).

⁴⁸ Em 7 de abril 1979 Toni Negri foi preso, sem indícios, por suposto envolvimento no sequestro e morte do presidente do conselho da Democracia Cristã, Aldo Moro, ocorrido em 78. Em 10 de maio de 1979 foi publicada uma “Carta aberta aos juizes de Negri”, assinada por Deleuze. No final da carta ele explicita seu desacordo com os procedimentos judiciais: “Estamos assistindo a um verdadeiro ‘encarniçamento’ contra homens que são aprisionados com base em provas das quais o mínimo que podemos dizer é que são vagas, sempre postergadas para o dia seguinte. Não acreditamos de modo algum nessas promessas de provas. Queríamos ao menos informações sobre as condições de detenção e de isolamento. Será que vai ser preciso esperar uma catástrofe para que os jornais possam falar de uma prova ‘definitiva’, segundo a qual Negri seria Pinelli?” (DELEUZE, [2003] 2016, p. 181).

De acordo com a interpretação de Deleuze ([1953] 2001a), o empirismo de Hume abalou as formas jurídicas tradicionais baseadas no racionalismo dogmático, especialmente a partir de sua crítica à concepção contratualista de sociedade. E, se lhe interessavam as criações, mais do que as representações, no caso de Hume o que vem à tona é sua “concepção muito criativa da instituição e do direito” (DELEUZE, [1990] 1992b, p. 213). Pelas concepções de instituição e de lei, expostas em *Empirismo e subjetividade* ([1953] 2001a) e em seu *Curso sobre Hume (1957-1958)* (2018), Deleuze assinala duas possíveis formas de analisar o desenvolvimento do Direito no campo social: no que se refere à instituição, uma concepção inventiva e criativa do social se apresenta; já, quanto a lei, ela opera como uma forma de ligar e fixar o campo do vivido as representações, que supostamente garantem direitos aos indivíduos e são soluções gerais, produzidas a partir de situações singulares, em busca da preservação de direitos no campo social. Para nossa pesquisa, o “Hume de Deleuze” (HEUSER; KESSEL, 2021) interessa, especialmente, porque põe luz sobre o social, uma vez que é pensado como lugar das diferenças e não das semelhanças, do movimento que vai da simpatia à estima; o Direito, por sua vez, sob a perspectiva de Hume, é tematizado como uma das possibilidades para a realização do novo, tendo a garantia das diferenças seu elemento fundamental de atuação. Por isso, considerando as características que marcam a instituição positivamente em relação as leis, concebemos um aspecto político afirmativo para a jurisprudência, uma vez que o direito é uma forma criativa de estima e prática de justiça entre “usuários” na superfície do campo social. Os elementos característicos da filosofia de Hume, interpretados por Deleuze, justificam nossa posição.

A crítica de Hume ao contratualismo e a concepção de direitos naturais dá ao social uma condição positiva, uma vez que somente nele é possível criar e inventar. É na superfície das relações entre os indivíduos, conforme suas necessidades, anseios e conflitos que o direito é criado, bem como as invenções e artifícios (como leis, declarações, códigos, instituições, etc...) pelos quais o mesmo se prolonga. Como é na superfície do social que a vida em sociedade está fundada, e se “o homem entra em sociedade, é justamente porque ele não tem direitos preexistentes” (2001a, p. 42), não temos aqui, do ponto de vista do

Direito, uma aproximação com a jurisprudência “tradicional”, para usarmos a expressão kelseniana.

Para Deleuze, a crítica de Hume à concepção contratualista⁴⁹ de sociedade e da lei, pelo contrato social⁵⁰, permite pensar a instituição como o meio positivo da vida coletiva, por meio da qual também se cria o direito. A positividade do Direito e da Justiça como instituições está em seu *locus* social, sendo que a sociedade é quem funda a lei como uma abstração oriunda de um processo de associações de ideias e como um artifício para a preservação da vida em sociedade. Esta é vista positivamente como o lugar das criações e dos movimentos, cujos “meios” tendem a satisfação das necessidades para o desenvolvimento da sociedade, mesmo que indiretamente. Seus meios podem satisfazer indiretamente as paixões dos indivíduos e, como aponta Deleuze, seus “meios são oblíquos, indiretos; eles não satisfazem a tendência sem coagi-la ao mesmo tempo” (2001a, p. 43)⁵¹.

Se para a jurisprudência jusnaturalista do direito toda a lei impõe a sociedade um *dever-ser*, o que gera uma obrigação aos indivíduos, como apontava Kelsen (1999, p. 29), para Hume a obrigação do cumprimento de

⁴⁹ A crítica de Hume ao *contrato social*, segundo o contratualismo, está no sentido de que este acaba fundindo a sociedade na noção de lei; como essa não é anterior a instituição, não é fonte de obrigação. Se, para os contratualistas, o estado de natureza é positivo (a liberdade e a igualdade natural sendo consideradas positivas e, portanto, criativas), a sociedade é negativa tendo que buscar garantias dos direitos naturais aos indivíduos através do viés punitivo da lei. Como tal, de dentro da sociedade advém o sentido negativo da lei, da pena, do castigo que bloqueiam os movimentos e as diferenças. A isso Hume se opôs.

⁵⁰ De acordo com a leitura deleuziana de Hume, a sociedade não tem sua origem em um contrato social, antes é fundada na instituição, a qual se forma gradualmente segundo um processo inventivo e cultural. Por isso, “a instituição não é uma limitação, como é a lei, mas é, ao contrário, um modelo de ações, um verdadeiro empreendimento, um sistema inventado de meios positivos, uma invenção positiva de meios indiretos” (DELEUZE, [1953] 2001a, p. 42). Como tal, a instituição é erigida por meio de uma convenção, de um acordo, mas não se confunde com o contrato, por isso não se estabelece a partir de um momento fundante, mas gradualmente, conforme vai se estabelecendo, por convenções entre os “usuários” do direito, ou seja, aqueles que buscam sua efetividade em termos práticos a partir de suas necessidades.

⁵¹ A correspondência segundo a qual a tendência se efetiva em instituição é explicitada por Deleuze, do seguinte modo: “Que uma tendência se satisfaça em uma instituição, é um fato. Falamos aqui de instituições propriamente sociais, e não de instituições governamentais. No casamento, a sexualidade se satisfaz; na propriedade, a avidez. A instituição, modelo de ações, é um modelo prefigurado de satisfação possível. Só não se pode concluir disso que a instituição se explique pela tendência. Sistema de meios, diz Hume, mas esses meios são oblíquos, indiretos; eles não satisfazem a tendência sem coagi-la ao mesmo tempo. Tem-se uma forma de casamento, um regime de propriedade. Por que tal regime e tal forma? Mil outros são possíveis, e que se encontram em outras épocas, em outros países. É essa a diferença entre o instinto e a instituição: há instituição quando os meios pelos quais uma tendência se satisfaz não são determinados pela própria tendência, nem pelos caracteres específicos” (DELEUZE, [1953] 2001a, p. 43-44).

determinada lei ou regra tem em si um fundamento que não reside nela propriamente, mas na sua utilidade: a utilidade da preservação da instituição. Nesse sentido, a instituição é primeira em relação a lei, que é fruto de um contrato, e, se a lei lhe supõe uma obrigação, acaba limitando-a, se a limita, a impede de satisfazer suas necessidades naturais (DELEUZE, 2001a, p. 43).

A satisfação de necessidades, contudo, está na correlação com sua própria natureza, que, para Hume, não reside no interesse particular ou no egoísmo de cada indivíduo, mas na simpatia por pessoas próximas e chegadas (HUME, 2004, p. 297) como entre os entes de uma família, de um clã ou amigos. A simpatia é um dentre os impulsos e paixões (assim como o afeto cordial, a compaixão, a cordialidade) com as quais “o espírito” estaria familiarizado, sendo-lhe próprio um sentimento moral⁵² dessa natureza, como quando “um pai que corre em socorro de seu filho [o faz conforme uma grave situação] é impelido por uma simpatia natural que atua sobre ele e não lhe dá ensejo de refletir sobre” se agiria assim em relação “ao resto da humanidade em situações semelhantes” (HUME, 2004, p. 389).

A busca pelos fundamentos do comportamento moral em sociedade, segundo os apontamentos de Hume, está afastada de qualquer inspiração racionalista e seus pressupostos transcendent⁵³. O que inspira as pessoas a preferirem este ou outro meio para produzir um determinado fim é o princípio de utilidade, considerado como o bem (DELEUZE, 2001a, p. 141). Desse modo, sob o escopo de uma tendência é que a investigação sobre o comportamento moral é feita. Hume considera que o espírito age orientado pela tendência a um

⁵² A moral é considerada como uma qualidade de gosto em relação com os fins de uma ação, sendo como aprovação ou reprovação das circunstâncias ou situações conhecidas pelo espírito e cujas impressões oriundas das sensações sejam ou de dor ou prazer. O que se designa como prazeres ou dores, através das sensações, são impressões proporcionadas como um dado, sob o qual se dá um juízo. Porém, esse juízo não está fundado na razão, mas na sensação. Por isso, se o prazer é o fim da ação (conforme o utilitarismo), é que se escolhe como realizar uma ação, do mesmo modo, ao contrário, com relação à dor, sendo que “a razão pela qual um homem odeie a dor, é impossível” de se dar (HUME, 2004, p. 154).

⁵³ O sentido que a moral assume com Hume é inovador, inclusive elogiado por Deleuze devido ao seu sentido diverso do contratualismo e da tradição cristã. É vista calcada na existência e em relação a um princípio independentemente de representações transcendent⁵³ como as de Bem e de Mal, correspondentes a um *sistema de julgamento* da vida. A moral, segundo a acepção humana, por diferir desse sistema e por ter relação com a artificialidade, sendo necessário inventá-la, recebe a *estima* de Deleuze. Aliás, estima é o projeto dessa concepção de moral: trata-se de inventar a moral a fim de que se amplie a simpatia parcial (que se tem pelos amigos e familiares) em “estima” pelo coletivo, o que alavanca a questão da justiça como um dos principais objetivos da moral, da política e do Direito, segundo entendemos.

determinado fim, influenciado pelas paixões. Princípio que é anterior a qualquer criação artificial da moral no interior da cultura, portanto, na perspectiva de Hume, um princípio moral não é tido como o fundamento do comportamento social, mas sim um impulso originário, sendo o principal deles a simpatia. Hume chega a ela com base na observação das conclusões sobre as ações dos homens, tiradas da consideração de seus motivos, de seu caráter e de sua situação. Para Hume, se sobressai a simpatia ao egoísmo. É natural a generosidade, apesar de particular e parcial em relação aos seus com quem simpatize (o clã, os amigos e a sua comunidade)⁵⁴.

Por ser positiva em relação à noção negativa que os contratualistas dão às leis para conter a natureza, a simpatia permite ao menos a composição das partes. Integrar simpatias, compor uma totalidade positiva é um empreendimento da vida em sociedade. E, como uma extensão dos sentimentos naturais, especialmente da simpatia⁵⁵, artifícios são criados a fim de fazer com que “a *simpatia ultrapasse a parcialidade* para que o homem seja moral – artificialmente”, como aponta Deleuze (2018, p. 154 [grifos do autor]). Artificialmente, a moral, a política e o Direito têm função positiva para a vida em sociedade, pois são os responsáveis por darem a simpatia um caráter geral, ou seja, são esses artifícios que produzirão a estima.

A busca da justiça como valor torna-se o resultado de uma inversão de valores, sendo que a simpatia pelo privado fica em segundo plano em relação a estima pela ordem social (DELEUZE, 2018, p. 148, 158) – em termos políticos e do Direito. Do ponto de vista político, a estima pela justiça tende a um combate ao “interesse privado” (DELEUZE, 2018, p. 155). Do ponto de vista moral, a

⁵⁴ No entanto, se para os contratualistas o egoísmo do estado de natureza se oporia à sociedade, sendo necessária sua regulação através das leis civis, para Hume, é a simpatia parcial (entre indivíduos particularmente de um mesmo grupo, casa, família e clã). É que a “simpatia dos pais entre si” e pela “progenitura” não bastaria para compor uma relação entre outras famílias, cada qual com suas particularidades e, por conseguinte, a exclusão de quem não é partícipe (DELEUZE, 2001a, p. 34).

⁵⁵ O sentido que a moral assume com Hume é inovador, inclusive elogiado por Deleuze devido ao seu sentido diverso do contratualismo e da tradição cristã. É vista calcada na existência e em relação a um princípio independentemente de representações transcendentais como as de Bem e de Mal, correspondentes a um *sistema de julgamento* da vida. A moral, segundo a acepção humana, por diferir desse sistema e por ter relação com a artificialidade, sendo necessário inventá-la, recebe a *estima* de Deleuze. Aliás, estima é o projeto dessa concepção de moral: trata-se de inventar a moral a fim de que se amplie a simpatia parcial (que se tem pelos amigos e familiares) em “estima” pelo coletivo, o que alavanca a questão da justiça como um dos principais objetivos da moral, da política e do Direito, segundo entendemos.

questão relevante não é a de se manter a simpatia por este ou aquele partido, por este ou aquele governo, mas, pela estima, a valorização do ponto de vista do “interesse geral” (DELEUZE, 2018, p. 158), tendo em vista a humanidade.

Nesse sentido, a justiça só é efetivada quando quem se envolve o faz por estima e age independentemente de interesses particulares. Por isso, em se tratando da concepção positiva de instituição da qual Deleuze se refere a Hume, o Direito (como instituição social) é uma delas, por ser responsável pela criação da justiça, do ponto de vista da estima: “Em suas decisões, a justiça nunca olha se os objetos são ou não adaptados a pessoas particulares; mas ela se conduz por visões mais amplas” (HUME, *Tr.*, p. 678; cf. *Tr.* p. 620 *apud* DELEUZE, 2001a, p. 64). Quanto mais o “interesse geral” se firma como horizonte, regras gerais são criadas. A determinação dessas regras não exclui a criação de outras regras também gerais, as quais “devem se estender ao conjunto da sociedade e não podem se curvar, nem por malevolência, nem por favor” (HUME *apud* DELEUZE, 2001, p. 46-47). A teoria do Direito de Hume tem esse papel, porém não dissociada da moral e da política, o que nos permite pensá-la para analisar as condições da perspectiva deleuziana de jurisprudência. As expressões artificiais da vida humana em sociedade, direito, moral e política, estão associadas em termos práticos e são artifícios possibilitadores do movimento que vai da simpatia para a estima. Eles são um empreendimento moral, político e social que se realiza por meio das instituições. Portanto, não é por vias representativas transcendentais à sociedade que o direito é considerado. Por sua vez, a jurisprudência se estende aos “usuários” do direito – consideremos assim qualquer indivíduo que em sociedade considere-se portador de direitos, pois se ele “portar” algo, segundo a nomenclatura expressa, usa algo, que é um direito –, também responsáveis pela criação do direito.

A criação do direito, até mesmo um processo em que direitos se esgotam institucionalmente, é fruto de associacionismo de ideias. O associacionismo, conforme entende Deleuze, corresponde a um processo teórico: a “teoria de tudo o que é prático, é a teoria da ação, da moral, do direito” (DELEUZE, 2001a, p. 149). Do ponto de vista teórico, corresponde a um processo que “tende a constranger às ideias provenientes da imaginação e da fantasia” (DELEUZE, 2018, p.125), as quais não permitem alcançar a universalidade e a constância, mas como o processo pelo qual se “passa de uma ideia a outra” ou “segundo

certas regras, passo a certas ideias” (2018, p. 124). Essas regras correspondem a princípios de associação – a contiguidade⁵⁶, a semelhança⁵⁷ e a causalidade⁵⁸, os quais dirigem-se a “um aspecto particular do espírito: a contiguidade, aos sentidos; a causalidade, ao tempo; e a semelhança, à imaginação”, como interpreta Deleuze (2001a, p. 113) –, pelos quais “se passa de uma ideia a outra”, permitindo alcançar “o que é universal e constante, uma natureza humana” (2018, p. 124), portanto.

Esses princípios devem ser considerados em relação aos artifícios da vida social, tais como a moral, a política e o Direito. Por sua vez, estão associados, tendo em vista a dilatação da estima como justiça, de modo prático. Por esse lado, estimar a justiça alavanca a dilatação desta para além do espaço jurídico propriamente, por onde a política é uma das formas de se pensar a jurisprudência. Pensando do modo como se organizam as relações prático-jurídicas constituídas como formas jurídicas, o trabalho de operadores do Direito (ou operadores da Justiça), apesar do assento teórico normativo, não é neutro a intervenções prático-políticas.

É o que se observa em relação à constituição de leis cuja funcionalidade não otimiza sua simpatia e estima do ponto de vista social e da justiça. Meras leis não efetivam a justiça, de modo prático e no porvir. O associacionismo joga um papel importante nessa efetivação. As relações práticas, por parte da ação dos operadores da Justiça, devem ser levadas em conta, entretanto, o que as orienta é o sentimento de estima justificada, em termos práticos e associacionistas, e não o de simpatia. Diga-se de passagem, todo aquele que

⁵⁶ Quanto aos sentidos e a contiguidade, Deleuze recupera de Hume: “Quando colocamos corpos em ordem, nunca deixamos de posicionar contíguos uns aos outros aqueles que se assemelham ou que, pelo menos, sejam vistos sob pontos de vista correspondentes”. Fazemos isso “porque experimentamos uma satisfação em unir a relação de contiguidade à de semelhança, ou a semelhança das situações à semelhança das qualidades” (HUME *apud* DELEUZE, 2001a, p. 17).

⁵⁷ Pelo princípio de semelhança é que uma ideia desperta na imaginação outra ideia que lhe é semelhante e, em relação a outra, contígua: “Pelo princípio de semelhança, dou um mesmo nome a vários objetos: esse nome desperta em mim uma ideia particular, e junto a essa ideia, a impressão de um poder, de uma virtualidade: poder-se-ia, portanto, substituir qualquer outra ideia à qual o mesmo nome conviria” (DELEUZE, 2018, p. 129).

⁵⁸ Assim como a semelhança e a contiguidade, a causalidade também produz a relação, mas também a produção de uma interferência, a crença: pela experiência e a repetição de casos semelhantes, passa-se à crença na “ideia de uma coisa que nunca foi dada”, como quando se afirma “sempre” e “todas as vezes que” (DELEUZE, 2001a, p. 132).

busca a justiça com estima pode não ter simpatias pela instituição que responde por seu encargo, nem pelas pessoas envolvidas.

Conforme destaca Deleuze, “o Direito, todo ele, é associacionista” (2001a, p. 60). Esse corresponde a uma prática, a associação de ideias com o intuito prático de constituir justiça na determinação do caso que lhe chega – nesse caso, não bastaria a aplicação da *lei*, exigindo-se toda uma dramatização⁵⁹ do caso e sua determinação em vista da justiça. Pensando a relação prática entre o Direito, o associacionismo e a estima pela justiça, a norma é insuficiente para se fazer justiça, não basta que se imagine o que é justiça como uma representação do puro dado. Por isso, a associação não é um processo teórico pelo qual simples ideias são reunidas pela imaginação a fim de demonstrar representações do puro dado, nem como uma ideia proveniente da pura imaginação, da fantasia ou afastada do “princípio de utilidade”. A prática jurídica deve estar amparada tanto na estima (correspondendo a uma paixão, de acordo com o *princípio de utilidade*) quanto no associacionismo (ao *princípio de associação*, pelo qual se explica como as ideias são associadas). Isso mostra em que sentido decisões judiciais são a extensão da estima pela justiça. Ao contrário, revela-se como simpatia. São os princípios de associação que dão conta do pensamento e como as ideias se associam, respondendo “às necessidades mais gerais e mais constantes, e que são comuns a todos os espíritos assim como a todas as línguas” (DELEUZE, 2001a, p. 115). No âmbito do Direito sua aplicação tende a fixar as ideias nas relações que são estabelecidas, em termos de sua constância e uniformidade. Por isso, “o que pedimos a um árbitro, a um juiz, é que *aplique* a associação de ideias, que diga com quem, com o que a coisa está em relação no espírito de um observador em geral” (DELEUZE, 2001a, p. 60 [grifos do autor]).

Conforme este escopo, a ideia de “direitos” configura um alinhamento com o problema social, devendo estender-se a todo o conjunto da sociedade como um interesse público, não se curvando a determinações de indivíduos em particular e com base em representações que não considerem o interesse da coletividade. Desse ponto de vista, o Direito tem relação com a política, na qual

⁵⁹ A noção de dramatização aparece em uma exposição de Deleuze em que mostra ser “O método de dramatização” ([1967] 2006b) o mais apropriado para ler e fazer filosofia. Christian Kessel e Gonzalo Aguirre, em *Juicio, Proceso y Drama* (2017), estendem essa ideia para o Direito, com vistas a pensarem uma filosofia e uma estética da dramatização para ele.

o coletivo, necessariamente, está implicado. Com a jurisprudência não é diferente. Sendo que, na maioria dos casos litigiosos, as questões envolvidas têm relação com um problema de ordem econômica e política, pois a propriedade é o que está em questão, sua aplicação corrobora com nosso argumento: a busca pela preservação de uma propriedade ou de seu uso como direito gera uma condição aos seus proprietários, o direito de seu uso. O que vier a comprometer esse direito, será um problema de justiça. Como usuários, reclamam-na, com justiça, assim como quando qualquer injustiça ao bem público também é reclamada. A Justiça, como instituição concernente ao Direito, tem a competência de salvaguardar o direito aos usuários, no caso, o da propriedade. Em relação à justiça, a partir de uma ideia de jurisprudência, Hume admoesta que, por parte do Direito como instituição, o processo deve ser constituído em nome da estima pelo interesse público como uma regra geral. Colocada sob o plano da estima e como regra geral, torna-se um dos princípios fundamentais pelos quais deve-se julgar os casos, na ausência de uma regra particular, a fim de evitar que os juízes julguem movidos pela simpatia pessoal. Em suma, na ausência de regras particulares, o pano de fundo é o da estima pelo interesse público. Salvo engano, na única vez que vemos Hume usar um recurso à jurisprudência, considera que os artifícios utilizados – “como regras pelas quais se possa atribuir objetos particulares às pessoas particulares”, deva depender de “uma utilidade pública” e de uma “aversão à opressão dos indivíduos” ou de “leis positivas, de precedentes, analogias, ou de associações e dispositivos sutis da imaginação” (HUME, 2004, p.398; nota 3) –, via de regra, devam ser considerados em nome do interesse público⁶⁰.

⁶⁰ Hume, em seu *Uma investigação sobre os princípios da moral*, no “Apêndice 3: Algumas considerações adicionais com relação à justiça”, com relação ao problema da propriedade privada e da justiça, considera a *jurisprudência em um plano efetivamente público, o qual deva ser salvaguardado nas decisões dos tribunais*: “Em todas as nações civilizadas, tem havido um esforço constante para remover tudo o que é arbitrário e faccioso da decisão acerca da propriedade, e para fixar a sentença dos juízes por meio de doutrinas e considerações suficientemente gerais para aplicarem-se igualmente a cada membro da sociedade. Pois, além do fato de que nada pode ser mais perigoso do que habituar os tribunais a levar em conta, mesmo nos casos mais insignificantes, a amizade ou inimizade privada, é certo que os homens, quando imaginam que a única razão para a vitória de seus adversários foi o favorecimento pessoal, tendem a alimentar uma extrema má vontade em relação a magistrados e juízes. Assim, quando a razão natural não aponta nenhuma regra fixa de utilidade pública pela qual se possa decidir uma controvérsia de propriedade, leis positivas são comumente promulgadas para ocupar o seu lugar e dirigir os procedimentos de todas as cortes de justiça. Quando também estas falham, como sucede muitas vezes, recorre-se a precedentes; e uma decisão anterior, embora ela própria tomada sem nenhuma razão suficiente, torna-se com justiça uma razão suficiente para

Com base nisso, os direitos são determinações do mundo objetivo do artifício. Desse modo, nesse sistema artificial é preciso garantir que as condições de existência sejam possíveis; por isso o direito é uma das formas de como “desviar a parcialidade” (2001a, p. 29).

Com esse propósito, a justiça é vista como artificial; regras ou leis que a tenham em vista, bem como qualquer concepção de direitos naturais, não são oriundas da natureza, não são naturais, mas artificialmente produzidas em sociedade. Se não existe como um princípio da natureza, o senso de justiça não é natural; seu caráter artificial evidencia que a justiça “é uma regra, uma lei de construção, cujo papel é organizar em um todo os elementos, os princípios da própria natureza” (DELEUZE, 2001a, p. 36). Mas, se a justiça é artificial, sua criação encampa a ação do que diz respeito ao Direito, à moral e a política a fim de tornar possível a promoção e extensão de um princípio da natureza, da simpatia à estima, principalmente.

Se considerarmos assim, a partir da relação entre associacionismo e estima, conforme a leitura deleuziana da filosofia de Hume, pode-se estabelecer uma estreita conexão com a afirmação em *Conversações* de que a jurisprudência é criativa através de um “grupo de usuários”. Essa criatividade tem em vista a justiça entendida como criação de direitos como regras gerais, um artifício inventivo e oriundo de um processo associacionista (teórico e prático). Um “artifício do mundo da moral” (DELEUZE, 2018, p. 123) que significa “estimar alguém sem ter atualmente simpatia por ele” (DELEUZE, 2018, p. 153). Portanto, do ponto de vista da justiça que se espera, moralmente ela não é restritiva, pois não visa a limitar as paixões, mas a ampliar e estendê-las em relação ao interesse coletivo; apesar de existir a coação, essa é operada em

uma nova decisão. Se faltam leis e precedentes diretos, busca-se o auxílio de outros imperfeitos e indiretos, e a controvérsia é subsumida a eles por meio de raciocínios analógicos, comparações, semelhanças e correspondências, muitas vezes mais fantasiosos que reais. Em geral, *pode-se afirmar com segurança que a jurisprudência é, sob esse aspecto, diferente de todas as ciências, e que em muitas de suas questões mais sutis não se pode propriamente dizer que a verdade ou falsidade esteja deste ou daquele lado*. Se um litigante, por meio de uma refinada analogia ou comparação, consegue enquadrar o caso em uma lei ou precedente anterior, o litigante contrário não tem dificuldades para encontrar uma analogia ou comparação opostas, e a preferência manifestada pelo juiz é muitas vezes fundada mais no gosto e na imaginação do que em algum argumento sólido. ·A utilidade pública é o objetivo geral de todas as cortes de justiça, e essa utilidade requer igualmente uma regra estável em todas as controvérsias; mas, quando diversas regras quase iguais e indistintas se apresentam, basta uma mínima inclinação do pensamento para decidir a questão em favor desta ou daquela parte” (HUME, 2004, p. 395-396, os grifos são nossos).

sentido de limitar a parcialidade das paixões (simpatia parcial) (DELEUZE, 2001a, p. 40). Não estamos, assim, no âmbito da prática, logo, da política?

Dessas considerações huminianas, subjacentes à resposta de Deleuze a Negri, quando referiu seu interesse pelo Direito, podemos resumir que as concepções de direitos e de justiça são oriundas de uma natureza artificial e não natural, de superfície e não superficial. Por isso, não se trata de defini-las independentemente do campo da prática e da casuística, porque devem ser pensadas a partir de como são produzidas e de como evoluem, em termos de uma filosofia prática ou de uma teoria da ação. Um caso novo que se apresenta à Justiça abre as portas a uma casuística transcendental uma vez que não cabe apenas verificar e declarar o direito já existente, ou ilícito, mas fundamentá-lo.

Desse modo, a jurisprudência é teoricamente próxima da Filosofia. Ela é a Filosofia do Direito ao passo que a justiça e os direitos são tratados a partir de sua natureza artificial e os meios pelos quais se pretende sustentar os princípios de associação e de paixão: toda uma casuística ou uma topologia em relação a um determinado caso é apresentada, então o processo criativo jurisprudencial se instaura. Por meio dele que questões fundamentais implicadas no caso são respondidas, a partir do que se determina se uma ação é justa ou não, correspondente ou não a um interesse comum.

Inventariar condições para a extensão da simpatia à estima torna-se necessário no interior das instituições que compõem o sistema de justiça. É preciso considerar que, de acordo com as práticas, as relações sociais em geral se modificam, com elas também os seus conjuntos normativos; daí derivam novas causas e demandas àquelas instituições, por isso os sistemas que as compõem também precisam se transformar. Isso acontece praticamente. Os sistemas jurídicos, com seu conjunto de regras, doutrinas, instituições jurídicas e práticas judiciais (como as regras de julgamento, súmulas, acórdãos e jurisprudências). Correspondem a um aspecto institucional nas sociedades. Como tal, não são uníssonos, por isso, as decisões para os processos judiciais caracterizam aspectos particulares de suas instituições sociais e suas intenções e não podem estar afastadas dos “grupos de usuários”. As instituições sociais são artifícios da vida em sociedade em prol da inventividade de condições ou meios que permitam o desenvolvimento da humanidade não como um projeto abstrato, mas prático.

Não importavam a Deleuze as representações que as instituições desenvolvem para a perpetuação de uma limitação da natureza. É contra as representações limitadoras das potências da vida que ele faz elogios à jurisprudência. Mas a leitura feita da teoria dos artifícios de Hume não é suficiente para pensar o alcance deleuziano dessa noção, assim como da ideia que ele tem de direito. Em *Conversações*, na entrevista a Negri, não é a partir de Hume que se identifica uma referência direta à jurisprudência em sentido positivo, como criadora de direitos, mas referente ao trabalho de François Ewald e sua crítica à racionalização do Direito, a qual serve de exemplo de uma restauração da filosofia do direito. Reafirmando que o que lhe interessava não era a lei e nem as leis, nem o Direito ou os Direitos Humanos, porque são representações, universais vazios, Deleuze coloca a jurisprudência *pari passu* com a filosofia política. Por essa razão é preciso apresentar e analisar o trabalho de Ewald no que respeita a suas contribuições para entendermos, sobretudo, a ideia de que a jurisprudência não deve ser confiada unicamente aos juízes, ou a um comitê de sábios, “moral e pseudocompetente”, mas a um “grupo de usuários” (1992, p. 214). Quem serão os usuários a serem considerados nesse processo, e por que eles?

Antes de nos atermos em Ewald, é interessante fazer algumas considerações, ainda que breves, do estudo que Deleuze fez dos escritores Marquês de Sade e Sacher Masoch. A partir do que Deleuze explicita haver em Masoch e em Sade⁶¹, no que se refere às relações próprias que cada um tem com a lei, as instituições e ao contrato, a novidade está no “direito” que criam e na sexualidade em relação à moral.

Nesse caso, seriam eles escritores que apresentaram seus personagens como os usuários que anseiam o direito pelo prazer sexual, diverso daquele moral, social e juridicamente convencionado em suas épocas, correspondendo assim a um tipo de jurisprudência de superfície sexual, que não a pretendida no

⁶¹ Em *Sacher-Masoch*, conforme a análise de Deleuze, depreendem-se imagens possíveis da lei: sua imagem clássica e a moderna, a lei moral. Com relação a cada uma dessas Deleuze explicita suas características, mas destacando a inventividade artística do pensamento dos dois escritores em relação a elas. Com relação à imagem clássica da lei, a filosofia estoica criou uma arte própria para se opor à ela, o humor. O humor é a arte da superfície, contra a ironia socrática, “arte das profundidades ou das alturas” (DELEUZE, [1969] 1974, p. 10). Em nossa interpretação, não se trata de uma abolição da lei, mas da sua desterritorialização. Ironia e humor mostram-se como exemplos do “livre jogo do pensamento” para possíveis limites de uma “escala da lei” (DELEUZE, 2009, p. 81).

campo do Direito⁶². A jurisprudência que Deleuze parece ter em mente nas entrevistas também é de superfície, ou seja, corresponde a uma arte de modos de vida como direitos. Além de Deleuze apresentar Sade e Masoch como grandes escritores, cujos nomes foram utilizados para representar dois tipos de perversão sexual, ele mostrou suas obras como exemplos de duas lógicas possíveis da relação com o desejo e com a lei moral. Mas não é em relação a determinações e/ou representações como a de lei moral e de leis civis que encontramos indícios mais significativos para a afirmação emblemática sobre a jurisprudência. A partir do que Deleuze aponta nas duas entrevistas de *Conversações* – em “Sobre a Filosofia” ([1991] 1992a, p. 194) e em “Controle e devir” ([1991] 1992b, p. 213) –, é com o trabalho de François Ewald, e de seu *L’État providence* (1986) que a questão da jurisprudência pode ser melhor problematizada. Segundo nossa hipótese, é a partir dele que se justifica a posição negativa de Deleuze em relação aos movimentos e a luta pelos “direitos do homem”, sendo que “as próprias transformações do direito” ([1991] 1992, p. 118) revelariam essa constatação.

3.2 François Ewald e a restauração da filosofia do direito: o “Direito” não existe

As contribuições de François Ewald para uma nova perspectiva da filosofia do direito, especialmente com relação à jurisprudência, são afirmadas por Deleuze nas duas entrevistas de *Conversações* ([1990] 1992). Como visto, na entrevista para Toni Negri, o tratamento que Ewald dá à jurisprudência é a referência de Deleuze para pensar a passagem do direito à política, mediante a questão “por que a relação movimento-instituições é sempre problemática?” (DELEUZE, [1990] 1992b, p. 213).

Por isso, nos parece necessário esclarecer sobre quais aspectos a jurisprudência é considerada em relação à luta pelos direitos, assim como

⁶² Em nossa dissertação tratamos da perspectiva da lei em Deleuze e sua leitura de Kafka, Sade e Masoch, na ocasião da banca de defesa, em 2015, a Professora Dra. Sandra Mara Corazza (*in memoriam*) nos perguntou se os personagens e os enredos que esses escritores inventaram poderiam ser considerados casos, procedimentos singulares de jurisprudência. Nossa afirmação foi positiva, considerando que nos “casos” literários os respectivos usuários e suas ações correspondem a processos de criação do direito.

investigar a relação entre jurisprudência e política. *L'État providence*, de Ewald (1986)⁶³, dá as pistas mais complexas para isso. Neste livro é que estão, segundo Deleuze ([1990] 1992, p. 213), os esforços para “restaurar uma filosofia do direito”, sem recorrer a representações oriundas de uma racionalidade jurídica produzida desde o jusnaturalismo e o juspositivismo que, além de, tradicionalmente, determinarem uma concepção transcendente e universalista sobre direitos, também orientam o que está convencionado por jurisprudência.

3.2.1 Ewald e a restauração de uma filosofia do direito – o Estado-providência⁶⁴

Com inegável influência de Michel Foucault, de quem foi professor assistente, François Ewald apresenta a sistematização do estudo sobre os saberes político e jurídico, como poderes que atravessam as práticas sociais. Oferece uma análise do funcionamento do poder que se dá pela criação judicial do direito, oriunda da função legislativa do Estado. De acordo com a perspectiva foucaultiana, em *Vontade de saber* (1985), o direito é representação do poder encarnado na sociedade, a partir da figura central do Estado que exerce seu poder de gestão e regularização da vida (FOUCAULT, 1985, 131-136). Com a passagem do pensamento monárquico ao liberal, o poder encarnado no corpo do Rei deu lugar ao Estado Moderno. É ele quem deve dizer a lei como vontade do poder constituído pela vontade soberana. O faz a partir de seus órgãos e atribuições legislativas. A atuação da *norma* é uma consequência do desenvolvimento da estratégia chamada por Foucault de “biopoder” (1985, p. 131). Nascida no século XVIII, a estratégia do biopoder tem a função de gestão e regulação da vida (desde a sua proliferação, a natalidade e a mortalidade, a saúde e a sua duração), por meio de tecnologias desenvolvidas para controlar o corpo do indivíduo (anátomo-política) e o da população (biopolítica).

Como aponta Foucault, o biopoder, além de ser “um elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo”, forma instituições e suas configurações, tais como o Estado de Direito, o Exército, a Família, dentre outras

⁶³ As citações desse livro foram traduzidas do francês por nós.

⁶⁴ Referente ao título de sua obra *L'État providence* (1986).

(1985, p. 132). Em todas essas instituições, a importância “da atuação da norma, às expensas do sistema jurídico da lei” está presente (1985, p. 135). Portanto, para Foucault, o biopoder é um poder do tipo normalizador (1985, p. 136).

Edwald estende as análises das condições do poder do Estado liberal para as do Estado pós-liberal, que se desenvolve a partir do século XIX, chamado por ele de “Estado-providência”, o qual tenderia a realizar “o sonho do biopoder” (EWALD, 1986, p. 374). As condições que permitem o autor atribuir ao Estado a condição de “providência” e, conseqüentemente, de um Direito Liberal para o Direito Social, são oriundas das mudanças pelas quais a sociedade passou, através das condições do mundo do trabalho e sobre as responsabilidades dos acidentes de trabalho, a partir dos quais uma nova categoria conceitual-jurídica se apresentou, a de “risco”⁶⁵.

Com a *Lei de Acidentes de Trabalho*, de 1898, o conceito de risco configura um novo conceito jurídico, fruto de uma inversão na racionalidade jurídica ocasionada pela nova disposição jurídica, a do Direito Social. O conceito de responsabilidade civil, fundamental para o Direito conforme uma ordem social liberal⁶⁶, sofre abalos. Passa a ser considerado sob o ponto de vista social, tornando-se, portanto, crucial para o moderno Estado de bem-estar social. Para Ewald, a formação do Estado-providência tem relação com a constituição de um processo de responsabilização social, ou seja, o risco de acidentes, ocasionado pelas mudanças na produção capitalista e pelas novas relações de trabalho,

⁶⁵ Na França, a lei que regulamentou Acidentes de Trabalho, de 09 de abril de 1898, foi a primeira a apresentar a categoria de risco. Além dessa lei, o estudo genealógico de François Ewald, sobre o Estado providência, “percorre desde a promulgação do Código Civil francês em 1804. Durante esse período, a categoria de risco era refletida como uma das experiências morais do Ocidente” (OLIVEIRA; SAMPAIO, 2016, p. 303).

⁶⁶ A partir da obra de Ewald (1986), Souto Maior, em seu *Curso de Direito do Trabalho: teoria geral do direito do trabalho* (2011), considera os principais postulados do Direito na ordem liberal - oriundos de uma separação entre moral e direito, conseqüentemente, a partir disso, a responsabilidade era vista do ponto de vista civil -, sendo eles: “a) a preocupação com o próximo decorre de um dever moral: tornar esse dever em uma obrigação jurídica elimina a moral que deve existir como essência da coesão social; b) todo direito obrigacional emana de um contrato: a sociedade não deve obrigação a seus membros; só se reclama um direito em face de outro com quem se vincule pela via de um contrato; c) a desigualdade social é consequência da economia (e a igualdade, também): quando o direito procura diminuir a desigualdade, acaba acirrando a guerra entre ricos e pobres (ricos, obrigados à benevolência, buscam eliminar o peso do custo de tal obrigação; pobres, com direitos, tornam-se violentos); d) a fraternidade é um conceito vago que não pode ser definido em termos obrigacionais; e) o direito só tem sentido para constituir a liberdade nas relações intersubjetivas, pressupondo a igualdade (a ordem jurídica tem a função de impedir os obstáculos à liberdade); f) o direito não pode obrigar alguém a fazer o bem a outra pessoa; g) “em uma sociedade constituída segundo o princípio da liberdade, a pobreza não fornece direitos, ela confere deveres” (SOUTO MAIOR, 2011, p. 339).

promoveu a socialização das responsabilidades. Por sua vez, a existência das possibilidades e regularidades do risco à vida inseriu, na ordem jurídica e política, a regulação da Seguridade Social aos beneficiários. Trabalhos que envolvem insalubridade e riscos à vida forçaram mudanças nas instituições jurídicas, assim como na própria racionalidade jurídica. As circunstâncias do mundo do trabalho obrigaram que fosse reavaliado o princípio de responsabilidade do Estado em relação às transformações e às condições sociais e materiais dos grupos sociais que passaram a ser tratados como beneficiários de direitos.

A racionalidade política também foi abalada. O risco produzido no interior da vida social exigiu das estruturas políticas, real contrapartida quanto aos direitos de um conjunto de indivíduos, de grupos ou classes. A responsabilidade do Estado ganhou significância como nova noção político-jurídica: “O risco é a categoria-base das políticas de solidariedade, a categoria fundamental da *nova moral*. O risco testemunha o fato de que nós vivemos em sociedade” (EWALD, 1986, p. 371 [grifo nosso], tradução nossa)⁶⁷. É a partir do social (da coletividade e não do indivíduo) que as garantias de direitos são consideradas no interior do Estado também como deveres. Essa será a nova racionalidade jurídico-política a orientar o Estado-providência: garantias de direitos são condicionadas pela preocupação social, o que permite à sociedade exigir dos indivíduos obrigações de ordem coletiva. Conforme um novo ordenamento social, “a moral absorve o direito e se confunde com a política”, de acordo com Ewald (1986, pp. 21-22, tradução nossa)⁶⁸. A própria expressão “Direito Social” constitui uma nova racionalidade jurídico-política. Conforme ocorrem as transformações no interior da experiência política e do pensamento jurídico, observa-se a mudança de racionalidade jurídico-política acerca de direitos, do direito individual para direitos sociais. Por meio de conceitos jurídicos oriundos das mutações sociais políticas, Ewald constitui sua análise das mutações no interior da racionalidade jurídica, conseqüentemente da jurisprudência por ela operada. Conforme um novo tipo de sociedade e suas razões político-sociais, uma nova racionalidade jurídica se

⁶⁷ Do original: “*Le risque est en effet la catégorie pivot des politiques de la solidarité, la catégorie fondamentale de la nouvelle morale. Le risque témoigne du fait que nous vivons en Société*” (EWALD, 1986, p. 371). Ewald (1986, p. 23) concebe no Direito liberal a separação entre a moral e o direito. Enquanto a moral é impulsionada pelo dever (cujo exercício depende da vontade livre de cada indivíduo), o direito evidencia o caráter obrigatório.

⁶⁸ Do original “*la morale absorbe le droit et se confond avec la politique*” (EWALD, 1986, pp. 21-22).

estabelece, levando-o a dizer que o Direito, objetivamente como um conceito e concepção unânime, não existe.

Partindo do aspecto político e sociológico de sua análise sobre o Estado-providência, Ewald permite considerar como o Direito se transforma, assim como, em termos foucaultianos, o conceito de direito não tem um respaldo transcendente à luz do que pretendia a concepção liberal, ao estabelecer a separação entre moral e direito. A partir de transformações oriundas da superfície das relações sociais e através das condições materiais, como as das relações de trabalho e as consequências jurídicas, a jurisprudência como um tipo de raciocínio jurídico também provoca ranhuras em sua superfície. Os elementos da análise sobre o pensamento jurídico moderno, transformado pelas circunstâncias inerentes ao Estado-providência, oferecem as pistas para concebermos sob quais aspectos Deleuze se dirige à jurisprudência a partir de Ewald. Dentre os elementos que constituem sua análise do jurídico, acompanhamos três aspectos destacáveis: a “experiência jurídica (como um quadro geral de análise)”; a “regra de julgamento”, entendida “como princípio de inteligibilidade das práticas jurídicas”; o “positivismo crítico”, entendido como “programa para uma filosofia do direito” (1986, p. 29, tradução nossa)⁶⁹. Com base nesses aspectos consideramos que o que Deleuze expressa sobre a jurisprudência como criadora de direitos, a partir de grupos de usuários, ganha sentido. Vejamos cada um deles em separado.

1) Experiência jurídica como um quadro geral de análise: as transformações ocorridas no interior do sistema jurídico moderno de modo geral, quanto a normas, origens e sua organização, que condicionaram a mudança no conceito de responsabilidade são classificadas por Ewald como “experiências que modificam o direito” e que tornam ainda mais sem sentido as concepções essencialistas sobre essa categoria. Ewald não esconde sua posição sobre as relações entre poder e o direito. Sobre esse último, o define sob a perspectiva foucaultiana:

Aquilo que uma teoria do direito objetiva como *direito*, como natureza do direito, como essência do direito, não tem existência

⁶⁹ Do original: “*l’expérience juridique (comme cadre général de l’analyse), la règle de jugement (comme principe d’intelligibilité des pratiques juridiques) et le positivisme critique (comme programme pour une philosophie du droit)*” (EWALD, 1986, p. 29).

real. O Direito – demos-lhe maiúsculas – não existe. Ou antes, não existe a não ser como um nome que não reenvia a um objeto, mas serve para designar uma multiplicidade de objetos históricos possíveis – que, como realidades, não têm os mesmos atributos, e que podem mesmo ter atributos irreduzíveis (EWALD, 1993, p. 160)⁷⁰.

O que se chama direitos está diretamente implicado em um conjunto de práticas político-jurídicas. Nesse sentido, para Ewald “o Direito não existe” (1986, p. 30), a não ser como um nome, não há uma substância ou essência eterna que alguma teoria poderia revelar. O que há são práticas jurídicas particulares, as quais servem de condições pelas quais os discursos sobre o que se chama direitos são constituídos. É por meio de práticas que a experiência jurídica no *L'État Providence* se produz e, assim como o que se conhece por “direito social”. Ou seja, o direito social é produzido a partir das condições reais da experiência dos indivíduos pertencentes a determinado grupo, classe ou categoria profissional. O direito social é concebido como um “direito realista” (EWALD, 1986, p. 451); por meio dele as práticas jurídicas sofrem transformações de modo que a concepção de “direitos ao indivíduo”, segundo o pensamento liberal clássico, é transformada. As diferenças quanto às “regras de julgamento” permitem considerar como determinada questão jurídica é julgada diversamente, em momentos históricos diferentes. São as experiências, as práticas, orientadas por um determinado tipo de racionalidade que devem ser levadas em conta para considerar a passagem de um direito individual para o social. A passagem dos postulados do Direito liberal para os do Direito Social permite considerar como, pela noção de responsabilidade, se concebe o direito de uma esfera individual para a social.

No modelo liberal, pelo Direito e sua jurisprudência, Ewald identifica a partir da inserção da noção de responsabilidade civil, fixada no art. 1.382 do Código Civil francês de 1804 (o Código Napoleônico), a categoria jurídica utilizada para que se mantivessem as condições de pleno poder de uma classe

⁷⁰ Em *Foucault, A norma e o direito* (1993, p. 160), encontramos essa afirmação de Ewald e, de modo similar, em *L'État providence* (1986), em que afirma que o direito “é uma categoria do pensamento que não designa nenhuma essência, mas serve para qualificar certas práticas: práticas de coerção (contrainte) e de sanção social (sem dúvida), prática política (certamente) e prática da racionalidade (também) [...]; pode-se determinar *a priori* o que é o direito, quais são as práticas que devem ser assim qualificadas, posto que isto depende daquilo que foi considerado como direito no quadro de uma certa experiência jurídica” (EWALD, 1986, p. 30).

social. A responsabilidade, em termos jurídicos, gira em torno do indivíduo, responsável por atingir por si os meios necessários para a sobrevivência, “inclusive quanto aos aspectos dos riscos presentes e futuros” (SOUTO MAIOR, 2011, p. 340). À luz da liberdade e da responsabilidade individual, o direito na ação ficará condicionado aos limites do próprio agente, independentemente da conjunção social.

Sobre a ação do indivíduo não há uma medida corretiva por parte da sociedade; toda e qualquer obrigação que acarrete uma responsabilização é decorrente da culpa, a qual precisa ser demonstrada. Até isso, até que se prove o contrário, sua ausência é presumida. Porém, dadas as condições em que no pensamento liberal a responsabilidade pelo modo de agir paira apenas sobre o indivíduo e sua liberdade, toda e qualquer dificuldade que esse modelo encontra caberá ao indivíduo superá-la, mesmo que nisso haja o risco de se causar dano a outrem. Por exemplo, no exercício de sua liberdade, com o trabalho assalariado, o trabalhador é quem busca o seu interesse pessoal, bem como o patrão. Nessas condições, conforme aplicada ao trabalho o princípio da liberdade como um direito fundamental de cada indivíduo, uma consequência desse direito é a concorrência. No pleno exercício de sua liberdade, no exercício do trabalho e suas condições na indústria, inevitavelmente gerarão “a garantia de poder impunemente causar certos prejuízos a outros” (EWALD, 1996, p. 38).

Se no exercício do direito de livre comércio alguém se sentir lesado ou comprometido pelas condições da ampla concorrência, ao assumir esse risco, a responsabilidade é sua. Se em meio às condições da vida no trabalho um indivíduo trabalhador sofre um acidente, a culpa não é de seu empregador, pois os riscos foram assumidos por ele, inevitavelmente. Como constata Ewald (1996, pp. 36-37),

no modelo liberal não há vítimas. [...] [e] apenas o fato de sofrer um mal não vos confere nenhum direito sobre nada. Neste sentido, ainda, somente à própria vítima, qualquer que sejam os sentimentos de piedade e de compaixão que ela possa inspirar, é supostamente sempre o autor de seu destino.

Trata-se de um modo de vida com seus próprios riscos. O modo de vida liberal. Os riscos inerentes à condição do modo de vida de um trabalhador em seu ambiente de trabalho, segundo o Direito liberal, são imputados ao

trabalhador e não “[...] a quem os subordina e muito menos à sociedade” (EWALD, 1996, p. 35). Do mesmo modo ao empregador, a responsabilidade por sua riqueza ou pobreza é sua. Sendo pobre ou rico, graças à sua liberdade, a condição de previdência é individual. Nesse modelo, assegurar uma condição favorável de previdência é atribuição de cada um, por isso “[...] descarregar sobre outro a sua responsabilidade, é abdicar de sua liberdade” (EWALD, 1996, p. 36).

Dadas as transformações na produção, as condições do trabalho e os acidentes que ocorreram, uma nova racionalidade jurídica se constituiu sob uma nova lógica no interior do Estado social e nele a formação de um Direito Social. Sua lógica jurídica foi introduzida a partir de fatores e necessidades que o problema social do século XIX impôs: o aumento significativo dos acidentes de trabalho. O Direito e a jurisprudência liberal não lhe davam o devido cuidado. Em seguida, outro abalo no campo social ocorreu, com consequências políticas, econômicas e jurídicas, no pós-Primeira Grande Guerra, necessitando de outra proposta jurídica para as necessidades: o número significativo de pessoas que foram vitimadas (dentre os sobreviventes, muitos mutilados), seja pelo número de órfãos, os quais não teriam as condições suficientes para sobreviver sem que houvesse um mínimo de direitos atendidos. Uma nova lógica se impôs, a de um modelo jurídico “que deixa o campo da ordem moral para se integrar ao campo da coerção jurídica, reconhecendo-se que do vínculo social advém a responsabilidade de uns para com os outros” (SOUTO MAIOR, 2011, p. 341)⁷¹. Com base nessa nova lógica, as regras do julgamento jurídico também mudam. A jurisprudência assume um novo tipo de racionalidade, da responsabilidade civil para a solidariedade.

⁷¹ A nova concepção de Direito, inaugurada sob a lógica social, apresenta um movimento que lembra muito aquele que vai da simpatia à estima, apresentado por Hume, como resume Souto Maior: “transcende as relações individuais, alcançando o ser humano pelo simples fato de ser integrado à ‘família humana’. Todos possuem responsabilidade com relação a todos, reconhecendo-se uma relação jurídica básica preexistente a qualquer relação jurídica de natureza específica. Somente, assim, o Estado, que é a configuração jurídica, institucionalizada, da sociedade, pode ser visto como ente responsável pelo cumprimento de direitos aos cidadãos, pelo simples fato de estarem vivos, integrando-se a esses direitos o mais evidente de todos que é o de se manterem vivos e com dignidade. É somente assim também que todas as pessoas são integradas ao mesmo contexto não apenas como titulares de direitos, mas como detentores de obrigações, sobretudo no que se refere a cumprir as obrigações necessárias à satisfação do projeto coletivo para a garantia, pelo Estado, de tais direitos, atingindo, principalmente, as entidades econômicas que, na realidade capitalista, buscam impor modos de vida que satisfação aos seus propósitos” (2011, p. 341).

2) As regras de julgamento são entendidas por Ewald como o “princípio de inteligibilidade das práticas jurídicas”. Ele constatou que em diferentes épocas determinada norma e conceito jurídico foram interpretados de modos diversos. Essa constatação permite que aproximemos a ideia de jurisprudência que Deleuze sugere: a mudança no conteúdo das normas implica critérios a serem utilizados nas decisões jurídicas, tornando-se referência de orientação em termos políticos e sociais. Nesse sentido, as regras de julgamento são o resultado de uma racionalidade jurídica porque, por um lado, servem à racionalidade política dominante, e, por outro, se constituem no interior do sistema social e político em que um saber é elaborado. As regras de julgamento aplicadas em um contexto determinado permitem que se perceba mais claramente a relação recíproca entre poder e saber no interior da racionalidade jurídica, daí o motivo para serem tomadas como princípio de inteligibilidade das práticas jurídicas (EWALD, 1986, p. 37).

3) O “positivismo crítico”⁷² é entendido como um possível novo “programa para uma filosofia do direito” (EWALD, 1986, p. 29). Parece-nos que este é o ponto que permite a Deleuze falar, na entrevista a Negri, que Ewald apontou os rumos para uma nova filosofia do direito. François Ewald (1993), ao analisar as transformações do Direito e seus postulados, do liberal para o social, considera o direito a partir da abordagem metodológica que recebe de Foucault, ou seja, histórica e crítica. Histórica, porque é sob a conjuntura epistemológica positivista que ele se desenvolve, mas não sob as mesmas condições de expressão, isto é, a partir da proposta de uma Teoria Pura do Direito, que fosse depurada dos valores e suas interferências sobre a Ciência Jurídica, não deixou de vincular o direito positivo sem referências transcendentais; crítica, porque os direitos são considerados sob a sua perspectiva histórica e sob as condições em que se desenvolve, ou seja, a partir dos conflitos e das práticas que os tornam possíveis, “sempre particulares e provisórias” (FONSECA, 2012, p. 287).

⁷² Badr (2010, s.p.) considera sobre o termo positivismo, o seguinte: “O termo *positivismo* é utilizado por Ewald em razão da imposição da conjuntura epistemológica surgida a partir de Kelsen, onde a relativização dos valores, a impossibilidade de articulação do direito positivo com um direito natural e a ausência de toda referência possível a uma objetividade transcendente, resultou na dispersão sem um princípio unificador, onde a realidade reflete que o direito já não pode se apoiar senão na sua própria positividade, em que o direito positivo é, por si mesmo, a condição da sua própria objetividade”.

O positivismo crítico constitui um posicionamento frente à racionalidade jurídica moderna estabelecida no Estado-providência e sua pragmática normativa deram origem ao Direito Social, com as seguintes características: 1) um direito que se dirige aos indivíduos considerados em uma coletividade, à medida que pertencem a um grupo, a uma classe ou categoria profissional; não se dirige aos indivíduos isoladamente, como na perspectiva liberal, mas aos “sujeitos de direito social” qualificados em função “da situação particular que ocupam”, na realidade (EWALD, 1986, p. 451); 2) não se trata de um “direito de igualdade”, cuja regra de julgamento passa pela igualdade de direitos entre os contratantes, conforme o pensamento liberal, mas, pelo contrário, é um direito das desigualdades”, por isso um “direito discriminatório, um direito das preferências” (1986, p. 451) passando a definir uma relação de “desigualdade não universalizável” (1986, p. 453); 3) diferentemente do direito civil clássico, que tinha por base a filosofia, o Direito Social é, “necessariamente um direito que tem por base a sociologia [...], em proveito de uma apreensão dos sujeitos e grupos sociais que as tome no interior de sua realidade concreta” (1986, p. 451).

Conforme aponta Ewald, a sociedade do final do século XIX foi marcada pela constituição de uma estrutura de organização do direito alicerçada sob um esquema de solidariedade, que permitiu a constituição de um conjunto de ditos e escritos (em termos foucaultianos) para o que vinha a ser considerado como justiça social. O esquema de solidariedade “serviu de matriz para uma filosofia da responsabilidade” em termos de repartição de riscos para o que veio a ser considerado imputação de danos e/ou de segurança, em termos jurídicos.

A noção de responsabilidade jurídica, constituída a partir de uma nova regra de julgamento, é entendida não mais a partir de um exterior, mas da própria sociedade e por suas relações. A principal delas, a normatividade: a sociedade “não tem mais exterior; ocorre a ela dar a si sua própria legislação; ela não precisa procurar o seu direito fora de si mesma, numa referência de não importa qual natureza” (1986, p. 351, tradução nossa)⁷³. Sua referência de justiça não está mais na natureza, em Deus ou na razão considerada absoluta, mas em si mesma e o que lhe garanta a segurança. Sua referência é autogerida, sua justiça

⁷³ Do original: “*n’a plus d’extérieur; il lui revient de se donner à elle-même sa propre législation; elle n’a pas à chercher son droit ailleurs qu’en elle-même, dans la référence à une quelconque nature*” (EWALD, 1986, p. 351).

baseia-se em um critério cuja constatação deve ser regular a partir da relação que a sociedade tenha com ela mesma, o da “normatividade” (1986, p. 481).

3.2.2 O Estado Providência e a normatividade do Direito social

Na sociedade em que predomina a noção de direito social, o conceito de justiça passa pelo problema de saber se é possível chegar a uma regra capaz de promover um consenso. Mesmo que não ocorra o consenso entre as partes, deve-se alcançar o acordo em que uma parte possa ser medida em relação à outra, de modo que se alcance a solidariedade de ambas as partes frente a mesma regra. Conforme aponta Ewald, no Estado Providência essa regra é a “norma”. Ela tem o papel de medida comum (como a função da antiga noção de bem comum e a do princípio de igualdade); permite pensar a relação de igualdade e desigualdade, porém sem referência à uma regra proporcional ou a um princípio formal, “mas em relação às ideias de *média* e de *equilíbrio*, isto é, sem referência a uma medida fixa e transcendente, mas por uma constatação regular da relação da sociedade com ela mesma” (1986, p. 583, tradução nossa)⁷⁴.

No interior da sociedade, a norma funciona como uma medida comum entre os indivíduos, servindo-lhes de modo que pensem nela como um valor por meio do qual se poderá alcançar a justiça), sua identidade e lugar, conseqüentemente, permite “socializar o juízo (*judgement*) e as identidades”. O que torna possível aquilo que “vive disperso na sociedade viver como um”, ideia foucaultiana que Ewald faz alusão para tratar do papel da norma no Estado-providência em que ela é o princípio regulador das práticas que o constituem, seja as de “governo” (FOUCAULT, 1984, p. 314) ou as de “estatização”, por isso Foucault remete à uma forma de “poder pastoral” (1984, p. 305).

A esse caráter da norma, Ewald chamará “princípio de totalização”, que expressa o desinteresse do Estado em encontrar um bem geral comum e universalizável, mas, pelo contrário, em constituir uma sociedade dividida que, por meio da norma, cultive a solidariedade como um valor. Assim, a norma é a

⁷⁴ Do original: “*mais par rapport aux idées de moyenne et d'équilibre, c'est-à-dire sans référence à une mesure fixe et transcendante, mais par un constat régulier du rapport de la société à elle-même*”. (EWALD, 1986, p. 583; grifos do autor).

medida comum em uma sociedade antagônica, serve como um indicador do Estado e das identidades dos indivíduos em um jogo, o jogo social. Para esse jogo acontecer é preciso que haja a solidariedade entre os jogadores, a norma opera as definições do consenso (no lugar do contrato social, da sociedade moderna liberal). Ela serve de referência para a negociação permanente – negociação de postos de trabalho, acordos que reduzem conflitos de direitos, acordos e contratos trabalhistas, como no caso das normas de flexibilização do trabalho, como vem acontecendo no século XXI – sendo possível pela autorização da referente. Se a negociação tende a corrigir a desigualdade, por outro lado serve para retificá-la como parâmetro representativo do jogo social. De todo modo, o que permanece é a desigualdade como parte integrante do jogo social. Sendo a negociação a sua principal prática e, como a produção de enunciados jurídicos é parte integrante do jogo social, eles são a matriz representativa desse jogo. Normas e leis correspondem a tipos de enunciados

jurídicos, cujo fundamento está na estratégia do próprio jogo social, político-conceitual⁷⁵ e jurídico⁷⁶.

⁷⁵ Almeida (2019), em seu artigo *Política Conceitual e Teoria do Direito: quando Gilles Deleuze e Félix Guattari encontram Carl Schmitt*, alude que as criações conceituais de Carl Schmitt e Gilles Deleuze/Félix Guattari estão “voltadas não só para a representação do real, [também para] sua organização e intervenção” (2019, p. 2541). Desse modo, segundo ele, funcionam como uma forma de política, cuja importância alcança qualquer concepção teórica sobre o direito. O autor não concebe o conceito de jurisprudência em sua análise a partir do que Deleuze e Guattari consideram sobre a criação conceitual por parte da filosofia, ou seja, em que o conceito não é visto a partir de uma associação ao que ele representa, sem conexão com um campo referente ou plano específico (DELEUZE; GUATTARI, [1991]1992, pp. 51-52). No contexto da exposição em que Almeida analisa a criação conceitual de Carl Schmitt, considera sua polêmica com Hans Kelsen, a qual teve lugar devido às muito diversas visões da teoria política e jurídica, principalmente a partir da obra *O guardião da Constituição*, publicada por Schmitt em 1931. Logo na sequência da publicação de seu livro, Schmitt obteve a resposta de Kelsen em seu breve e denso texto intitulado *Quem deve ser o guardião da Constituição?*, publicado por Kelsen em 1931, na revista berlinense *Die Justiz*. No bojo dessa polêmica Schmitt pretendia destacar sua reserva mediante os conceitos kelsenianos de soberania e do Estado. Um dos eixos centrais da Teoria Pura do Direito, de Kelsen, criticados por Schmitt reside na identidade entre Estado e direito, ou seja, que a soberania é representada pela completude e encerramento de um sistema normativo sobre si mesmo (KELSEN, 1999, p. 200 e ss). Ao Estado caberia a efetivação do direito por ele produzido, e a ele submeter-se e o organizar. Assim, ao situar a norma jurídica como o conceito central de sua teoria, Kelsen acaba minando a possibilidade de uma posição crítica acerca do Estado de exceção (SCHMIDT, 2005, p. 2 e ss). Para Schmitt, o direito não pode ser determinado a partir de uma norma, conforme pretendia Kelsen por meio de um escalonamento da ordem jurídica; antes, por meio de quem decide é que está a base para o que importa em termos jurídicos. Por isso, o Estado não pode ser considerado o que fornece o direito, antes, deve ser visto como o seu garantidor (SCHMITT, 2009, p. 33). Não nos preocuparemos em discutir a polêmica jurídica entre Kelsen e Schmitt, para isso indicamos o artigo *CARL SCHMITT X HANS KELSEN: defensor ou senhor da Constituição?*, de Roberto Bueno Pinto (2015, pp. 103-136). Só queremos alertar para o que já apontamos no primeiro capítulo, as representações de Kelsen (assim como as de Schmitt) parecem insuficientes em se tratando da jurisprudência conforme advoga Deleuze.

⁷⁶ Não obstante, as referências políticas estão sim no âmbito da esfera jurídica do Estado. Via de regra, não há como separá-los, inclusive se considerarmos o exemplo da Constituição brasileira de 1988. Se observarmos o contexto histórico, “abrangido pelo término do regime militar, e as vitórias democráticas realizadas pela inserção dos direitos e garantias fundamentais no corpo constitucional no corpo do Texto Maior do sistema jurídico brasileiro”, destaca-se a originalidade da Constituição Federal de 1988, em relação às Constituições anteriores, que não analisavam os direitos e garantias individuais como um dos fundamentos e objetivos da República Federativa do Brasil. Seu aceno, nesse contexto, é de que os direitos sociais devem ser resguardados e implementados pelo Estado, através de políticas públicas que visam a melhoria das condições de vida e a promoção da igualdade. Esse é o resultado de um processo que teve em sua origem a ação de movimentos de base, grupos de usuários, portanto, conforme a acepção deleuziana. É o que vemos se analisarmos o momento anterior a promulgação do Texto Maior: “Importante frisar o momento histórico vivido com a candidatura e eleição de Tancredo Neves, que faleceu antes mesmo de assumir a presidência, sucedido pelo seu vice, José Sarney, que dando sequências as promessas de campanha, nomeou a Comissão de estudos constitucionais, formada por 24 (vinte e quatro) subcomissões incumbidas em dar início a futura Constituição. Examinados os anteprojetos após um período de debates no dia 27 de janeiro de 1988, o Plenário reuniu-se para dar início as votações do projeto elaborado cuidadosamente por vários juristas de grande renome nacional e internacional, que incluíram uma inovação de grande relevância a inclusão do Título I, os “Princípios Fundamentais que regem a República Federativa do Brasil”. Assim, após 10 meses de votações, a Constituição de vanguarda brasileira foi promulgada em 05 de outubro de 1988, destacando-se o seu preâmbulo (CSISZER, 1996, s.p.).

Uma norma não tem um fundamento em si mesma, sua produção é articulada ao mesmo tempo a outras normas variáveis⁷⁷. As normas estão articuladas umas as outras, são, portanto, convergentes e concorrentes, de acordo com o jogo jurídico (1986, p. 591). Dada sua referência a um princípio ou constituição, não tem um fundamento em si, mas na convergência ou concorrência com outras normas. Por isso, seu fundamento está no tipo de racionalidade que regula e ordena a sociedade de segurança.

3.2.3 A norma e os elementos constitutivos da racionalidade e do ordenamento jurídico

Ewald em relação ao positivismo jurídico faz as seguintes considerações: a soberania estatal é garantida pela “Norma das normas” devido aos seguintes princípios que compõem um tipo de racionalidade no interior das sociedades de segurança. Os principais são:

1º) Princípio de totalização sem universal: uma norma exprime a tentativa de consenso ou de estabilidade em vista de um certo equilíbrio social, mas que não passa de um fator de variação e de mudanças, tendo em vista os interesses de um grupo (hegemônico) frente ao outro. Já que isso acontece, é preciso estabelecer o equilíbrio dos direitos, outro de seus princípios (EWALD, 1986, p. 593).

2º) Princípio de equilíbrio: as normas são plurais e sua origem se dá a partir de um processo normativo variável e sem um princípio fundador único, por isso considerado polêmico, pois uma ordem normativa institui

uma espécie de competição entre o bom ou o melhor, competição dentro da normatividade [...]. O Bem está sempre por ser descoberto. Ele é menos um objeto do que um processo: processo de melhoramento que não se pode definir senão como procedimento – capacidade de exprimir o equilíbrio sempre em movimento dos interesses que estão presentes – e não como um fim assinalável (EWALD, 1986, p. 593, tradução nossa)⁷⁸.

⁷⁷ Ewald (1986, p. 591) cita Canguilhem, o autor de *O normal e o patológico*: “as normas são relativas umas as outras dentro de um sistema, pelo menos em potência”.

⁷⁸ Do original: “*Un ordre normatif institue une sorte de compétition dans le bien ou le meilleur, compétition dans la normativité. Un ordre tel que le bien n’est plus principe de discrimination par rapport à un mal, mais centre d’un conflit, d’une concurrence. Le bien est toujours à découvrir. C’est moins un objet qu’un processus : processus d’amélioration qui ne peut se définir lui-même*”.

Como aponta Ewald, a normatização visa a um ponto de equilíbrio, sendo balanceados os direitos e deveres aos indivíduos e suas respectivas sociedades. Como a sociedade é “conflitual”, a norma é filha desse tipo de sociedade, sendo por isso o seu papel manter possível e aberto o jogo político entre os grupos sociais. Nesse sentido, a justiça pode ser definida a partir das condições de uma política de direitos sem deixar de ignorar o conflito. Por isso, não se pode ignorar ao direito um caráter prudencial, ou seja, antes que um direito seja declarado, sob o crivo de um dispositivo jurídico formal, leva-se em conta os efeitos de sua aplicação para a conjuntura social. Esse caráter prudencial, avaliamos, responde pela afirmação de que uma declaração formal de direitos aos homens não exclui de seu interior a expressão de sua causa, a norma que já em si é resultante do conflito.

3º) A norma é análoga ao papel do contrato social: a norma carrega em si o papel que o conceito de contrato social tinha para o pensamento contratualista. A norma tende a produzir uma certa objetividade jurídica no meio social entre os indivíduos, assim como o contrato; porém, a norma não tem uma referência objetiva como o contrato tinha, o sujeito de direitos (sua referência objetiva pautava-se na própria estrutura *a priori*, de uma Razão Pura, se considerarmos a filosofia transcendental de Kant, por exemplo). Como tal, a norma não tem referência na noção de homem como sujeito individual de direitos, essa noção entrou em crise; a norma é sem sujeito, o seu referente é a solidariedade entre os indivíduos, apesar das relações conflituosas. De tal modo, a norma é vista “como exprimindo o estado de equilíbrio da sociedade, [e] toma o lugar da vontade geral num espaço político onde não há mais generalidade possível” (EWALD, 1986, p. 595, tradução nossa)⁷⁹. De certa forma a norma alcançou um status análogo ao da vontade geral, sendo considerada justa conforme as novas condições jurídicas (especialmente conforme se estabelece a seguridade social).

4º) A norma e um novo tipo de relação saber-poder: para Ewald, a relação entre a noção de verdade e a de justiça não são definidas a partir de uma conceituação universal e racional e nem de um relativo senso comum e/ou bom

que comme procédure — capacité à exprimer l'équilibre toujours en mouvement des intérêts en présence —, et non comme fin assignable” (EWALD, 1986, p. 593).

⁷⁹ Do original: “*La norme, supposée exprimer l'état d'équilibre de la société, prend la place de la volonté générale dans un espace politique où il n'y a plus de généralité possible*” (EWALD, 1986, p. 595).

senso, mas somente a partir de relações usuais existentes no campo social. Nesse sentido, as relações de poder no conjunto social são determinantes para a produção do saber: a questão do ser ou da verdade não é mais pertinente em política. Pouco importa, com efeito, o ser daquilo que é, que ele seja apenas aparência frente àquilo que é desejado – “pode-se dizer tudo, pensar tudo, afirmar tudo, a verdade dos enunciados tenderá ao seu modo de recepção pelo auditório” (EWALD, 1986, p. 595, tradução nossa)⁸⁰. Sensível as relações de poder existentes, os critérios de verdade e de justiça dependerão de um plano pragmático político, ou seja, dependerão de uma relação de poder, a qual é parcial e opressiva.

5º) A retórica jurídica: a produção de um saber como verdade acarreta um discurso que tende à justificação e produção de um conhecimento como opinião. Um discurso que tende a formação de uma opinião mostra-se retórico. Um tipo de saber-poder normativo se constitui por meios de formação da opinião, neste sentido, um tipo de conhecimento de controle cuja validade está no próprio ordenamento jurídico, como afirma Ewald (1986, p. 595, tradução nossa): com base na opinião, “a condensação da intersubjetividade sobre uma ideia é o grande regulador de uma ordem normativa, o único critério de verdade. A norma secreta é a opinião como o único juiz possível de seu valor”⁸¹. Na sociedade de segurança, a opinião assume o papel que o antigo direito natural tinha para a fundamentação da ordem normativa. Uma opinião consensual é o objetivo, sua efetivação será projetada em meios de comunicação social. A formação da opinião como verdade é nada mais que um tipo de controle, um tipo de saber-poder de tipo normativo.

6º) a política dissuasiva: na sociedade de segurança, a norma tem um princípio absolutamente político. É com base na política que se avalia as relações e prioridades do campo do social. Essas relações são políticas, com base nelas se mede os objetivos e efeitos no campo social. Assim, referências econômicas são pautadas e influenciadas pelas intenções dos poderes políticos e vice-versa. A política é a medida comum, sendo as relações inerentes à

⁸⁰ Do original: “*On peut tout dire, tout penser, tout affirmer, la vérité des énoncés tiendra à leur mode de réception par l’auditoire*” (EWALD, 1986, p. 595).

⁸¹ Do original: “*L’opinion, la condensation de l’intersubjectivité sur une idée, est le grand régulateur d’un ordre normatif, le seul critère de vérité. La norme secrète l’opinion comme seul juge possible de sa valeur*” (EWALD, 1986, p. 595).

sociedade, conflituosas. Por isso, “tudo é político”, segundo Ewald (1986, p. 598, tradução nossa)⁸². E nesse “tudo”, a política pauta-se pela dissuasão. A dissuasão consiste em um processo de constituição de uma medida comum, que está na política e no seu saber, que tem no campo social sua referência. Com base na dissuasão é que a política encontra sua legitimidade, bem como o modelo para pensar o direito, como o que é tolerável no sistema social (EWALD, 1986, p. 598). Por isso, o direito é firmado como o resultado de um processo de dissenso social e de dissuasão política. Do ponto de vista do direito, a partir do princípio de dissuasão, o que se constitui como o direito social será o resultado de um processo que envolve o Direito Internacional, sobretudo a partir de normativas que consideram o dissenso normativo. Conforme são constatadas mutações no âmbito da política internacional, se observa, de igual maneira, o desenvolvimento de um movimento pela constituição de direitos sociais como universais, sem que se possa considerar um consenso sobre eles. A noção de justiça social recebe na normatividade sua legitimidade, e, com base na opinião de uma política internacional, são regulamentados direitos em diferentes nações, em razão de uma política de Direitos Internacionais.

Considerados esses aspectos da perspectiva de Ewald, podemos agora estabelecer relações com as afirmações de Deleuze em *Conversações* sobre uma nova filosofia do direito. Ewald trabalha com as categorias foucaultianas referindo-se às estratégias de saber-poder no interior da sociedade de segurança, operadas a partir de suas transformações, o que alavanca questões filosóficas relacionadas à crise de concepções clássicas liberais, especialmente a de direitos subjetivos. A ideia de um sujeito de direitos é abalada. A mudança no discurso que passa dos direitos do homem para direitos sociais é uma transformação do pensamento com relação à crise da racionalidade e da representação jurídica liberal, e o advento de uma nova racionalidade jurídica no interior do chamado Estado Providência. A racionalidade jurídico-política, baseada na norma positivada, caracteriza o direito moderno. A formalidade da norma constitui a previsibilidade do direito sob a lógica da segurança jurídica em sentido formal; já, em sentido material, as decisões judiciais, inevitavelmente, correspondem a um tipo de meio de exercício do discurso de poder e de controle

⁸² Do original: “*Tout est politique*” (EWALD, 1986, p. 597).

sobre o que se considera risco social. Nesse sentido, consideramos o papel da jurisprudência como um desses meios ou discursos.

Sob o influxo das transformações das relações de trabalho do século XIX, inevitavelmente o Direito também se transformou, levando em conta o risco e a segurança jurídica como enunciados novos. A mudança de foco da fundamentação do direito, de cunho privado (cuja enunciação era caracterizada pela generalidade e abstração, predominantemente moral) para o chamado direito social (pautado na positividade social, caracterizado por um conjunto de proposições cujo conteúdo abarca a coletividade e suas nuances), atestam uma mudança de orientação no modo de considerar o controle e a segurança jurídica. Sob esse aspecto a jurisprudência revela-se, no direito moderno, também um modo de controle, o das decisões judiciais.

Deleuze considera que o trabalho de Ewald é importante para a constatação de que houve mudanças no pensamento acerca dos direitos concebidos como valores – o “estado de direito” como uma noção abstrata e herdeira de “valores eternos” (DELEUZE, 1992b, p. 155-156). Do ponto de vista de uma nova filosofia do direito, uma das constatações de Ewald é a de que no interior do direito moderno se observa uma prática jurídica como um saber-poder (em sentido foucaultiano), típico mecanismo de controle, mesmo que o discurso seja o de garantias de direitos.

A norma e a sua normalização, características do Direito Moderno, configuram um exemplo do discurso do poder político e jurídico. Sua racionalização e representação formal, manifestas por meio de um enunciado abstrato, acarretam novos processos como seu resultado. Sendo a norma, quanto ao seu conteúdo, carente de controle de todas as condições que possibilitam riscos interpretativos nas decisões judiciais, se faz necessário um novo processo de controle. Quanto a isso, a fim de evitar possíveis distorções interpretativas da norma e sua abstração, provocadas por decisões judiciais, um novo processo de normalização do direito é erigido através da atividade jurisdicional: a jurisprudência.

Em *Foucault, a norma e o Direito* (1993), Ewald afirma que a decisão judicial é uma operação mecânica e em nome da “segurança jurídica”, essa vista como

[...] a prática de um certo tipo de racionalidade, aquele que formaliza o cálculo das probabilidades. Isso explica que nunca nos asseguramos senão contra riscos e que estes podem ser tão diversos como a morte, um acidente, o granizo, uma doença, um nascimento, o serviço militar, uma falência, os processos... Numa palavra, o risco é um princípio de objectivação. Confere uma certa objectividade aos acontecimentos da vida privada, profissional ou comercial... É próprio da segurança constituir um certo tipo de objectividade, dar a certos acontecimentos familiares uma realidade que lhes muda a natureza (EWALD, 1993, p. 82).

Se é pelas decisões judiciais que efetivamente se cria o direito, segundo a efetividade da norma, a jurisprudência é exemplo de um processo de controle das decisões. Como tal, constituir jurisprudência configura a instituição de um mecanismo cuja finalidade é a de normalizar precedentes, a fim de evitar riscos na atividade jurisdicional e garantir a segurança jurídica. Do ponto de vista da análise sobre a sociedade de segurança, uma das formas de se evitar a imprevisibilidade dos riscos é o controle do modo como se julgam os acontecimentos, segundo sua objetividade. A ideia de risco objetiva os fatos, ou seja, segundo um certo tipo de racionalidade, os torna separados de suas causas, independentes do que os informa como acontecimento. Ewald constata que as decisões judiciais configuram “a prática de um certo tipo de racionalidade”, através da qual um “cálculo das probabilidades” (EWALD, 2000, p. 90) se efetiva como uma forma de prevenção contra o risco à segurança jurídica.

Na articulação entre risco (como ideia que objetiva os fatos), segurança (como uma possível prevenção do risco) e as decisões judiciais, vemos indícios válidos para a consideração crítica sobre a jurisprudência como um procedimento normativo. Sob esse aspecto, a jurisprudência é considerada como a inexpressão de sentido no julgamento, pois o julgamento não é realizado levando em conta aquele caso, suas peculiaridades. Os indivíduos são equalizados a partir do risco disseminado no *corpus* social: todos sob o patamar da solidariedade que o risco social gera. Desse modo, noções consideradas como as mais familiares sofrem uma espécie de decalque devido ao princípio de objetivação que a ideia de risco ocasiona. Um fato envolvendo um indivíduo ou, mais precisamente um usuário, acaba passando como que por uma suspensão do juízo, de modo que não importa a singularidade do caso.

Não importando a avaliação e o julgamento dos fatos, de acordo com suas causas, acaba-se não se efetivando o “juízo”, segundo a singularidade do caso. Bastaria considerar apenas as semelhanças aparentes e as dessemelhanças do caso em questão com os julgados anteriormente. Uma padronização decisionista é estabelecida. Ocorre a suspensão do juízo sobre o plano dos fatos, julgados conforme representações, conforme decisões baseadas em um consenso relativo à normatização. A jurisprudência, nesse caso, corresponde a um parâmetro normativo sobre as decisões jurídicas em vista da segurança jurídica. Frente ao risco social, decisões padronizadas e consensuais são produzidas de modo “que a regularidade de fenômenos [da vida moral e social] deve repousar numa lei invisível que a explicaria” (EWALD, 2000, p. 91-92). Tem-se aí o que Ewald considera como um problema com relação ao que o positivismo kelseniano propõe quanto ao direito (uma reação à jurisprudência do direito natural, conforme tratamos no primeiro capítulo).

Com base nas considerações de Ewald encontramos as ressonâncias para a afirmação de Deleuze que é pela jurisprudência que se passa do Direito à Política. Nas afirmações de Deleuze em *Conversações*, principalmente a partir da entrevista feita por ele, no capítulo “Filosofia”: participar do movimento pelos direitos do homem e produzir uma filosofia do Estado de direito implicaria ser conivente com consensos a regras ideais de opinião, diferente das potências filosóficas que Deleuze sempre perseguiu (DELEUZE, [1990] 1992a, p. 194); e, no capítulo “Política”: com base em uma filosofia crítica do direito, a jurisprudência não é necessariamente confiada aos juízes, mas a grupos de usuários (DELEUZE, [1990] 1992b, p. 214). Sob estes aspectos, as análises de Ewald sobre a racionalidade jurídica convergem para o elemento que justamente a fundamentação teórica kelseniana ignorava, as implicações de valores que circundam o direito. Ewald, pela via histórica, considera o direito como uma construção social-política, sendo que na jurisprudência encontram-se os elementos para considerar um pensamento crítico (um positivismo crítico) sobre a fundamentação do direito.

François Ewald constituiu uma nova filosofia do direito (DELEUZE, [1990] 1992b, p. 194) na medida em que evidenciou o devido lugar para o conjunto de acontecimentos e de devires como responsáveis pela constituição de direitos. Percebemos por meio das análises de Ewald que o que se considera por direitos,

em cada momento histórico, passa pelo crivo de uma racionalidade e o juízo, tendendo a mudanças, a inversões a se constituírem como práticas de poder através da regulação e da coerção⁸³. A análise histórica do direito no contexto da passagem do século XIX para o XX, no qual Kelsen também estava inserido, permite considerar que o que se convencionou chamar direitos não passa despercebido e muito menos sem a influência das condições sociais, o que não equivale à visão de Kelsen sobre a universalização do direito e de relativização de valores (EWALD, 1993, p. 67).

Para Ewald, a teoria de Kelsen tem sua importância devido a sua tentativa de demonstrar como um direito é possível a partir da descrição de suas condições. Se, dada sua conjuntura histórica, para Kelsen, a reivindicação da justiça como um valor possa comprometer a constituição de um Direito como ciência, não pode ignorar que essa mesma reivindicação o compromete como sistema jurídico, o qual faz-se, desfazendo-se (1993, p. 65). No tocante à filosofia, como um projeto de filosofia do direito, essa constitui um movimento crítico, não como via Kelsen a partir da jurisprudência sociológica, mas na forma de um positivismo crítico. O aspecto crítico proposto por Ewald constitui uma nova filosofia do direito de modo que denuncia a tentativa inadequada como concebe o direito como práticas ou juízos a partir de uma norma fundamental e fundante. Assim, concebida como uma jurisprudência que se limita ao fato, independentemente de sua própria historicidade, constitui-se como um atributo inexpressivo das suas próprias condições: as de modificar e de escapar a qualquer tipo de juízo e jurisdição, a qualquer prática de poder como a legalidade, a coerção e regulamentação, ou de fixar e impedir a possibilidade de novos modos de vida como direitos. É em torno das condições práticas que o

⁸³ A doutrina positivista revela a coercitividade como um elemento essencial do direito, como admoesta Kelsen em seu *Teoria geral do direito e do estado* (1998, p. 559). De tal modo, é enfática a afirmação do direito como norma codificada, emanada legitimamente pelo Estado através da autoridade competente. As normas jurídicas vinculam ao indivíduo sanções caso as descumpra. Como tal, o direito permanece alheio às condições sociais segundo as quais se forma. A essa afirmação Kelsen mostrou-se adversário de modo que, em seu último livro publicado, o *Religión secular: Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como "nuevas religiones"* (2015), propôs-se a “combater a interpretação de certas filosofias da história e sociologias modernas como formas de religião disfarçada e discutir a visão de algumas ideologias políticas da modernidade como religiões seculares” (notas do editor). A defesa da ciência jurídica e seu papel de descrever e explicar a realidade empírica do direito é ainda explícita.

direito se constituirá, sendo expressão de uma filosofia do direito ou de uma jurisprudência que o conceba conforme essas condições.

Para pensarmos as condições de possibilidade de uma jurisprudência como uma filosofia crítica, o direito deve ser concebido conforme sua superfície histórica e de valores. Nessa superfície, a noção de expressão, oriunda da interpretação de Deleuze de Spinoza, nos permite considerar a relação da jurisprudência como expressão de um modo micropolítico de direitos. O direito como uma expressão singular de um modo potente de vida, em termos práticos. Uma filosofia prática contribui para essa compreensão. Nesse sentido que lhe atribuímos, a jurisprudência é concebida à luz de uma lógica da expressão em sentido Deleuze-spinoziano, o qual apresentamos na sequência.

3.3 A lógica da expressão em sentido Deleuze-spinoziano

Além da filosofia da superfície e sua lógica do acontecimento, como vimos no capítulo anterior, que permitem pensar o direito de modo não representacional, conforme a singularidade de sentido a partir de encontros, outro intercessor de Deleuze ([1990] 1992), para elaborar sentidos para a resposta em que a jurisprudência aparece na entrevista de *Conversações*, é Spinoza⁸⁴. Na leitura que ele faz de Spinoza é produzida a noção de expressionismo filosófico, por meio dela é possível pensar a jurisprudência de um modo expressionista. Para tanto, é preciso descrever como o expressionismo se constitui e se desenvolve em uma lógica da expressão, justamente o que nos permitirá sustentar a hipótese de uma jurisprudência expressionista que chega na política - uma outra possibilidade que se abre, diversa daquela de Mussawir (2011), da jurisprudência como expressão jurisdicional.

Em nossa compreensão, na passagem da resposta que Deleuze elabora na entrevista de 1990, há ressonâncias spinozianas para o que afirma sobre a jurisprudência. Desde suas primeiras obras, acerca de diferentes filósofos e literatos, quando fazia história da filosofia, um dos objetivos de Deleuze foi o de denunciar as tentativas de constituição de transcendências e de universais.

⁸⁴ Deleuze considera que depois dos estoicos, com Spinoza, uma outra imagem do pensamento não-representativo se exprime, com uma nova lógica, a da expressão.

Sendo fiel à concepção de que uma invenção filosófica só acontece quando a criação de conceitos⁸⁵ e o traçado de um plano se realizam, ele almejou erigir um plano de pensamento necessariamente imanente, criar conceitos em um campo de imanência por ele traçado. Tanto para denunciar as transcendências e universais, quanto para traçar o plano, o principal intercessor foi Spinoza. Entendemos que também para o caso da produção da noção de jurisprudência no campo filosófico, os usos que Deleuze fez de Spinoza pode nos dar pistas, especialmente a partir de seu *Spinoza e o problema da expressão* (DELEUZE, [1968] 2017).

Quando Deleuze diz que em Spinoza temos o anúncio de uma busca pela constituição da “potência de ser e a potência de pensar”, o que passa por não aceitar “nenhum compromisso com a transcendência” e identificar suas ilusões sem “relançar as transcendências” (DELEUZE; GUATTARI, [1991] 1992, pp. 66-67; 79), identificamos alguns dos elementos centrais da interpretação deleuziana sobre a filosofia imanente de Spinoza, consideradas pela noção de expressão, sobre a teoria dos afetos e os três gêneros do conhecimento, assim como sobre o sistema do juízo. Essas noções remetem, inicialmente, em *Spinoza e o problema da expressão* ([1968] 2017), a questões de ordem ontológica que ao longo do desenvolvimento de outras obras, de aulas, conferências e entrevistas dadas por Deleuze, com relação a Spinoza, convergem também para problemas epistemológicos e ético-políticos. Nossa exposição se restringe a aspectos que nos ajudam a demarcar a interpretação deleuziana da filosofia de Spinoza naquilo que pode nos ajudar a pensar o problema da jurisprudência, sobretudo naquilo que assume um contorno eminentemente prático e político, tratando da potência de agir como a condição de um conhecimento expressivo.

O conceito de “expressão” é um termo que não passou despercebido na tradição filosófica, sobretudo no domínio de duas tradições teológicas, a da emanção e a da criação. Com Spinoza ele ganhou uma nova perspectiva: a de um conteúdo imanente, capaz de se “intrometer” em meio aos conceitos

⁸⁵ A produção conceitual tem relação com a expressão da imanência (como o *Deus sive Natura*, de Spinoza, e o *plano de imanência*, de Deleuze), e o que se exprime nela, a potência dos afectos que se é capaz de produzir. Em Spinoza, segundo Deleuze, os conceitos (as noções comuns) passam pelo crivo dos poderes que o corpo é capaz de expressar, de ser afetado e de afetar, de um constante devir, de uma constante expressão do desejo de preservação do ser (o *conatus*) e da *potência* de modos de existir, como direitos.

transcendentes oriundos de uma teologia emanativa ou criacionista (sua origem ontológica) e em meio as formulações da linguagem proposicional (sua origem lógico-aristotélica). Operou o rompimento com a hipótese da causalidade real entre alma e corpo para afirmar o paralelismo entre paixões e paixões, ações e ações, alma/pensamento e corpo. Arriscadas aventuras do pensamento que lhe renderam perigos, um deles a excomunhão da Sinagoga de Amsterdã. Correndo sérios riscos, de morte inclusive, transitou pela imanência e pelo panteísmo, cometendo, talvez, o maior dos sacrilégios, do ponto de vista da tradição teológica: tornar o homem adequado a Deus; um modo de Deus; “autômato espiritual, igual a combinatória do mundo” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 360).

Se a expressão é um conceito nascido nas tradições teológicas da emanção e da criação, pelas quais se entende uma expressão de Deus (sua origem ontológica), Spinoza fez delas suas inimigas, contestou, de um lado, a “transcendência de um Uno superior ao ser”, de outro, “a transcendência de um Ser superior à criação”. Já quanto a origem lógica do conceito, presente na lógica aristotélica, referente ao “*exprimido das proposições*”, com Spinoza ele não tem uma designação ou uma representação: é a “imanência da expressão naquilo que se exprime, e daquilo que é exprimido na expressão” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 360). Assim, no domínio da expressão, o que é o exprimido não está dissociado do ato através do qual esse é exprimido. Vale lembrar que exprimir não é o mesmo que dispor de imagens semelhantes guardadas por meio de um signo. A expressão não fica guardada no modo como as coisas são conhecidas no pensamento, nem no modo como as coisas se produzem na realidade. Ela corresponde a uma forma de interposição ou de um esquema triádico entre o exprimido e o que se exprime, o ato de exprimir e a expressão enquanto tal.

A noção de expressão assume um valor filosófico para Deleuze a partir da leitura de obras de Spinoza, com especial atenção para a *Ética* ([1677] 1983a) e o *Tratado Político* ([1670] 1983b)⁸⁶. Funciona como uma espécie de chave de

⁸⁶ Os textos de Spinoza aqui referenciados foram examinados em: SPINOZA, Benedictus de. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. 3ª ed. São Paulo; Abril Cultural, 1983. (Coleção *Os pensadores*). Citaremos a *Ética* utilizando o modo tradicional de indicação das partes da obra em algarismos romanos (I, II, III, IV, V) e as referências internas de modo abreviado, sendo: definições (def.), axiomas (ax.), proposições (prop.), demonstração (dem.), lemas (lem.), prefácios (pref.), corolários (cor.), escólios (esc.), capítulo (cap.) e apêndice (ap.), mantendo a indicação das

leitura deleuziana. Sobretudo para o desenvolvimento de um plano de imanência pura. A constituição desse plano leva em conta o combate com filosofias criadoras de conceitos sobre uma imagem do pensamento que remete à universais e transcendentos e que, seguidamente, com aparência de pura racionalidade, se aproximam de concepções ortodoxas suscitadas especialmente a partir da tradição judaico-cristã e a institucionalização de um conjunto normativo e de regras para viver bem, tendo por fundamento a Lei antiga (o *Pentateuco*) ou a nova lei, a de Cristo – o “Amai-vos uns aos outros como eu vos ameï”.

É a partir do livro primeiro da *Ética*, na definição de Deus, “o ser absolutamente infinito, isto é, a substância constante de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, I, defin. 6, [1677] 1983, p. 90), que Deleuze considerará o papel e a importância da expressão. A ideia de expressão, tal como lida por Deleuze, tem respaldo nessa definição de Deus, mesmo que Spinoza não a tenha mencionado ali. Isto porque a expressão não é considerada como um dos atributos da substância, mas pela relação em que se assentam duas discriminações ontológicas. Por um lado, entre a substância ou o ser que é *causa de si*, que possui infinitos atributos, ou seja, Deus; e, por outro, a substância criada ou aquela que o seu ser não é *causa de si*, portanto, condicionado, que existe porque é concebido por outro, o que definirá como *modo*, é o caso dos humanos que são modos de Deus.

Na primeira parte da *Ética* observamos que a noção de *expressão* é referida com relação à natureza expressiva dos atributos, conforme se lê na definição VI, acerca de Deus e de seus atributos: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais *exprime* uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, I, defin. 6, 1983, p. 90; grifo nosso); na Proposição X, acerca da atribuição de vários atributos da única substância que existe, Deus ou a Natureza, sendo que na Natureza cada ente é concebido sob algum atributo e, quanto mais realidade ou existência tiver, mais atributos terá, sendo que esses “exprimem a necessidade, ou, [...], a eternidade e a infinidade; e, por conseguinte, [pode se definir que] o

partes e da paginação da edição supracitada – 1983 – e, entre colchetes, o ano da publicação da obra em sua primeira edição, 1677.

ente absolutamente infinito [é] o ente que consta de infinitos atributos, cada um dos quais *exprime* uma determinada essência eterna e infinita” do qual (SPINOZA, I, escólio 10, [1677] 1983, p. 97). Daí Deus ser “a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (SPINOZA, I, dem. 11, [1677] 1983, p. 97).

Assim, da definição 6 em diante, a ideia de expressão adquire maior importância, sendo retomada nas relações entre a substância, os atributos⁸⁷ e modo. Para Deleuze, a ideia de expressão ou a natureza dos atributos “resume todas as dificuldades que dizem respeito à unidade da substância e à diversidade dos atributos” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 08), o que pode ser percebido em relação ao dualismo cartesiano, assentado na existência de duas substâncias, a extensão e o pensamento. O primeiro corolário à Proposição XIV, assim apresentado “Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância”, justifica a tese da existência de apenas uma única substância e que ela é absolutamente infinita, do que resulta que a “coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus, ou afecções dos atributos de Deus” (SPINOZA, E, I, prop. 14, cor. I, [1677] 1983, p. 101).

Já quanto à concepção de Deus como causa imanente (cf. SPINOZA, E, I, prop. 18, [1677] 1983, p. 110), conforme a formulação de Spinoza, Deleuze demonstrará o problema da “expressão” a partir de que modo a substância se exprime em seus atributos: exprimem uma essência e se exprimem nos modos (cf. DELEUZE, [1968] 2017, p. 209). Com a expressão, o pensamento da imanência ganhará uma dimensão prática, como veremos logo adiante com a afirmação sobre a necessidade de tomar Spinoza pelo “meio” (como lemos em *Spinoza, filosofia prática*), mas que em *Spinoza e o problema da expressão* também é prática, com a prática da expressão, uma dimensão operatória (MACHEREY, 1992, p. 12-13). Com caráter prático, operatório, a expressão não representa nada, expressar não se confunde com representar. Se há uma relação entre ambos, a expressão deve ser pensada “como fundamento da representação” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 168).

⁸⁷ Na definição de atributo: sendo considerada na relação em que cada atributo divino exprime “uma certa essência da substância, seu ser ou sua realidade” e que “cada atributo exprime a infinidade e a necessidade da existência substancial, isto é, a eternidade” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 15).

E, quanto ao *modo*, este é expressivo, ou seja, conforme a própria definição dada por Spinoza entendendo “as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido” (SPINOZA, *E*, I, prop. 5, [1677] 1983, p. 90); e, como “não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte qualquer efeito” (I, prop. 36, [1677] 1983, p. 124) demonstra-se que “tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a natureza ou essência de Deus” (cf. corolário da Proposição 25), isto é (cf. Proposição 34), “tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a potência de Deus, que é causa de todas as coisas, e, por conseguinte (cf. pela Proposição 16), dele deve resultar algum efeito” (SPINOZA, *E*, I, prop. 36, [1677] 1983, p. 124-125).

Então, para Deleuze, no âmbito do modo, se pode considerar um segundo nível da expressão, sendo que no primeiro, no âmbito da substância, essa se exprime nos seus atributos que exprimem uma essência; em segundo, os atributos se exprimem nos modos que lhes são dependentes, sendo que cada um deles exprime uma modificação ([1968] 2017, pp. 08-09). Dito nas palavras do filósofo, conforme esse duplo da expressão: Deus, cuja essência é infinita produz infinidade de coisas e como tem uma “infinidade de atributos, produz necessariamente essas coisas em uma infinidade de modos, cada um dos quais se refere ao atributo no qual está contido” (SPINOZA, *E*, I, prop. 16, [1677] 1983, p. 105 *apud* DELEUZE, 2017, p. 15). Por conseguinte, segundo a dinâmica dupla da expressão, o que é expresso pelo atributo encontra seu fundamento em uma expressão primeira: “Deus se exprime por si mesmo ‘antes’ de se exprimir nos seus efeitos; Deus se exprime constituindo por si a *natureza naturante*, antes de se exprimir produzindo em si a *natureza naturada*” (DELEUZE, 2017, p. 16).

O problema da expressão, além de seu alcance ontológico, também evidencia o alcance gnosiológico. Spinoza reformula o problema da possibilidade de ideias verdadeiras e indubitáveis com a questão: para o “que é que se exprime em uma ideia verdadeira, o que é que ela exprime?”. Toda a ideia é a expressão no pensamento da ideia mais perfeita, que é Deus: um pensamento ou outro são “modos que exprimem a natureza de Deus” e, quanto ao conhecimento sobre os seres na natureza, todos “envolvem e exprimem o conceito de Deus, proporcionalmente a sua essência e a sua perfeição” e “diz-se que a definição, ou a ideia, exprimem a natureza da coisa como ela é em si mesma” (DELEUZE, 2017, p. 16). Assim, a coisa pensante, o atributo pensamento, exprime uma

infinidade de ideias correspondentes a uma infinidade de objetos, a ideia de corpo manifesta igualmente a substância infinita, sendo que os atributos pensamento e extensão, como entendidos por Spinoza, manifestam a essência de Deus.

Do ponto de vista do entendimento, a expressão não se refere a uma simples designação ou representação do pensamento em relação ao objeto que lhe permanece exterior e que pode ser explicado. Para Deleuze, em Spinoza a expressão não pode ser compreendida como uma explicação, antes, “é a expressão que funda a relação com o entendimento, e não o contrário” ([1968] 2017, p. 21). Dois termos correlatos são indicados por Deleuze para a “expressão”, a fim de precisá-la, sendo eles, explicar e envolver. Esses termos não são contrários, eles indicam os aspectos da expressão, pois: “não se diz apenas que a definição exprime a natureza da coisa definida, mas também que a envolve e a explica” (cf. SPINOZA, E, [1677] 1983, I, prop. 8, esc. 2; E, I, prop. 19, dem. 20). No seguinte esquema podemos resumir essa afirmação, conforme a exposição de Deleuze ([1968] 2017, p. 19):

“Explicar é desenvolver”: a expressão é uma explicação, ou seja, “desenvolvimento daquilo que se exprime”, “manifestação da substância nos seus atributos e dos atributos nos modos” (do Uno ao múltiplo).

“Envolver é implicar”: a expressão é envolvimento, ou seja, “o Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta”.

A partir da definição de Spinoza sobre Deus, como lemos na *Ética* (I, prop. 6), Deleuze considera que a substância se expressa em seus atributos - que são infinitos e nós conhecemos apenas dois, a extensão e o pensamento. Os atributos de Deus se expressam em suas modificações, em seus modos, dentre eles, os humanos. Nesse sentido, com relação à substância, a expressão não é emanção, como uma imitação ou um assemelhar-se de/a Deus, menos ainda significação. Considerando os termos correlatos, a relação entre a substância, os atributos e os modos é de expressão, o que implica e/ou:

explicação/desenvolvimento, envolvimento/implicação (cuja origem latina corresponde a dobrar). Quando se trata de explicar/desenvolver, o movimento é para fora, como um desdobramento; o movimento de implicar indica um envolvimento de ordem interna, para si, para dentro de si, dobrar. Conforme a explanação de Deleuze sobre o Uno, por sua vez, quanto à explicação, sua manifestação exprime o múltiplo. É a substância que se exprime nos seus atributos e esses, nos modos. Se envolve e implica, também permanece envolvida naquilo que exprime, portanto é imanente. É por sua expressão (aqui no caso os atributos) que a substância é causa imanente, por isso, envolve o mundo nos modos, como seu expressado.

Quanto aos atributos, a dinâmica da expressão está implícita: enquanto exprimem a essência da substância, a explicam; e, ao mesmo tempo, implica a essência dos modos. A participação, no tocante à relação atributos-modos, configura uma relação de intensidade ou de qualidades infinitas aos modos em sentido material e quantitativo (DELEUZE, [1968] 2017, p. 166-168). Um modo, por sua vez, exprime, da essência, um grau de intensidade, assim como em um raio luminoso a luz pode ser mais ou menos intensa.

Se retomarmos a afirmação que os atributos são verbos que exprimem qualidades infinitas, ilimitadas, a expressão equivale a um atributo, portanto; os modos, como o expressado em relação ao agente da expressão. Disso decorre que as coisas, ou modos, participam dos atributos de Deus, são partes da potência divina porque são modificações dos seus atributos. Como partes, elas participam conforme graus de uma qualidade. Os modos participam da essência de Deus por exprimirem a sua essência, segundo um grau de intensidade ou de potência que lhe corresponde, pois, todas as coisas são efeitos de Deus. Deus está presente em todas as coisas que o explicam e o implicam, as quais são por Ele complicadas (a relação entre o Uno e o múltiplo passa pela explicação e pela implicação, sendo que todas as coisas O implicam e são explicadas Nele), e lhe são inerentes uma vez que permanece implicado nelas, ao mesmo tempo que o explica.

Com a afirmação da causa imanente, Deleuze constata que a doutrina da participação encontra um princípio adequado, em que o Uno não é mais entendido como causa emanativa, mas como expressão imediata e inerente do ser absoluto que compreende todos os seres e se implica na essência de cada

um deles. Conclui que é pela ideia de expressão, compreendida nos aspectos da “complicação, explicação, inerência, e implicação”, que se dá conta da “verdadeira possibilidade da participação” e “nesta ideia de expressão que o novo princípio de imanência se afirma” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 194). A ideia de expressão surge na filosofia a partir de problemas como os que foram suscitados por Spinoza com relação à unidade e a complicação do múltiplo e a explicação do Uno, mesmo que não as tivesse expressado diretamente; assim como a de imanência, a qual, como dissemos anteriormente, foi posta em relevo por Deleuze.

Na relação entre expressão e ideia (cf. o capítulo VIII, “Expressão e ideia”, de *Spinoza e o problema da expressão*, DELEUZE, [1968] 2017) é que a teoria da substância suscita um desdobramento lógico, uma lógica da expressão, uma vez que pela infinidade de formas de ser (os atributos) se explica a univocidade. Ou seja, porque mesmo distintos, os atributos não estão separados, nem em oposição entre si; e, no que tange a como o pensamento se exprime adequadamente, porque uma ideia verdadeira não é determinada por fatores exteriores ao próprio pensamento, pois, de acordo com a lógica da expressão, “conhecer é conhecer pela causa” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 76; 100).

Ideias verdadeiras são a expressão das causas ou das maneiras com que são produzidas. Como uma ideia se apresenta em uma relação, ela é resultante de uma forma de expressão e não da utilização de um método. O que é exprimido não pode ser explicado ou representado em separado do próprio ato em que é expresso em seu processo de constituição. Assim, se tem a explicação da substância que se expressa pelos atributos, estes nos modos e como eles se compõem, uns em relação aos outros, em termos de afetos.

Para Deleuze, o problema ontológico sobre a natureza de Deus foi ignorado devido a uma confusão de ordem gnosiológica, em termos lógicos, invertendo-se os efeitos pelas causas. Esse processo, como adverte Deleuze, é fruto da representação que parte de um modelo de emanção, na interpretação que se faz da substância com seus modos. Um processo hermenêutico propriamente, em que seria preciso buscar o sentido primeiro, velado, a ser descoberto, uma vez que transcende às coisas; como se fosse necessário explicar a natureza recorrendo à uma representação, que transcende a própria natureza, como uma ideia supra Natureza, por analogias.

A retirada da expressão de um grau de subordinação a uma transcendência que, ilusoriamente, seria causa emanativa ou exemplar/modelar do que se passa na imanência é a operação feita pela lógica expressionista que permite afirmar a Natureza por ela mesma e força a pensar relações de todo tipo, imanentemente. Por essa razão, é que Deleuze escreve que a imanência é exatamente “a vertigem filosófica, inseparável do conceito de expressão (dupla imanência da expressão naquilo que se exprime, e daquilo que é exprimido na expressão)” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 199-200). A lógica expressionista faz cair por terra as ilusões oriundas do conhecimento inexpressivo, constituído pela predominância dos efeitos, como signos, sem o conhecimento das causas adequadas. A depender do tipo variável de signos (os indicativos, os imperativos e os de revelação), um conhecimento que se produz por meio deles é inadequado, uma vez que não estabelece relação adequada com a Natureza, por isso inexpressivo. Este gênero de conhecimento, por ser imaginativo, é o responsável pelas ilusões, transcendências e universais. Somente o conhecimento produzido pelo segundo gênero do conhecimento, orientado pela razão, é adequado, expressivo. Ao pensar adequadamente se percebe que o “Abstrato nada explica, devendo ser ele explicado” e, conseqüentemente, compreende-se que “não há universais, nada de transcendentais, de Uno, de sujeito (nem de objeto), de Razão”, mas somente processos, “que podem ser de unificação, de subjetivação, de racionalização, nada mais” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 186). Cabe pensar processos em sentido jurídico pelo conhecimento do segundo gênero.

Ao pensamento que se quer criador no campo do Direito, faz sentido orientar-se pela lógica da expressão, ela possibilita escapar da representação do consenso à norma, sobretudo à Norma Fundamental, que é pura abstração; nem como um processo de subjetivação e de racionalização em sentido jurídico-social. A representação, como vimos na noologia dos filósofos do alto, avilta a vida, porque a reduz e inferioriza. O mesmo acontece com processos representativos. Em “Para dar um fim ao juízo”, Deleuze ([1993] 2011) mostra como o pensamento ocidental está marcado, desde a Tragédia grega, pela lógica do tribunal do juízo que faz de todos nós devedores (HEUSER, 2019). Nesse texto, Spinoza é apresentado como o precursor crítico ao que Artaud chamou de “juízo de Deus”: com base na doutrina da imortalidade da alma, esse sistema

determina as relações da alma (imortal) com o juízo: tendendo a condenação caso não se condicione a vida com base em valores transcendentais e morais (DELEUZE, [1993] 2011, p. 162-174). Essa relação compôs um sistema de julgamento que atravessa diferentes âmbitos do pensamento, os discursos, modos de vida e, como não poderia deixar de ser, também o Direito e a jurisprudência.

Em *O que é a filosofia?* Os filósofos se referem a Spinoza como o “príncipe da filosofia” (DELEUZE; GUATTARI, [1991] 1992, p. 66), ou seja, como um príncipe a afirmar a imanência, sem nenhum compromisso com a transcendência – “foi o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência e tê-la expulso de todos os lugares”, o que esse compromisso exprime são “os conceitos de *substância* e de *modos* que se remetem ao *plano de imanência* como a seu pressuposto” (1992, p. 66).

Nesta obra um objetivo spinoziano é apresentado: a partir da imanência infinita constituir um movimento de levar a vida ao infinito, preenchido pelas coordenadas intensivas do pensamento e da extensão (dois dos atributos infinitos de Deus dos quais somos capazes de conhecer). Isso é possível desde que se consiga passar de um gênero do conhecimento inferior a um superior. Conforme a leitura de Deleuze, como que “duas potências” são evocadas para a constituição de um plano de imanência (um plano infinito de devires, de intensidades, de longitude e latitude a ser constituído pelas singularidades e seus encontros), sendo elas as “potências de ser e potência de pensar” (DELEUZE, [1991] 1997, p. 171).

O problema? As ilusões produzem transcendências, comprometem a afirmação da imanência e a constituição de um plano que não seja imanente a nada. A ilusão da transcendência é um problema a ser evitado sob um duplo aspecto, ela torna a imanência imanente a algo e, por ser produto da imaginação, cria transcendência na imanência. A saída spinoziana para isso é a constituição de uma expressão de pensamento e de vida que denunciem as ilusões, que liberem o pensamento de coordenadas transcendentais produtoras de superstições e de outras amarras, como certos tipos de religião, de moral e de política. Uma filosofia crítica às ilusões do pensamento deve se constituir de modo prático, capaz de expressar um modo potente de vida como direito. A questão, para nós, é tirar a vida das possíveis ilusões do pensamento sobre o

direito, a filosofia prática proposta por Deleuze pode contribuir, sobretudo, para pensar a jurisprudência em sua relação com a política.

3.3.1 *Filosofia prática: expressão de um modo potente de vida*

Um expressionismo pode ser considerado a partir da relação entre vida e obra filosófica, sendo que entre ambas uma relação de causa e efeito se expressa. Além dos problemas que Spinoza respondeu com sua invenção conceitual ele teve que enfrentar problemas de ordem prática em sua vida, pois a rica criação filosófica teve efeitos imediatos de diferentes ordens? Lhe rendeu oponentes advindos da tradição judaico-cristã, tanto no âmbito religioso quanto no filosófico e político. Mesmo sem publicar a *Ética*, pois estava ciente dos riscos que corria, foi punido com a excomunhão. Um tribunal do juízo se ergueu. A sentença? Excomunhão do seio da comunidade judaica, por ruptura com os costumes, e considerado maldito, como expressa o ato promulgado pela Comunidade Judaica de Amsterdã, em 27 de junho de 1656⁸⁸. As superstições que denunciou agiram como um efeito sobre seu corpo e alma.

Se o ato de excomunhão teve efeitos diretos sobre sua integridade moral e religiosa, preferiu manter-se em ruptura a considerar um acordo e, quando escreveu a *Apologia para justificar a sua saída da Sinagoga* (o qual constitui um esboço de seu futuro livro *Tratado teológico-político*), os teólogos puderam, enfim, considerá-lo ateu, blasfemo, nocivo à República. Suas ideias também foram causa de reações familiares. Foi totalmente banido pelos seus, que eram todos pertencentes à Comunidade Judaica, inclusive economicamente. Como a excomunhão também implicou medidas punitivas na esfera econômica, ele foi impedido de participar de quaisquer negócios familiares.

Além das dificuldades políticas, econômicas, sociais, precisou alterar seus planos filosóficos, pois o conflito de interesses do grupo republicano contra os da Casa de Orange, de inspiração político-religiosa, gerou-lhe fortes

⁸⁸ “Pela decisão dos anjos e julgamento dos santos, excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos Baruch de Espinosa... Maldito seja de dia e maldito seja de noite; maldito seja quando se deita e maldito seja quando se levanta; maldito seja quando sai, maldito seja quando regressa... Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto ou a menos de quatro jardas, que ninguém leia algo escrito ou transcrito por ele” (Texto da sinagoga de Amsterdam de 1656, *apud* SCLIAR, 1993, p. 72).

inquietações, o que o fez suspender a finalização da *Ética*, que não foi publicada em vida, e escolher pela conclusão, e publicação sob anonimato, do *Tratado Teológico-Político*, em 1670, a fim de responder às seguintes inquietações: “por que o povo é profundamente irracional?”; “por que ele se orgulha de sua própria escravidão?”; “por que os homens lutam por sua escravidão como se fosse sua liberdade?”; “por que é tão difícil não apenas conquistar, mas superar a liberdade?”; “por que uma religião que reivindica o amor e alegria inspira a guerra, a intolerância, a malevolência, o ódio, a tristeza e o remorso?” (DELEUZE, [1981] 2002, p. 15-16). Apesar do anonimato, suas ideias eram conhecidas e renderam-lhe novas condenações por parte de grupos católicos, luteranos, calvinistas e judeus. Não só a ele, mas a quem se aproximasse de suas ideias. Quando, em 1672, os irmãos De Witt, líderes do partido republicano, foram assassinados e o partido orangista retomou o poder, Spinoza foi denunciado ao príncipe e aos magistrados por teólogos e por cartesianos devido a seus escritos e opiniões sobre a religião e as ilusões decorrentes desta, com relação ao poder político – denúncias que ele havia previsto e alertado em uma carta a seu amigo Oldenburg (cf. Carta LXVIII *apud* DELEUZE, [1981] 2002, p. 16). Depois disso, um novo sentimento e outro problema surgiram, como alude Deleuze a partir de sua leitura do capítulo incompleto sobre a democracia do *Tratado político*: “por que a república liberal fracassou? ”, “de onde provém o fracasso da democracia? ”, se “é possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de um ajuntamento de escravos? ” (DELEUZE, [1981] 2002, p. 17).

O pensamento filosófico de Spinoza expressa relações com situações concretas e seus efeitos têm relação com problemas que seus conceitos pretendiam responder; ademais, como Deleuze destaca, sua escrita foi produzida com sensações conforme os problemas eram “percebidos e sentidos” e o que deveria denunciar (DELEUZE, [1991] 1997, p. 171). Spinoza não denunciou a vida, mas o que constitui, no campo do vivido, um processo de aprisionamento da vida, um desejo de autodestruição, de compactuar com a tirania e a escravidão, de consentimento com quem estava sempre prestes a “encurrular a vida” em nome de valores transcendentais – o sacerdote, o juiz, o guerreiro, o imperador, que agem por meio de leis, deveres e de guerras, em busca de propriedades. Denunciou o que, no gênero humano, gera efeitos

negativos na vida: a produção de paixões tristes como ódio e culpa, ressentimento e má consciência. Viver ou desejar a vida sob essa óptica é desejar o seu aniquilamento em meio às paixões que aprisionam e diminuem a potência de viver, o *conatus*. Preocupado em constituir uma orientação de combate a essas paixões, Spinoza escreveu demonstrando como se constituiu uma visão negativa da vida capaz de barrar ou de estancar um movimento de constituição de potências afirmativas, também demonstrou caminhos para superar o que avilta e aniquila a vida.

Vida e obra se encontram, avizinham-se constituindo sua potência de criação conceitual em que Deus é o maior dos conceitos, mas sob uma estreita relação entre causa imanente, que pretende afirmar, e causa emanativa, que terá de enfrentar. Pela concepção de *Deus sive Natura*, Spinoza buscou subverter a concepção tradicional judaico-cristã, cuja fonte teológico-filosófica é neoplatônica, a qual considerava Deus como *causa emanativa* e os seres como sua produção, seu efeito, sem que dela participem e, conforme uma escala hierárquica, não expressam nada de sua essência⁸⁹.

De maneira diferente ao que a tradição teológico-filosófica afirmava sobre Deus como *causa emanativa* – em que a causa é produtiva, permanecendo em si, permanecendo superior ao que produz como seu efeito, o qual não permanece nela –, Spinoza considerou a necessidade de mostrar naquela um grande erro: a difundida concepção de Deus incorre em uma ilusão (assim como os *Universais* seriam concebidos nela), isto devido a concepção de que era verdadeira conforme uma adequação do intelecto com o objeto dado à consciência. O conhecimento sobre Deus como causa ou produtor das coisas e das quais permaneceria distante ou indiferente teria a completa relação com a teoria do conhecimento, segundo a qual o intelecto deveria adequar-se a uma causa exterior, sua garantia de verdade. Assim, seu esforço estava em demonstrar porque a verdade deve ser considerada de modo *imanente*, ou seja,

⁸⁹ Se considerarmos a implicação da participação em sentido platônico, ela é imitativa: em que as cópias participam do modelo em segundo lugar, ou seja, dotadas de semelhanças e o simulacro não; esta participação é de imitação, buscada do lado de fora do participante e não de suas características próprias (como a de múltiplo e sensível), consideradas secundárias e negativas. Já em sentido neoplatônico, a participação não é imitativa, mas emanativa, ou seja, Deus, considerado o Uno, do qual tudo emana e é doado, de um grau mais elevado até o secundário, em uma atividade constante; considerado a fonte de onde tudo provém, como um reflexo do que permanece em sua essência como infinito e transcendente.

imane ao próprio conhecimento, não dependente de qualquer valor externo ao processo de explicação de sua produção.

No esforço de tal propósito, sua filosofia apregoa o valor do conhecimento racional de Deus ou da Natureza (*Deus sive Natura*), o que demarca a união do humano com Deus e o que o afasta, ou seja, o conhecimento imaginativo ou inadequado. Assim, no *Tratado da Correção do Intelecto*, no *Tratado Teológico-Político* e na *Ética*, observamos um esforço comum: afastar o que pode comprometer o conhecimento racional, aquele que se orienta pela causa, por como algo é produzido, exatamente os processos da imaginação, especialmente o da superstição. Sobre esse esforço em questionar a superstição na filosofia e na teologia com a concepção de Deus como causa emanativa, em sua *Ética* considerou a necessidade de demonstrar “como Deus é a causa racional produtora e conservadora de todas as coisas segundo leis que o homem pode conhecer plenamente” (CHAUÍ, 1983, p. 10) de modo a afastar-se do que a imaginação pode gerar: as paixões tristes que inibem o conhecimento pela causa pelo dos efeitos. Conhecer pela causa, no caso de Deus, implica mostrar de que modo Deus é causa de si mesmo [*causa sui*], “se produz a si mesmo”, “produz as coisas e ao homem, demonstrando que esse modo de autoprodução é o próprio modo de produção do real” (CHAUÍ, 1983, p. 12).

Em suma, *Deus sive Natura* é a expressão que lhe rendeu a condenação. O que ele questionou, com relação à superstição no interior da teologia e da filosofia de seu tempo, foi a concepção de criação – Deus como criador de todas as coisas, sendo o homem criado à sua imagem e semelhança (Cf. BÍBLIA, Gênesis, 1, 26-31; DELEUZE, [1991] 2002, p. 34-35), delas permanecendo eminente, transcendendo o criado; só conhecido se se revela, mostrando sua voluntariedade com relação ao criado e seu fim, como aos Profetas, homens dotados de tamanha imaginação capazes de “tornar manifesto seu verbo usando o meio que lhes parecia melhor para conduzir o povo ao projeto das Escrituras...”, ou seja, por meio de parábolas; porém, nada “sobre os atributos eternos de Deus” podem “ser aprendidos a partir dos Livros Sagrados”, senão imaginativamente (SPINOZA, Carta nº 21, a Blyenbergh, [1665] 1983, p. 378-379). Spinoza conferiu ao conhecimento racional filosófico um valor diferente do que decorre das Escrituras: essas, tratam de modo imaginativo sobre algumas das propriedades divinas; aquelas, tratam racionalmente a essência divina e o

que dela decorre. As parábolas bíblicas denotam em seu sentido uma finalidade essencialmente política, moral e devocional (cf. *Tratado Teológico-Político*, [1670] 1983, cap. 1 e 2).

Spinoza, com suas teses sobre Deus e a Natureza homogeneizou-os e afirmou a possibilidade de chegar ao conhecimento do Ser uma vez que o pensamento é um atributo de Deus, então, é possível sua inteligibilidade⁹⁰. As ilusões que a imaginação antropomorfiza sobre Deus, sobre sua vontade e ação, geram riscos ao adequado conhecimento pelas causas, como as noções de criação e de milagre expressam, por exemplo. Para Spinoza, Deus, pelo ato produtivo da Natureza, impregna nela sua vontade, de maneira que, necessariamente, a comunica conforme a produz, não permanecendo inacessível ao pensamento, um dos seus atributos. O problema com relação ao ser humano, exposto na *Ética* logo em seguida ao do Ser divino (nos outros quatro livros que compõem a obra), perpassa a questão do desejo, das paixões e da liberdade, cuja análise encontra-se no conhecimento racional das causas com relação ao corpo e o aumento do desejo de preservação que está no ser (*conatus*), do aumento das paixões alegres e do conhecimento pelo qual se pode expressar a liberdade e não o aprisionamento da vida aos ditames dos signos ou dos efeitos, como, por exemplo, viver de acordo com mandamentos morais, religiosos e jurídicos. A não correspondência do pensamento de Spinoza em relação à tradição na qual estava inserido, apresentado, sobretudo, na *Ética*,

⁹⁰ Em meio às oito proposições dedutivas que compõem a Parte I da *Ética*, as quais expressam as principais teses ontológicas sobre Deus como “[...] um ser absolutamente infinito, quer dizer uma substância que consiste em uma infinidade de atributos onde cada um exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, *Ética*, I, def. 6, [1677] 1983, p. 90), a filósofa Marilena Chauí as sistematizou de modo que as utilizaremos acrescentando algumas considerações (o que se encontra entre colchetes são nossas considerações): 1) *A substância é causa de si mesma*. [...] [o que não significa dizer que] Deus é incausado, mas é dizer que Deus é autoprodutor. 2) *A substância é causa de si do mesmo modo que é causa das coisas*. [...] [o que significa dizer que] o ato pelo qual Deus se produz é o ato pelo qual ele produz a totalidade da Natureza. A *causa de si* é causa imanente. Fica abolida a ideia de criação. 3) *Deus é causa eficiente e não causa final da realidade*. A causa final é uma pura projeção antropomórfica na Natureza. Os homens estão habituados a considerar que fazem as coisas com um determinado fim e consideram a ação divina também submetida à finalidade [de modo que Deus agiria em vista de uma finalidade diferente dele próprio quando produz as coisas e/ou que age tendendo a um fim em sua própria satisfação, precisando do que produz para satisfazer-se] [...]. A causa final, ao antropomorfizar Deus, destrói a divindade como ser infinito e, portanto, Absoluto. Faz dele um ser carente que procura fora de si mesmo aquilo que possa completá-lo. A finalidade é um verdadeiro delírio. 4) *O pensamento e a extensão são atributos infinitos de Deus*. [...] [afirma que] Deus é matéria e não um puro espírito como sempre foi afirmado pela teologia e pela filosofia. [...] [diferentemente do cartesianismo] pois pensamento e extensão não são substâncias ao lado da substância infinita, mas atributos de uma única substância (CHAUÍ, 1983, p. 13; grifos nossos).

eleva a obra também como um trabalho de si, do autor, em relação à vida, configurando um esforço prático voltado para o direito de preservação da vida de acordo com aquilo que eleva sua potência.

Deleuze pôs em relevo os índices práticos dessa obra, dentre eles a denúncia de valores que bloqueiam a constituição de outros modos de vida, em nome de valores transcendentais. Uma jurisprudência, segundo concebemos, leva em conta os elementos práticos de uma ética imanente. Além de *Spinoza e o problema da expressão*, Deleuze se dedicou à escrita de uma nova obra a partir da filosofia de Spinoza, o seu *Spinoza: Filosofia Prática* ([1981] 2002)⁹¹. Nele encontram-se, como elemento central do livro, as teses práticas a partir da grande tese teórica expressa na *Ética*: que há uma única substância que possui uma infinidade de atributos – *Deus sive natura* –, do qual todas as coisas são modos desses atributos ou modificações da substância. Se pela tese teórica Spinoza foi motivo de escândalo, sendo acusado de panteísta e ateu, as teses práticas e o que denunciam foram razões para Spinoza ser acusado de materialismo, imoralismo e de ateísmo (DELEUZE, [1981] 2002, p. 23). Dentre as teses, primeiro, a “desvalorização da consciência (em proveito do pensamento)”, denuncia a consciência e as ilusões apregoadas por meio de sua preeminência em relação ao corpo⁹²; como alma e corpo estão em paralelo, não se pode acreditar no domínio de um sobre o outro, bem como é impossível saber ao certo o que um corpo pode, a não ser pelos efeitos dos encontros entre corpos: dependendo do processo de composição promovido por um determinado encontro, o efeito é a alegria; se for de decomposição, a tristeza. Foi o que expressou sobre o corpo e o fato de tê-lo posto no lugar da consciência como modelo o motivo para ser acusado de materialista.

Em segundo, a “desvalorização de todos os valores e sobretudo do Bem e do Mal (em proveito do ‘bom’ e do ‘mau’)”. Spinoza denunciou os “valores”

⁹¹ Com essa obra, Deleuze detalhou em sua interpretação sobre Spinoza elementos da vida e da obra; a diferença da ética em relação à moral; o papel do corpo e o poder de afetar e de ser afetado; os riscos das ilusões e o papel das paixões no trabalho de corrupção da potência de ser. Além disso, desenvolveu um glossário dos principais conceitos da *Ética*.

⁹² “[...] falamos da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões – *mas nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo*. Porque não o sabemos, tagarelamos. Como dirá Nietzsche, espantamo-nos diante da consciência, mas ‘o que surpreende é, acima de tudo, o corpo...’” (DELEUZE, [1981] 2002, p. 24).

pelos quais todo um conjunto de interdições foram constituídas, mas sem levar em conta a natureza das relações de composição entre os corpos, de acordo com leis naturais. A crítica à ilusão da consciência também é uma crítica dos valores. A consciência é ignorante pois não reconhece “a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições” contentando-se apenas com os efeitos, desconhecendo as causas da Natureza (DELEUZE, [1991] 2002, p. 29). De acordo com essa inversão, toda lei que permanece incompreendida recebe um ranço moral através do imperativo “deve-se”. Conforme cita Deleuze, diretamente dos exemplos dados por Spinoza: quando não compreende-se a regra de três (regra de proporção entre três números), ligeiramente aplica-se um dever como uma maneira de responder ao problema, aplica-se um procedimento como um dever, porém, desconhecidas as causas; quando Adão não compreendeu a regra da relação de seu corpo com o fruto, entendeu que a palavra de Deus é proibitiva.

Bem e Mal não existem, apenas *bons* e *maus* encontros: um encontro bom acontece quando há a composição de um corpo com outro, aumentando a potência de existir, uma vez que corresponde à sua essência ou natureza; um mau encontro se dá quando ocorre a decomposição da relação de um corpo com outro, sob relações que não correspondem à essência deles. Conforme essa relação entre o “bom” e o “mau”, a Ética é entendida como “uma tipologia dos modos de existência imanente. E se a Moral tem relação com a existência de valores transcendentos – “a moral é o julgamento de Deus, o sistema de Julgamento”⁹³ –, a Ética desarticula esse sistema. A oposição que a moral estabelece entre Bem/Mal é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau)” (DELEUZE, [1981] 2002, p. 29).

Basta não compreender a ordem das relações e composições da Natureza para reconhecer nos efeitos dos encontros entre os corpos leis como deveres. A incompreensão acarreta a criação, por parte da imaginação, de um fundamento onde ele não existe. A confusão em não se compreender as leis da natureza gera outra: a confusão em forma de verdades consideradas eternas. O processo de reconhecimento dessas verdades com um fundamento moral é

⁹³ A noção de Juízo de Deus e/ou de Sistema de Julgamento foi mais bem elucidada por Deleuze em seu *Crítica e clínica* ([1993] 2011), no artigo “Para dar um fim ao juízo”.

derivado de uma operação por analogia, como declara Spinoza em seu *Tratado Teológico-Político*: “É por analogia que a palavra lei se encontra aplicada a coisas naturais e, de maneira geral, por lei, entendemos um mandamento...” (SPINOZA, 2004, cap. IV). Lembremos que a analogia é uma das características da imagem dogmática do pensamento, aquela que cria universais e transcendências. O desconhecimento das regras de composição entre os corpos acarreta consequências em termos teóricos e práticos. A concepção de lei em seu sentido moral e social exige, em termos práticos, a obediência, seja ela considerada divina (a Lei) ou não. Leis morais e sociais não trazem conhecimento, não são expressivas, portanto. A crítica aos valores fundados em uma concepção moral da vida, sob determinações de um mandamento, gerará ao filósofo a acusação de imoralismo

Outra tese prática decorrente da *Ética*, segundo aponta Deleuze, é a da “desvalorização de todas as ‘paixões tristes’ (em proveito da alegria), rendendo-lhe a acusação de ateu. A crítica às paixões tristes tem sua origem no interior da teoria das afecções que trata do poder de afetar e de ser afetado, de aumentar ou diminuir a potência de agir do indivíduo, considerado em sua singularidade. As denúncias de Spinoza são incessantemente direcionadas às “paixões tristes”, seja àquele que não se cansa de viver conforme elas, seja a quem as explora e a quem precisa delas para estabelecer o poder. Três personagens as representam, necessariamente, “o escravo, o tirano e o padre...” (também seriam os juízes?!). A unidade dessa tríade se estabelece conforme um desejo comum em meio à vida: “o ódio à vida e o ressentimento contra a vida” (DELEUZE, [1981] 2002, p. 31). O “escravo” das paixões tristes não se cansa de “zombar” da vida (cf. SPINOZA, *Tratado político*, cap. 1, 1, e *Ética*, III, Prefácio); o “tirano” precisa da tristeza, pois para triunfar precisa de almas tristes, como as almas tristes precisam dele para se promoverem e se propagarem; o “padre”, em nome das categorias Bem/Mal admoesta aos fiéis que admitem a culpa e o ressentimento, duas dentre as paixões tristes em meio à vida. Não seriam os legisladores e juízes responsáveis por esse mesmo processo, uma vez que podem comprometer a vida em nome de valores que não se orientam ao efetivo exercício da vida como um direito?

Para Deleuze, a filosofia de Spinoza é uma filosofia da “vida”. Nesse caso, é a expressão de uma potência, a da preservação do ser na Natureza. Na sua

natureza, dentre os seres, o humano é um ser dotado de paixões e racionalidade. Como tal, a denúncia das paixões de modo geral não é o problema central da filosofia de Spinoza, antes, com base em uma tipologia delas, a denúncia daquelas capazes de tornar a vida triste. Como o ódio é a principal dentre as chamadas paixões tristes, é a que perverte a vida. O ódio contra a vida deve ser denunciado, além de todas as outras paixões, especialmente a culpabilidade, ou o ódio contra si mesmo. Tudo o que é falso deve ser denunciado porque diminui a potência de viver, separa ao invés de constituir uma relação expressiva com a Natureza; a vida é desorientada em nome de valores transcendentais que se orientam contra a vida, envenenada pelas ilusões da consciência, de onde brotam as categorias de Bem/Mal além da falta e do mérito, do pecado e da remissão (cf. SPINOZA, *E*, 1, ap., [1677] 1983, pp. 125-127). Em nome desses valores a vida é depreciada, se constitui como uma aparência sob a qual pretende-se evitar a morte mas em que tudo não passa de um culto à ela (DELEUZE, [1981] 2002, p. 32).

Assim, viver segundo um dever ser, de acordo com as obrigações morais, religiosas e jurídicas, não quer dizer viver livremente, segundo o conhecimento da natureza e das paixões, de modo a realmente viver como um *modo* de Deus. Como tal, o humano, pela extensão e o pensamento, é capaz de alcançar e conhecer as leis que produzem e determinam as relações de singularidades entre os corpos, como uma expressão do Todo.

Sob essa relação e na concepção de causa imanente é que o problema da “expressão” se constituiu, ou seja, de que modo a substância se exprime em seus atributos, estes exprimem uma essência e se exprimem nos modos, como vimos na interpretação de Deleuze ([1968] 2017, p. 155-156). A questão dos direitos do homem corresponde diretamente ao problema de como se determinam relações inexpressivas, ou seja, uma condição de inadequação entre pensamento e extensão. O problema dos signos, como destacado por Deleuze, ajuda a compreender essa questão, alertando para o fato da crítica e o tipo de signos referentes.

3.3.2 Os signos e sua oposição em relação à expressão

A concepção de “signo” na filosofia de Spinoza passa pela análise do âmbito onto-teológico da substância e do atributo, do gnosiológico quanto aos gêneros do conhecimento, a partir da leitura deleuziana sobre o problema da expressão. Essas análises concentram-se na relação “expressiva” do modo:

uma essência de modo expressa uma relação característica; essa relação expressa um poder de ser afetado; esse poder é preenchido por afecções variáveis, como essa relação, e efetuado por partes que se renovam” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 159).

Ocorre que entre esses níveis da relação expressiva no âmbito dos modos, não há nenhuma correspondência final ou moral, apenas um encadeamento de graus de potência diferentes, conforme efeitos entre os corpos. Isto porque a “existência do modo tem como causa um outro modo” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 136), sendo determinante relacionar ao corpo uma relação causal, ou ao menos uma explicação causal, com relação às diferenças entre os três gêneros do conhecimento⁹⁴ (especialmente a partir do primeiro), de onde extraímos as

⁹⁴ No capítulo IV de *Spinoza filosofia prática* ([1981] 2002), encontramos um “Glossário dos principais conceitos da ‘Ética’”; dentre os principais conceitos está o de “gêneros do conhecimento”. Segundo Deleuze, para Spinoza, o conhecimento “não é a operação de um sujeito, mas a afirmação da ideia na alma” (p. 62); em qualquer análise que faça sobre o conhecimento, recusa a distinção dos elementos entendimento e vontade, sendo então concebido como “a auto-afirmação da ideia, ‘explicação’ ou desenvolvimento da ideia, à maneira de uma essência que se explica em suas propriedades ou de uma causa que se explica nos seus efeitos (*Ética*, I, ax. 4; I, 17)” (p. 62). Concebendo o conhecimento “como afirmação da ideia”, distingue-se da consciência, como reduplicação da ideia; de tal forma, é concebido a partir de gêneros, que são modos de existência, isso “porque o conhecer prolonga-se nos tipos de consciência e de afetos que lhe correspondem, de sorte que todo o poder afetado seja preenchido” (p. 63). Assim, o primeiro gênero, “define-se antes de tudo por signos equívocos, signos indicativos que envolvem o conhecimento inadequado das coisas, signos imperativos que envolvem o conhecimento inadequado das leis [...]”; esse, “exprime as condições naturais de nossa existência enquanto não temos ideias adequadas; é constituído pelo encadeamento das ideias inadequadas e dos afetos-paixões que delas decorrem” (DELEUZE, [1981] 2002, p. 64). Deleuze utiliza-se da *Ética*, II, 40, esc. 2, para essa consideração sobre o primeiro gênero do conhecimento. Já o segundo gênero, define-se “pelas noções comuns; a composição das relações, o esforço da Razão no intuito de organizar os encontros entre modos existentes sob relações que se compõem, e ora o desdobramento, ora a substituição dos afetos passivos por afetos ativos decorrentes das próprias noções comuns”. As noções comuns, “não são abstratas”, mas são “ainda ideias gerais que se aplicam apenas aos modos existentes”. E, quanto ao terceiro gênero, pertence a ele “fazer-nos conhecer as essências”, e, nesse caso, “o atributo não é captado como noção comum (ou seja, geral) aplicável a todos os modos existentes, mas como forma comum (a saber, unívoca) à substância cuja essência constitui e às essências de modo que ele contém como essências singulares (*Ética*, V, 36, esc.). A figura do terceiro gênero é um triângulo que reúne as ideias adequadas de nós mesmos, de Deus e de outras coisas”

considerações sobre a oposição entre os signos e a expressão, segundo a leitura de Deleuze.

A *expressão* na natureza não se refere a uma simbolização, mas é uma “explicação causal” dos encontros e do poder de afetar e ser afetado pelos corpos. É no âmbito dessa explicação causal que Spinoza apontou na *Ética* que, até então, no seu tempo, ninguém havia determinado “o que pode o Corpo, a experiência não ensinou a ninguém [...], efetivamente ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções” (SPINOZA, E, III, esc., [1677] 1983, p.185). E é no âmbito de uma relação causal entre corpos e a potência de afetar e ser afetado, conforme ocorre essa articulação de relações ou de encontros (também podendo ser dito de mistura de corpos), é que devemos identificar a diferença de signos e os diferentes tipos de conhecimento por signos.

Segundo Deleuze, os signos são oriundos do trabalho imaginativo capaz de constituir abstrações, conclusões ao sabor dos encontros e dos efeitos desses. Diferentes signos são identificados, opostos à expressão, segundo a interpretação de Deleuze. Os “signos indicativos, [são os] que nos levam a conclusões segundo o estado do nosso corpo”; conforme um estado confuso de envolvimento, uma ideia impotente e incapaz de exprimir a própria causa se constitui. Os “signos imperativos, [são os] que nos fazem entender as leis como sendo leis morais”; de tal modo, não é expressiva porque constitui uma impressão confusa sobre as expressões de Deus, levando a acreditar que as leis naturais são como mandamentos divinos. Já os “signos de revelação”, são os que “fazem eles mesmos com que obedeçamos e que, no máximo, nos permitem descobrir certos “próprios” de Deus”; a revelação não é uma expressão, mas um conhecimento confuso e “relativo pelo qual atribuímos a Deus determinações análogas às nossas (Entendimento, Vontade), sob pena de salvar a superioridade de Deus em uma eminência em todos os gêneros (...)” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 201). Do ponto de vista do conhecimento, o pensamento que é constituído através de signos recebe de Spinoza uma crítica por não ser expressivo.

(DELEUZE, [1981] 2002, p. 64). Esse “não acontece, mas é eterno e só é encontrado como eternamente dado (*Ética*, V, 31, esc. e 33, esc.)” (DELEUZE, [1981] 2002, p.65).

Consideremos a distinta relação dos signos feita por Deleuze e suas explanações acerca da expressão, sobretudo porque no capítulo 18 de seu *Spinoza e o problema da expressão* - “Rumo ao terceiro gênero” –, ele afirma que os diferentes gêneros de conhecimento devem ser considerados como “maneiras de viver, modos de existência” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 201). Como tal, uma jurisprudência expressionista leva em conta os direitos e as normas a partir da relação entre os signos e os gêneros do conhecimento.

Em *Spinoza e o problema da expressão*, Deleuze, primeiro, situa a questão dos signos no âmbito ontológico, sob o domínio da substância e os atributos, e, em seguida, no âmbito teológico, considerados dois domínios: o da revelação e o da expressão. A noção de “signo” recebe a atenção de Deleuze a propósito da “distinção real” em relação a uma distinção numérica e formal (como pretendida por Descartes)⁹⁵ condenando um tipo de pensamento que “procede através de gênero e diferença” e “que procede através de signos” (DELEUZE, [1968], 2017, p. 29). A primeira crítica lançada por Spinoza à noção de signo, conforme se lê na *Ética*, é a propósito da distinção real:

Se alguém agora perguntar por qual sinal é possível discriminar a diversidade das substâncias, deve ler as proposições que a seguir se expõem, as quais mostram que na Natureza somente existe uma única substância e que, portanto, de balde se

⁹⁵ Do ponto de vista da ontologia de Spinoza a noção de distinção real abarca a afirmação da substância como absolutamente infinita e constituída de infinitos atributos, os quais são realmente distintos, já os atributos, por sua vez, são formas comuns cuja essência permanece em sua natureza, seja quanto do ser absolutamente infinito como dos seres finitos – se dizem de um mesmo sentido da substância e dos modos (univocidade). Deleuze contrapõe essa concepção à de Descartes, para o qual existem substâncias que compartilham dos mesmos atributos, o que caracteriza uma distinção externa, entre: “o atributo constitui a essência da substância que qualifica, porém em menor medida constitui também a essência dos modos que se referem às substâncias de igual atributo. Este duplo aspecto gera grandes dificuldades ao cartesianismo. Somente podemos reter sua consequência: que há substâncias de igual atributo. Em outras palavras, há distinções numéricas que são ao mesmo tempo reais ou substanciais (DELEUZE, [1968] 2017, p. 21). E, no que tange ao movimento de Spinoza se colocar a parte de tal raciocínio ao apresentar uma distinção real do ser a partir de “si”, internamente, sem uma mediação externa: “Dissociada de toda distinção numérica, a distinção real é levada ao absoluto. Ela se torna capaz de expressar a diferença no ser, trazendo consigo a reelaboração das demais distinções (DELEUZE, [1968] 2017, p.28). Por isso, a dinâmica da expressão em Spinoza, segundo Deleuze, em: “Cada atributo exprime uma essência, mas exprime em seu gênero a essência da substância; e a essência da substância envolvendo necessariamente a existência, pertence a cada atributo exprimir, com a essência de Deus, sua existência eterna. Nós devemos, portanto, distinguir um segundo nível de expressão, um tipo de expressão. Em primeiro lugar, a substância se exprime nos seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Mas, em segundo lugar, por sua vez, os atributos se exprimem: eles se exprimem nos modos que deles dependem, e cada modo exprime uma modificação [...] o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas (DELEUZE, [1968] 2017, p. 08).

procurará tal sinal (SPINOZA, *E*, I, prop. 10, esc., [1677] 1983, p. 97).

Como tal, de acordo com a *Proposição 10* e sua *Demonstração*, cada atributo de uma substância deve ser concebido por si. Mesmo que dois atributos sejam considerados distintos entre si, não significa que devam ser consideradas duas substâncias⁹⁶. É da natureza da substância que os seus atributos lhe sejam existentes simultaneamente, exprimindo sua realidade, sendo que cada um dos atributos exprime uma determinada essência eterna e infinita da substância absolutamente infinita (cf. SPINOZA, [1677] 1983, *E*, I, def. 6).

No âmbito teológico são considerados dois domínios: o da revelação e o da expressão. Esses domínios estão relacionados ao problema da relação entre expressão e o que é exprimido e, em âmbito teológico, o problema é o da confusão que a tradição teológico-filosófica faz entre o signo e o significado, a expressão e aquilo que é exprimido, conforme se vê nas Escrituras, especialmente nos textos proféticos. Apesar de remeter a um problema teológico, nos é pertinente considerá-lo à luz do sistema ontológico-gnosiológico spinoziano, uma vez que o problema pontual dos nomes divinos é o da confusão que se fez em considerá-los como atributos divinos. A questão seria: como nomes⁹⁷ poderiam ser aplicados a Deus como causa, quanto mais como essência?

A crítica de Spinoza recai sobre essa confusão que torna a natureza de Deus simples propriedades. Sua crítica sustenta que os dados das Escrituras

⁹⁶ Caso se faça a divisão das substâncias de acordo com os atributos, seria preciso tratá-la como um gênero e, assim, os atributos como diferenças específicas. Do gênero, nada seria possível conhecer senão em particular, somente a partir dos atributos e das suas diferenças. De uma distinção real entre atributos se faz uma distinção real entre substâncias, o que seria apenas um procedimento racional, de distinções de razão. Assim como se pretende separar as substâncias conforme espécies, sendo-lhe o atributo o que determina (Ex.: *Todo homem é um animal racional*). De tal maneira, a substância fica reduzida a uma possibilidade de existir, cujo atributo lhe indica, sendo-lhe um signo de uma existência possível, considerada sob uma condição de distinção real a partir de uma distinção de razão, apenas.

⁹⁷ Com relação aos nomes dados a Deus (seus próprios, de acordo com a tradição medieval), sua origem foi atribuída correspondentemente às manifestações divinas que eram traduzidas em palavras pelos profetas, conforme se observa nas Escrituras. Se convencionou, pela tradição teológico-filosófica medieval, que os nomes fossem revelados por Deus aos seus profetas, dotados de dom profético ou de uma mente mais perfeita. No entanto, esses nomes, segundo Spinoza, não trazem um conhecimento da natureza divina e de seus atributos, mas apenas de uma propriedade que foi conferida a Deus conforme a potência imaginativa mais viva dos profetas, a partir do que lhes era revelado por meio de imagens e palavras (cf. SPINOZA, *TTP*, [1670] 2004, cap. 1).

não passaram por um método histórico, crítico e interno, capaz de interpretá-los adequadamente. Ademais, por sua natureza, as Escrituras revelam o traço de maior destaque dos profetas, a saber, apresentar imaginativamente possíveis propriedades de Deus, pois eles “exprimiram” nomes de Deus conforme uma interpretação que se fez, mas não se trata de conhecimentos dos atributos divinos; suas palavras não passaram pelo crivo da verdade, o que não permite que se as considerem verdadeiras nem falsas, portanto (SPINOZA, *TTP*, [1670] 2004, cap. 1 e 2). Assim, pode-se crer na Revelação dos profetas, mas não significa que se tenha um conhecimento adequado advindo dela, antes trata-se de uma crença e um conjunto de palavras oriundas da sua capacidade imaginativa.

Por mais que se acredite que os profetas tiveram um conhecimento racional sobre o que lhes foi revelado, pode-se constatar que esses “não percebiam as coisas reveladas por via da luz natural, isto é, raciocinando” e, que quanto mais rigorosa a argumentação que se pudesse ter, mais o conhecimento da coisa revelada se aproximaria do conhecimento natural. Como não é isso que se depreende das Escrituras, aquele conhecimento guiado “por meio da imaginação” resultou em inúmeras ideias que excederam os limites do entendimento, “pois com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” (SPINOZA, *TTP*, [1670] 2004, p. 146).

Como tal, o conhecimento do qual o profeta é “ilustre” por suas palavras tem origem nas suas percepções e nos seus efeitos, além do excesso imaginativo, características que estão de acordo com o primeiro gênero⁹⁸ do conhecimento, segundo Spinoza. Com base no primeiro gênero, as palavras proféticas foram criadas em conformidade com ideias inadequadas, considerando das coisas apenas os efeitos sobre o corpo. Recorrendo a imagens

⁹⁸ O desconhecimento de uma relação adequada para as causas na natureza e suas leis constitui o mais baixo grau do conhecimento, ou seja, o primeiro gênero do conhecimento. É nesse âmbito do conhecimento que impera o domínio de conhecimentos oriundos da percepção imediata e os da imaginação. A dependência de signos, seja os indicativos (sinais oriundos das afecções via encontro entre os corpos) ou os imperativos (oriundos da imaginação como ideias tendo em vista um mandamento), constitui uma passividade perante um conhecimento inadequado. Esse, é resultante de uma imaginação inadequada uma vez que suas ideias são inadequadas. Inadequadas por não exprimirem o conhecimento da natureza dos seres, mas apenas das afecções indicativas do encontro entre os corpos. Uma imaginação passiva e ideias inadequadas, portanto.

tentaram elucidar o que não conseguiam explicar e, como não estabeleceram cuidadosamente distinção entre imaginação e entendimento, precisaram de sinais. Como não entendiam ou não tinham um conhecimento exato de Deus, os profetas acabaram atribuindo-lhe nomes de acordo com qualidades humanas, por vezes divergentes, conforme a situação exigia⁹⁹.

Por parte do domínio da imaginação as palavras são vagas, emitidas de acordo com uma disposição do corpo e das percepções, “são sinais das coisas tais como estas aparecem à imaginação e não ao entendimento” (SPINOZA, *TRE*, [1677] §§ 89, 1983, p. 82). A imaginação suscita ideias consideradas inadequadas pois se compõem por via das simples afecções, das paixões, dos efeitos ocasionais, os quais não envolvem um conhecimento das causas propriamente. Se não são certezas racionais, são objeto de uma especulação guiada pela imaginação e por um modo de vida que espera a cumplicidade entre a fé e a razão, entre a teologia e a filosofia. Ainda mais, entre uma concepção de saber e de prática teológica e política, pretendendo determinar as origens do poder e suas especificidades, a partir de um monarca escolhido por Deus.

Constata Spinoza ser “evidente a razão por que os profetas perceberam e ensinaram quase tudo por parábolas e enigmas e exprimiram sob forma corpórea tudo o que é espiritual”, é devido “à natureza da imaginação” (SPINOZA, *TTP*, [1670] 2004, cap. I, p. 146-147). Como tal, por imaginarem o que estava “acima do natural”, puseram-se a formular “puros dogmas, decretos ou sentenças”. Por essa razão é que o maior dos profetas, Moisés¹⁰⁰, jamais

⁹⁹ Como se pode verificar nas Escrituras, dependendo da forma como são expressas palavras e sobre como são reveladas as manifestações de Deus, se identifica que as percepções corpóreas sobre o espiritual são diferentes, como, por exemplo: Miqueias, vê Deus sentado; já Daniel, o vê vestido de branco e na forma de um ancião, enquanto Ezequiel o vê como uma chama. No âmbito dessas manifestações, conforme esses profetas (mas também entre os apóstolos, por terem visto línguas de fogo e, Saulo, que virá a se converter em Paulo, por ter visto uma grande luz), suas percepções de Deus são conforme o poder de suas imaginações e não propriamente no âmbito do entendimento. Essas variações ocorrem em função “quer da imaginação e do temperamento de cada profeta, quer das opiniões de que eles estavam imbuídos” (SPINOZA, *TTP*, [1670] 2004, cap. 2, p. 149-150), a fim não de demonstrarem uma certeza na revelação em termos do raciocínio matemático, mas do ponto de vista moral.

¹⁰⁰ Quanto a Moisés, Spinoza constata que sua certeza profética se confunde com o que sua imaginação lhe revelava vivamente. Isso tanto pelo âmbito do sinal que suas percepções captaram quanto por uma justiça ou um bem em termos morais que pretendia visar. Tanto é que dentre os atributos de *Jeová*, além de misericordioso e benevolente, também se destaca o de ciumento, como se lê no *Pentateuco*. Quanto à sua potência, *Jeová* seria singular e único, mas havia seres capazes de fazerem as suas vezes na Terra, os reis e imperadores que exerciam mandatos divinos e davam ordens em Seu nome. Portanto, Deus teria escolhido a quem concederia a autoridade, o “direito e potência para dirigir nações, providenciar e cuidar delas”,

produziu um verdadeiro argumento” (SPINOZA, *TTP*, [1670] 2004, cap. XI, p. 284-85), senão, determinou o que o povo fizesse em razão da opinião que fazia de Deus, ao qual chamava de *Jeová*. Do ponto de vista gnosiológico, as ideias inadequadas, oriundas da imaginação, são consideradas um conhecimento inadequado, uma simples ideia que não exprime adequadamente as causas e, por conta disso, tende a ignorar sua condição de inadequação. A questão dos nomes divinos é problemática também do ponto de vista gnosiológico, pois eles não apresentam de Deus seus atributos nem revelam que Ele é causa de si próprio. Antes, somente configuram palavras que representam registros de impressões, são índices do contato dos humanos entre si e de suas adversidades, da fé em um único Deus e de esperanças relativas às circunstâncias do lugar e do tempo em que viveram. Essas palavras são representações, projeções de ordem transcendente porque pretendem exprimir, mas não exprimem a unidade da substância e nem o saber de sua totalidade.

As profecias instituem um plano moral, por meio de discursos repletos de sinais que, supostamente, revelam ordens de Deus. No entanto, as palavras de Deus, ditas pelas bocas dos profetas, são equívocas, resultado da inversão dos efeitos como causas, porque são interpretações equivocadas dos sinais, e não das causas. Quanto aos atributos de Deus, não são revelados, mas apenas “signos variáveis, denominações extrínsecas que garantem um mandamento divino”. Em suma, os sinais revelados e interpretados pelos profetas, repetidas gerações após gerações, “garantem um ensino moral” e cumprem o objetivo da Escritura que é “nos submeter a modelos de vida, nos obrigar a obedecer e fundar a obediência” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 36).

Por sua vez, a expressão diz respeito a um atributo, pois exprime uma essência divina, cuja natureza é infinita e que se dá a conhecer. As Escrituras, consideradas como palavras de Deus pelos religiosos, segundo Spinoza, possuem dois sentidos, ambos diferentes, cuja comunicação se dá de modo imediato, expresso através da palavra de Deus, que é expressiva, diversa da revelada pelos signos, a palavra imperativa (SPINOZA, *TTP*, [1670] 2004, cap. XII). A primeira, é expressiva porque “não precisa de palavras sem de signos,

porém, os profetas eram incapazes de dizer como era a criação desses seres e qual o princípio da escolha. Diante disso, Spinoza (*TTP* [1670] 2004, cap. II, p. 158) afirmou que o sentido das Escrituras e sua finalidade era estritamente político, moral e devocional.

mas apenas da essência de Deus e do entendimento humano”; a segunda, é impressa ou imperativa “porque opera através do signo e do mandamento: ela não é expressiva, mas atinge nossa imaginação e estimula a necessária submissão” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 37). Do ponto de vista do domínio da linguagem escrita, nas Escrituras observa-se o uso de enigmas, parábolas, simbolismos, analogias e metonímias, utilizadas a fim de manter o domínio do mistério, cultivada no âmbito da imaginação. De certa forma é palavra de Deus, segundo a Tradição, mas é palavra de mandamento, constituído por signos imperativos, ou seja, que não tende a expressar uma essência, porque não permite conhecer um atributo. Como não permite conhecer ou explicar, tenciona o domínio da imaginação e a origem de ilusões. Sendo expressão, Deus não dá ordens, pelo contrário, ele é a ordem, é o ser necessário que na sua totalidade é constituído de infinitos atributos dos quais o homem só pode conhecer aqueles que nele se exprimem, ou seja, o pensamento e a extensão.

As críticas de Spinoza também se dirigem aos teólogos do seu tempo, porque foram incapazes de irem ao texto da Lei, no caso o *Pentateuco*, incorrendo em erros. Sendo Moisés o profeta responsável por receber de Deus os dez mandamentos que deveriam ser seguidos, os teólogos assimilaram os sinais pelos quais se consolidou a imaginação profética a um discurso legal, tratando os mandamentos como “A Lei”, conforme uma certeza moral e não de acordo com a natureza. Bastou não conhecerem adequadamente uma lei da natureza para que imperiosamente dissessem “deve” ou que se proibisse tratar dela, uma vez que se ignoravam as relações causais. Então, do discurso sobre a Lei e sua interpretação, o que se encontra é toda a exigência de acreditar numa mensagem cujo entendimento não era evidente por si mesmo. Visto sua incerteza intelectual, o povo precisou de sinais para acreditar nos mandamentos; os teólogos, como não interpretaram adequadamente a condição passional dos profetas e a do povo ao exigirem sinais, acabaram se afastando ainda mais da natureza da revelação. Quanto mais projetaram a potência da natureza interpretativa para fora de si mesma, via um processo de representação imaginativa e de um discurso equivocado, mais se mantiveram no primeiro gênero do conhecimento. Os “Senhores da Lei” do tempo de Spinoza agiram como os profetas: suas palavras não revelaram Deus, pelo contrário, revelaram

a si mesmos, sua imaginação, seus anseios e medos¹⁰¹. Foi essa a condição dos profetas como juízes e também a dos líderes religiosos e políticos no tempo de Spinoza, verdadeiros juízes em um tribunal, responsáveis pela representação moral e jurídica que instaurou uma maneira de viver considerada absoluta. Qualquer reação a ela, ou criação de outra maneira deveria ser aniquilada.

3.3.3 A ilusão das noções universais e suas consequências práticas

Uma maneira de viver orientada pelo primeiro gênero de conhecimento¹⁰², com base na imaginação produtora de ilusões, também pode ser criadora de noções universais que utilizamos cotidianamente, como as tantas coisas singulares que percebemos diversamente e chamamos simplesmente de homem, cavalo, cachorro (SPINOZA, *E*, II, 40, esc. 1; [1677] 1983, p. 171). A problematização das noções universais nos é valiosa para entendermos as considerações de Deleuze acerca da noção de Direitos Humanos¹⁰³.

Segundo Spinoza, as chamadas noções universais têm origem, primeiramente, devido às percepções “das coisas singulares que os sentidos

¹⁰¹ Um saber de primeiro gênero se constitui por ilusões apregoadas e mantidas principalmente pelo desconhecimento de causas adequadas (erro ou ideias inadequadas). O bojo da imaginação está repleto de afecções e paixões tristes, especialmente o medo. Não foge à regra que popularmente ou vulgarmente se diga que o desconhecido amedronta e, portanto, conforme as percepções de possíveis problemas, deve ser evitado. Um modo de vida passivo acaba se constituindo uma vez que tais afecções e paixões impedem que se alcance um conhecimento adequado. A passividade é um efeito, assim como os signos, sendo suas afecções resultantes de um encontro entre corpos e em razão do que um corpo foi mais afetado. Em razão das afecções, conforme os efeitos do encontro entre os corpos e dadas as inúmeras percepções que são formadas, o resultado é a composição de ideias inadequadas e/ou adequadas. São elas que determinam os distintos gêneros do conhecimento.

¹⁰² É importante não esquecer o que já dissemos em outros momentos: “os gêneros de conhecimento são também maneiras de viver, modos de existência” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 323).

¹⁰³ Desde já é preciso marcar que Spinoza não ataca qualquer noção de universal, mas apenas uma, a concepção do universal abstrato. O problema está na abstração, por exemplo de termos como Ser, coisa, alguma coisa, etc. As noções comuns produzidas pelo segundo gênero de conhecimento são menos ou mais universais. O fato de ser uma noção comum tem em si um certo grau de universalidade, menos ou mais, pois, como explica Deleuze “‘Comum’, talvez não signifique apenas algo de comum a dois ou mais corpos, mas comum também aos espíritos capazes de formar essa ideia” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 314). As menos universais são noções que se aplicam a nosso corpo e a um outro corpo que convém diretamente com o nosso; as mais universais, que se aplicam ao nosso e a corpos que são contrários ao nosso e que sequer experimentam as mesmas afecções que nós. Um exemplo dessa maior universalidade pode ser o da extensão de todos os corpos, bem como o movimento e o repouso que caracteriza qualquer corpo, independente se ele convém ou não a um corpo específico - não por acaso a extensão é um dos atributos de Deus e tem essa universalidade ampla.

representam mutiladas, confusas e sem ordem à inteligência”, as quais chamou de “conhecimento pela experiência vaga”; depois, pelos sinais, pelo “fato de termos ouvido ou lido certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas”. Essas duas maneiras de considerar as coisas são próprias do “conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação”. Elas diferem da maneira de conhecer pela razão, o “conhecimento do segundo gênero”, o meio de “termos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas”. Os dois gêneros também diferem do terceiro gênero do conhecimento, a “ciência intuitiva”, pelo qual se “procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas” (SPINOZA, *E*, II, prop. 40, esc. II, [1677] 1983, p. 172).

A especificação dos gêneros do conhecimento apresenta uma descrição em relação aos signos e ao papel da gênese das ilusões (presentes no primeiro gênero) e, ao da expressão, como a adequação do entendimento às leis da natureza. Quando uma causa natural não é conhecida ou um encadeamento de causas que explique um fenômeno não é compreendido, uma espécie de operação imperativa ou um mandamento acaba predominando. Onde predomina o desconhecimento, um fundamento moral é erigido. Conforme o próprio exemplo dado por Spinoza, o de que quando não se compreende a regra de proporcionalidade, de acordo com o primeiro gênero, o mais baixo, guarda-se um signo que indica a operação que se deve fazer com os números¹⁰⁴ (SPINOZA, *E*, II, prop. 40, esc. II, [1677] 1983, p. 172-173). Assim, conforme o exemplo suscitado por Spinoza, Deleuze declara que “um signo representa a operação que ‘devemos’ fazer com três números para encontrar o quarto”, desde que não se conheça sua causa. E, com base na conclusão de Spinoza acerca da forma moral que daí se depreende - pois “deve-se” aplicar - considera “inevitável que toda lei [seja ela da natureza ou da técnica] tome para nós uma

¹⁰⁴ Em poucas palavras, quando não se conhece as razões, decora-se a fórmula e se aplica, sem saber porque ela é como é, mas porque “deve-se” aplicá-la. Isso vale para o ‘aprendizado’ da matemática, da física e da química, assim como para as leis do âmbito jurídico e do moral, na medida em que se toma fórmulas e leis como signos imperativos e não resultados de “conexões constitutivas das coisas”. Trata-se de um conhecimento mutilado, “por *ouvir-dizer*” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 324).

forma moral, justamente na medida em que não temos dela um conhecimento adequado” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 324).

Desconhecidas as relações ou os vínculos que estabelecem a proporcionalidade, a qual é oriunda de uma operação técnica matemática, e no que se pode estabelecer um signo como efeito dessa operação, sua dependência se torna uma lei. Guarda-se um signo quando não se compreende o sentido da operação a se fazer, denotando um aspecto moral, uma regra do que se deve fazer. Os signos definem o “estado de um pensamento que permanece inadequado, envolvido, não explicado”. Nesse estado de pensamento, a faculdade que trabalha é a imaginação, que se encarrega de constituir “ideias universais abstratas” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 324). O caso da clássica discussão acerca da definição de homem pode nos ajudar a compreender as duas características desse tipo de ideia. O que é o homem? O que o define? A história da filosofia está recheada de signos que tentam dar uma resposta definitiva a essas questões, mas, o que vemos são controvérsias, pois, ora ele é um animal de estatura ereta, ora um animal que ri, ora um animal bípede e sem penas, ora um animal racional. Por que isso se passa? Spinoza respondeu que é porque os filósofos tentaram explicar as coisas naturais exclusivamente pelas imagens dessas coisas (SPINOZA, E, II, prop. 40, esc. II, [1677] 1983). E isso acontece, mesmo entre os amantes da sabedoria, porque o pensamento procede de acordo com experiências vagas, ou seja, pela percepção que se tem dos objetos “ao sabor dos encontros”: recolhe-se um efeito dos encontros de forma variável, entre partes desses sobre o corpo.

No esteio do estado de natureza, da pura condição de percepção dos corpos e seus efeitos, a imaginação forma ideias no intuito de guardar dos corpos determinadas características. Tem-se apenas um signo, uma indicação variável que depende do acaso dos encontros. Não bastasse essa disposição do estado de natureza em que se encontram todos os corpos, no que tange ao ser humano, um estado civil também se constitui, também pertencendo ao primeiro gênero do conhecimento. Pertence-lhe, pois, ideias são constituídas ao sabor dos encontros entre corpos que formarão uma sociabilidade e uma linguagem que será expressa por um código linguístico produzido por acordos vinculados a uma ou mais características, que serão guardados por uma palavra, mais especificamente um nome (por exemplo, homem, mulher, cavalo, cão, direito,

etc.). Cada uma dessas palavras “servirá de signo, seja em relação a objetos que se pareçam com o primeiro, seja em relação a objetos que estão ligados habitualmente ao primeiro” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 324).

A explanação de Deleuze sobre os signos é feita tendo em conta o problema que Spinoza suscita ao considerar a causa das noções a que se dá o nome de *universais*. Essas, como tal, a título do que nos parece o problema acerca dos direitos ao homem serem considerados “universais”. Segundo Spinoza, noções universais provêm de um processo limitado de formação de imagens distintas; se se consegue limitadamente “formar distintamente em si mesmo um certo número de imagens ao mesmo tempo”, as quais se embaralham, acabam se confundindo entre si, não permanecendo distintas entre si. Do mesmo modo que ao corpo, as imagens se confundem, a alma também as imaginará de modo como se formam, ou seja, ao modo como ao mesmo tempo, “no corpo humano, imagens, por exemplo, de homens, em tão grande número, que a força de imaginar se encontra ultrapassada” (SPINOZA, *E*, II, prop. 40, esc. II, [1677] 1983, p. 170). Daí porque se utiliza um termo só, como o de *homem*, para designar as imagens que não são inteiramente vivas e nítidas aos olhos. Assim, todas acabam sendo reduzidas ao que esses termos designam, porém de modo confuso, a ponto de que não é possível imaginar as pequenas diferenças singulares de cada homem, nem o número exato; porém somente imaginando “o que em todos convém, enquanto afetam o corpo” variando “em cada um em razão da coisa pela qual o corpo foi afetado mais frequentemente” pois conforme a disposição do corpo, se formará ‘imagens universais das coisas’” (SPINOZA, *E*, II, prop. 40, esc. II, [1677] 1983, p. 171).

A noção universal é produzida de acordo com o que mais fortemente afetou, mediante uma infinidade de seres singulares, sem se considerar suas diferenças, escolhe-se uma qualidade comum. Como não é possível imaginar o número exato dos singulares em cada um, ou seja, em razão do que o corpo foi mais e frequentemente afetado, é que se formou dos homens uma imagem comum. As definições mais popularizadas para o homem são explicadas como uma imagem comum formada a partir da admiração pormenorizada a que alguns filósofos foram mais afetados. Podemos incluir no rol das definições de homem aquilo que, devido a admiração de sua natureza livre e previdente, melhor o caracteriza, segundo filósofos e juristas: um sujeito de direitos.

Assim, das muitas percepções e das escolhas do que é mais marcante, é que se formam as noções universais. Seja por meio das percepções “das coisas singulares que os sentidos representam mutiladas, confusas e sem ordem à Inteligência”, as quais Spinoza chamou de “conhecimento por experiência vaga”, seja pelas dos sinais, sobretudo no âmbito da linguagem, como quando pelo fato de se ter “ouvido falar ou lido certas palavras”, então, se recordar das coisas e delas se formar “ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas” (SPINOZA, *E*, II, prop. 40, esc. II, [1677] 1983, p. 172). Conforme Deleuze desenvolveu e analisou o conceito de expressão, constatou que o essencial em Spinoza era o de separar o domínio dos signos do da expressão. O caminho para isso é o processo da formação de noções comuns, ou seja, no processo em que a ideia deixa de ser um signo, portanto, equívoca, e se torna uma expressão unívoca. No regime da univocidade é que a ideia adequada se forma. A “ideia adequada é a ideia expressiva” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 369) porque é a expressão da ordem da Natureza e, portanto, expressão de Deus. No âmbito das noções comuns não resta a confusão que os signos geram, conforme a imaginação trabalha¹⁰⁵. As noções comuns são produzidas conforme leis da razão, se estabelecem como fixas e estáveis, como propriedades sempre presentes aos corpos nelas implicados. Se referem a várias coisas ou imagens de objetos que se juntam a essas, permanecendo sempre frequente e diminuindo a intensidade do sentimento da imaginação, considerado passivo em relação ao da razão, cuja altivez está em conseguir considerar vários objetos. As *noções comuns* são constituídas por características opostas àquelas produzidas pela imaginação: a necessidade, a presença e a frequência.

As noções comuns, em diferentes medidas, são mais ou menos universais, comuns e necessárias para se compreender as coisas singulares e mutantes¹⁰⁶. Elas são consideradas comuns porque exprimem relações de composição entre os corpos; graças a elas que relações que se compõem entre os corpos aos quais se aplicam são entendidas. No sistema da expressão,

¹⁰⁵ A imaginação está sempre suscetível ao que a afeta, por isso não consegue estabelecer uma relação entre as causas e acaba por afirmar um objeto como possível e contingente. Porém, basta um sentimento mais forte para que diferentes causas e relações sejam imaginadas.

¹⁰⁶ “Todos os corpos convêm em certas coisas, extensão, movimento, repouso. As ideias de extensão, de movimento, de repouso são para nós noções comuns muito universais, pois se aplicam a todos os corpos existentes” (DELEUZE, [1968] 2017, p. 333).

efetiva-se uma potência de compreender e de viver aplicadas a vários modos existentes e pelo conhecimento das relações sob as quais os modos existentes se compõem, convindo ou opondo-se. É esse o modo para a compreensão de uma jurisprudência em sentido expressionista, ela constitui uma forma possível para contribuir com a elaboração de uma filosofia do direito, que se volta para o problema do direito como expressão da vida e de suas atribuições imanentes, inclusive considerando os aspectos políticos. Com Spinoza, ainda, nos ocuparemos, especialmente, da maneira como pensou a política em relação ao direito natural, em termos praticáveis¹⁰⁷.

Diferente de seus antecessores que trataram da política desenvolvendo teorias que mais limitaram os indivíduos do que desenvolveram sua verdadeira condição natural como um direito, Spinoza se recusou a idealizar, a criar utopias realizáveis somente na idade de ouro, sob circunstâncias sobrenaturais. Ao invés disso, como havia feito com a ética, pensou também a política - a questão dos direitos comuns e dos negócios públicos -, de um ponto de vista da natureza e da condição comum da humanidade. Isso implicou também considerar que os homens são sujeitos a paixões, do que decorre não iludir-se que a condução da multidão e a conduta dos que querem participar da vida pública seja regulada, exclusivamente, pelos preceitos da razão (SPINOZA, *TP*, 1983, cap. 1, §5). Eis, portanto, o modo imanente de se voltar aos assuntos comuns: recorrer apenas ao que é próprio do homem e da natureza, não apelar a nenhuma transcendência.

É do ponto de vista da natureza que Spinoza trata do “direito natural”, definido como “a tendência que cada ser tem de perseverar no ser” (SPINOZA, *TP*, cap. 2, §2; 1983, p. 303). A questão política relacionada aos direitos naturais

¹⁰⁷ “Visando à política, não quis, por consequência, aprovar fosse o que fosse de novo ou desconhecido, mas somente estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorda com a prática. Noutros termos, no deduzir do estudo da natureza humana e, para contribuir para este estudo com a mesma liberdade de espírito que é costume contribuir para as investigações matemáticas, tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento. Considerei também as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade, a trovada e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica. Seja qual for a perturbação que possam ter para nós estas intempéries, elas são necessárias, pois têm causas determinadas de que nos preocupamos em conhecer a natureza, e quando a alma possui o verdadeiro conhecimento destas coisas, usufrui dele tal como do conhecimento do que dá prazer aos nossos sentidos” (SPINOZA, *TP*, cap. 1, § 4, 1983, p. 303).

incide sobre o do conhecimento e da potência ou da tendência (*conatus*) que os seres exprimem a partir da própria natureza. Se o direito natural decorre da tendência à preservação dos seres e exprime a potência infinita de Deus, corresponde dizer que “cada ser tem, naturalmente, tanto direito quanto tem de potência para existir e agir”, como o define o próprio Spinoza (*TP*, cap. II, § 4, 1983, p. 305):

Por direito natural, portanto, entendo as próprias leis ou regras da Natureza segundo as quais tudo acontece, isto é, o próprio poder da Natureza. Por conseguinte, o direito natural da Natureza inteira, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde vai a sua capacidade, e portanto tudo o que faz um homem, seguindo as leis da sua própria natureza, fá-lo em virtude de um direito natural soberano, e tem sobre a Natureza tanto direito quanto poder.

O exemplo oferecido por Spinoza em seu *Tratado Teológico Político* permite entender melhor a afirmação do direito como expressão de uma potência. Por direito natural Spinoza entende “unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais” cada ser é determinado naturalmente a agir e a existir de uma determinada maneira, como por exemplo “os peixes” (exemplo oferecido por Spinoza): por sua natureza, são “determinados a nadarem e os maiores dentre eles a comerem os mais pequenos. [... Por isso,] em virtude do supremo direito natural, os peixes são donos da água e os grandes comem os pequenos” (SPINOZA, *TTP*, cap. XVI, 2004, p. 325). Uma vez que o direito é a expressão de uma potência, sua efetividade está na força da natureza e não em abstrações ou preceitos morais, nem “em fórmulas universais”, muito menos considerado como um “princípio de unidade”, podendo se manifestar pela violência através da luta, como também na “união e na paz” (DELBOS, 2016, p. 163).

Sendo uma força natural, o direito se exprime nos indivíduos como sua natureza, ou a própria condição humana, por meio de paixões e pela razão. Com base nessa dupla condição do indivíduo, é que a política está relacionada ao trabalho de reconhecer nos seus semelhantes uma condição de preservação, ou não. A noção de direitos naturais assenta-se na ontologia de Spinoza, relacionada à política, pois o direito é entendido como a realização da potência da natureza do indivíduo. O que, nesse âmbito dos direitos naturais, pode o

indivíduo? Tudo aquilo que ele deseja e pode alcançar, pois, pelo direito natural e pela instituição da natureza só é proibido o que ninguém deseja e ninguém pode (*TP*, cap. II, § 8, 1983). Como a natureza se expressa e cada ser nela a exprime a seu modo, tem o direito de ir até o limite da sua potência, a qual cessa perante um poder maior que, seguidamente, põe em risco a sua preservação. Nessas circunstâncias, o direito natural do indivíduo é nulo, pois nada garante que gozará dele com segurança (*TP*, cap. II, § 15, 1983). Para que tais riscos sejam reduzidos, primeiro se trata de associar forças para aumentar o poder, com ele também aumenta o direito (*TP*, cap. II, § 13, 1983); nessa altura pode-se, então, falar de direitos, entretanto serão, necessariamente, comuns. Spinoza dá o exemplo da posse comum de terras para habitar e cultivar, fortificar e repelir qualquer violência, o que se faz mediante um “pacto comum” (*TP*, cap. II, § 15, 1983). Na sequência deste pacto comum, que só tem validade enquanto for útil, outros “artifícios” são criados, dentre eles a vida em sociedade, contratos, leis, o Estado. Esses artifícios são otimizados em nome da preservação da vida, porém, inevitavelmente, mediante uma condição que acaba limitando a própria natureza, bem como produzindo ilusões, como a crença na segurança e na preservação da vida, a partir de acordos e consensos expressos em leis, e na esperança da constância e estabilidade do Estado. Essas ilusões se produzem, sobretudo, por que em estado de sociedade acabamos ignorando as condições reais da natureza, inclusive a humana, pois como poderá haver constância se em sua natureza a inconstância das paixões são inevitáveis? O próprio consenso do pacto não será uma ilusão, assim como o que dele decorre?

Em nossa perspectiva, a própria noção de contrato social foi produzida sobre uma ilusão de segurança e uma certa negação da natureza. Na medida em que tentou limitar as paixões em nome de direitos fundamentais, tais como a segurança, a liberdade, a propriedade, com vistas a conservar a vida, não o fez sem diminuir a potência dos indivíduos. O bom, em termos éticos, corresponde à potência de conservação, como um direito natural. Nesse sentido, a expressão do que é “bom”, é avaliada na medida em que tudo o que faz é para aumentar a potência de ação e preservar o ser - o bom é o útil, o mau é o nocivo (SPINOZA, 1983, *E*, IV, def. 1 e 2).

A partir da vida em sociedade, bom e mau foram condicionados e, com eles, o direito à preservação precisa considerar o bom e o mau para si e para

outrem. Mas isso só pode se efetivar amparado em uma ilusão, a esperança, pois, para Spinoza é absurda a proposição que alguém despreze o que julga ser bom, porque essa é uma “lei universal da natureza humana”, afirma que isso só é possível “a não ser na esperança de um bem maior ou por receio de um maior dano, nem suporte um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem” (SPINOZA, *TTP*, cap. XVI, 2004, p. 328). Por conseguinte, o que vier sob o efeito de uma lei, a partir de um pacto “não pode ter qualquer força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, no mesmo instante o pacto é abolido e fica sem eficácia” (SPINOZA, *TTP*, cap. XVI, 2004, p. 329).

Em suma, indivíduos apenas compactuam com algo comum se, e somente se, for útil a eles. Ainda que sejam produzidas ilusões, nenhum artifício será mais forte que a lei universal da natureza, a busca pelo o que é bom e útil para o aumento da potência e a perseverança do ser. A fim de que a vida social seja preservada é necessária a composição entre direito natural e direitos civis (entre o direito e as leis), de modo que cada indivíduo transfira para “a sociedade toda a potência que possui, de forma a que só ela detenha, sobre todas as coisas, o supremo direito de natureza”, sendo visto a partir dela esse poder supremo ao qual se deve obedecer, seja livremente ou por receio de uma pena capital (SPINOZA, *TTP*, cap. XVI, 2004, p. 330). É nessa condição que os direitos, natural e social podem ser afirmados, que o direito e a lei podem ampliar as possibilidades para que a potência de cada um seja elevada ao máximo daquilo que ela pode. Spinoza compreende que há uma única forma de Estado capaz de afirmar a relação entre o direito e a lei: a república, pois nela a lei e sua observância têm a maior das utilidades, a da preservação do maior número, do povo. Em suas palavras, em “[...] uma república e num Estado, onde a lei suprema é a salvação de todo o povo e não daquele que manda, [sendo que] quem obedece em tudo ao soberano não deve dizer-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súbdito” (SPINOZA, *TTP*, cap. XVI, 2004, p. 331). O regime político que Spinoza tem em mente é a democracia, a qual “se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o supremo direito a tudo o que estiver em seu poder” (SPINOZA, *TTP*, cap. XVI, 2004, p. 330).

Disso compreende-se que a relação entre o direito e a lei, como apresentada por Spinoza, permite pensar um tipo de jurisprudência e sua

natureza de ser (expressiva) com base nos pressupostos teóricos de um determinado regime político e sua operacionalidade (sua utilidade no caso se comparada a democracia em relação a outros regimes), uma vez que a lei é a expressão do direito. A maior operacionalidade da democracia em relação a outros regimes reside no fato de sua consonância com o direito natural, uma vez que nela o direito de existir e agir de todos é definido como regra, não sendo possível que um direito individual possa ser transferido a outrem; portanto, nela identifica-se a lei com a vontade e a potência de um conglomerado de indivíduos, chamada “multidão” (SPINOZA, *TTP*, cap. XVI, 2004, p. 340).

3.4 Considerações intermediárias ou passagem ao(s) leitor(es)

Ao propormos relacionar a jurisprudência com a expressão em sentido filosófico-político, consideramos a atividade filosófica sobre o direito em relação a atividade criativa do pensamento em sua produção científica, pensando especialmente o Direito como campo das Ciências Jurídicas. Se, para Deleuze e Guattari, a atividade filosófica é a criação de conceitos (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 9-21), que só se realiza na medida em que dá conta de problemas práticos, então, devemos compreender a jurisprudência e o elogio que Deleuze lhe dirige, sob esse mesmo aspecto. Precisa ser pensada em sentido teórico e prático. Teórico porque é crítico e conceitual, por isso, na noção de jurisprudência operamos uma transformação de seu sentido eminentemente jurídico e sistêmico jurisdicional; pela filosofia de Deleuze nos ocupamos de operar sua transformação para um sentido expressionista, segundo o qual o direito é pensado como um atributo de um modo potente de vida. Também prático, porque expressa esse modo, sendo crítico a possíveis concepções transcendentais do direito e, como prática não conferida exclusivamente a especialistas institucionais da esfera jurídica, mas ao conjunto de usuários pelos quais o direito se exprime.

Essa posição é assumida considerando as ressonâncias da noção de expressão inerentes à crítica as representações transcendentais e as práticas de poder institucionalizadas, fruto de teorias que retiram da natureza a expressão do direito como potência da vida, em sentido spinoziano. Nos referimos com, sobretudo, à concepção teórica jurídica que a política liberal conferiu ao Direito.

Sua prática configura um típico exercício de juízo na medida em que estabelece modelos de representação para o que se convencionou chamar de direitos, como por exemplo ideias abstratas de sujeito de direitos, responsabilidade civil, Norma fundamental e Direitos Universais. A abstração e a transcendência que pairam sobre essas noções acabam por configurar práticas de poder que mais aprisionam a vida do que a liberam, especialmente porque desconsideram as singularidades e as diferenças dos modos de vida dos usuários.

Uma vez que o direito é criado por grupos de usuários, conforme entendeu Deleuze, esse processo por si só é político e, como tal, suscetível aos solavancos da política. Por isso se trata de um processo em construção, de uma experiência política de grupos ou classes, como mostrou Ewald em relação as transformações políticas e sociais que institucionalizaram o Direito Social (1986; 1993). Politicamente dizendo, a constituição de novos direitos é a expressão de uma ambivalência: por um lado, fruto da potência de ser de um grupo de usuários e sua luta por condições de preservação ou ocupação de prestígio e participação política, cujo reconhecimento e institucionalização jurídica não estanca novas demandas jurídicas, por outro lado. A construção normativa não estanca a formação de novas demandas exigidas por outros grupos que se veem à margem do que a norma expressa. O que a norma pretende instituir não expressa as condições de efetividade de direitos como expressão institucionalizada, sua condição é expressivamente política. Como tal, considerando o acento político do direito, sua condição em um estado atual jurídico não exclui “potencialidades, virtuais, que já integram esse estado, mas que permanecem não atualizadas” (ALMEIDA, 2019, p. 2556).

Sob a lógica da expressão, teorias e práticas do direito não correspondem a soluções institucionalizadas no campo do social, antes, configuram, em seu aspecto político, condições de formação de novas demandas teórico-práticas. Essas, cada uma à sua maneira, possuem domínios próprios, mas não deixam de estar relacionados. A jurisprudência, sob essa lógica, corresponde à expressão das relações entre a política e o direito, compreendidas sob o âmbito do que o pensamento pode constituir como potência, em termos teóricos e práticos. De tal maneira, o que concerne às instituições, a jurisprudência é um dentre os possíveis modos como se manifesta a experiência política. A produção do direito passa pelo domínio das regras e estruturas específicas como é a das

instituições, mas não se reduz a elas, reflete a organização do social, propensa a ter em seu meio as condições experienciais do direito como devir.

A produção de normas é uma dessas possíveis experiências, mas que não estanca da experiência política sua condição inerente e expressiva, ou seja, a criação. Do ponto de vista da filosofia política e da filosofia do direito, a jurisprudência é uma dessas criações. Quando atribuímos à jurisprudência um caráter expressionista, não nos preocupamos com a criação conceitual de uma teoria do direito como referência para uma determinada produção do direito, essa é uma outra experiência possível, a qual não deixa de ser política. Assim, o que move essa pesquisa não é a vontade de instituir uma nova concepção no campo do Direito, mas de compor uma experiência sobre o tecido ou nas superfícies em que o direito é exprimido – em nenhum momento como consenso, mas como criação, como potência ou uma “afirmação de novos sentidos, novas vidas e novas possibilidades” (THOBURN, 2003, p. 5)¹⁰⁸.

Com a composição entre jurisprudência e expressão, a dimensão ontológica da política é envolvida de uma condição crítica ao que se convencionou chamar de direitos. O direito se constitui nas superfícies do real, social e politicamente, abrangendo em si uma constância de possibilidades como expressão adequada ou inadequada da natureza. A práxis política é o horizonte dessa condição, sendo possível determinar quais casos correspondem ou não à expressão do direito como potencialidade e não como o que está fixado. É nesse sentido que interpretamos a noção deleuziana de jurisprudência descolada de um âmbito institucionalizado de cunho macropolítico, a partir de casos que a envolvem e explicam, pelo qual o direito é expresso singularmente. Acerca disso, a entrevista a Parnet, no *Abecedário*, nos permite considerar as relações entre jurisprudência e a política a partir da singularidade de casos e seus prolongamentos em sentido micropolítico (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b). Passemos a ela.

¹⁰⁸ Tradução nossa do original: “*an affirmation of new senses, new lives, or new possibilities*”.

CAPÍTULO 4 – A JURISPRUDÊNCIA DE SUPERFÍCIES COMO EXPRESSÃO DE POTÊNCIAS SINGULARES DO DIREITO

Eu sempre fui um apaixonado pela jurisprudência. Se não tivesse feito Filosofia, teria feito Direito. Mas não Direitos Humanos. Teria feito jurisprudência, porque é a vida! Não há direitos humanos, há direitos da vida. Muitas vezes, a vida se vê caso a caso [...]. Não se trata de direito disso ou daquilo, mas de situações que evoluem. E lutar pela liberdade é realmente fazer jurisprudência. [...] Os Direitos Humanos... [...] Este pensamento dos Direitos Humanos é filosoficamente nulo. A criação do Direito não são os Direitos Humanos. A única coisa que existe é a jurisprudência. Portanto, é lutar pela jurisprudência (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b).

Do conjunto das três entrevistas em que são encontradas menções à jurisprudência, é na entrevista concedida a jornalista Claire Parnet (entre 1988-1989) e publicizada em vídeo como *Abecedário de Gilles Deleuze* (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b), que mais vezes a noção aparece, no vocábulo “G de *Gauche* [Esquerda]”. Pela dinâmica com que as menções são expressas durante a conversa, Deleuze tornou pública sua posição contrária e crítica em relação aos Direitos Humanos e positiva quanto à jurisprudência, como se vê na epígrafe deste capítulo. Com base nessa posição, considerando a pesquisa até aqui exposta e à luz da compreensão eminentemente política expressa no conteúdo da entrevista a Parnet, apresentaremos uma convergência de sentido conceitual para o “elogio” feito à jurisprudência, a crítica aos Direitos Humanos e o elemento prático-político subjacente. Isto a partir do pressuposto de uma noologia de superfície e do expressionismo spinoziano já explorados, bem como com a apresentação de “casos” que dão concretude à noção. Pois, para Deleuze, a única maneira de entender a jurisprudência é por meio de exemplos de casos de vida que a forçaram a ser operacionalizada e a evoluir. Os casos indicados pelo filósofo, o da *Lei Veil*, que descriminalizou o aborto na França, nos anos 70, e a proibição de fumar nos táxis franceses, dão concretude aos processos sociais que funcionam como forças em relação à lei. Nos dois casos, foram produzidos processos jurisprudenciais, pois não estavam associados, necessariamente, ao dispositivo normativo jurídico e porque os desdobramentos de situações reais, promovidos pelas misturas de corpos, estavam relacionados à liberdade como um valor ético. Estes casos, em nossa avaliação, se referem à liberdade não

como um direito, mas como um dever. Além deles, Deleuze fez menção ao conflito entre turcos e armênios, ocorrido entre 1915-1923, quando houve o primeiro genocídio do século XX, sobre o qual também nos demoraremos.

A brevidade com que Deleuze fez o elogio à jurisprudência e a aguda crítica aos Direitos Humanos nessa entrevista até podem soar vagas para o ouvinte que desconsidera a vida filosófica do autor, assim como ignora a “Cláusula”, que antecede a entrevista do *Vocabulário*, na qual ficou contratado que a publicação do material, com mais de sete horas de filmagens, só seria feita após a sua morte, quando ele teria se tornado “puro espírito”¹⁰⁹. Nosso objetivo é “dar corpo” às críticas e sentido ao elogio. Para isso, contamos com o estudo apresentado até aqui, com os tons conceituais que emanam da voz desse puro espírito, especialmente os que advêm dos filósofos das superfícies - Spinoza sobretudo -, da noção de expressão e dos desdobramentos de uma filosofia política que concebe o direito como potência das singularidades.

Além de corresponder a uma noção ontológica, a expressão se desenvolve como uma capacidade movente da ação, da prática, em termos do entendimento sobre a natureza e o direito, com vistas a potencializar a vida afirmada na imanência. Por essa razão, qualificamos a noção deleuziana de jurisprudência como expressionista. Defendemos que nela há implicações ético-políticas, desde que seja produzida com a participação de grupos de usuários, com ou sem a presença de juízes, a fim de que sua efetuação se dê pela expressão de direitos ou potência de singularidades. À luz desses traços conceituais concebemos o posicionamento crítico de Deleuze, em relação aos Direitos Humanos, sobretudo porque são produtos de uma imagem dogmática de pensamento, cuja potência sobre o pensamento é meramente recognitiva, porque orientada pela lógica da representação e restauradora de universais e transcendências.

¹⁰⁹ Sobre a Cláusula Deleuze diz: “Responder a uma questão, sem ter refletido, é para mim algo inconcebível. O que nos salva é a cláusula. A cláusula é que isso só será utilizado, se for utilizável, só será utilizado após minha morte. Então, já me sinto reduzido ao estado de puro arquivo [...] e quase no estado de puro espírito, eu falo, falo após minha morte e, como se sabe, um puro espírito, basta ter feito a experiência da mesa girante [do espiritismo], para saber que um puro espírito não dá respostas muito profundas, nem muito inteligentes, é um pouco vago, então está tudo certo, tudo certo para mim” (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, A cláusula).

4.1 A jurisprudência como expressão de casos – a luta pela liberdade

Em 2 de junho de 1996, no “Caderno Mais!”, da *Folha de São Paulo*¹¹⁰, foi publicada a questão “Que situação atual demanda com mais urgência as ideias de Deleuze?”. Na sequência, há um conjunto de respostas elaboradas por homens que, de algum modo, conviveram com ele; são estudiosos/comentadores/filósofos que têm como uma de suas principais referências de pensamento a filosofia de Deleuze. David Lapoujade, quem posteriormente compilou textos e entrevistas esparsos de Deleuze em duas obras (2006a; 2016), finaliza suas considerações assim: “Sem dúvida, Deleuze e Guattari não acreditavam na liberdade do homem (mesmo se ela se encontra nos 'Direitos'), mas sobretudo na liberação, no homem, de novas possibilidades de vida”. Entretanto, Deleuze, no *Abecedário*, relaciona jurisprudência à liberdade, e ao devir-revolucionário: “Agir pela liberdade e devir-revolucionário é operar na área da jurisprudência!”. Antes disso ele havia dito: “O desejo não consiste em erguer um objeto e dizer: ‘Eu desejo isto’. Não se deseja a liberdade. Isso não tem valor algum [...] O desejo se faz sempre através de um agenciamento” (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, G de *Gauche* [Esquerda]).

Ora, não se trata de uma contradição de Deleuze nem de um descuido do amigo Lapoujade, mas de uma certa perspectiva acerca do que vem a ser a liberdade. Por certo que ela não é algo que preexista, abstratamente, como uma ideia ou essência almejada, na condição de “ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações”, como proclamado pela Assembleia Geral das Nações Unidas¹¹¹. Essa perspectiva é uma noção vazia, como todas as que compõem o que, ao menos desde 1948, chamamos “Direitos Humanos”. Isso devido à sua abstração que, para Deleuze, é responsável por “todas as abominações que o homem sofreu”. É nesse sentido também que se deve compreender as afirmações “A justiça não existe! Direitos Humanos não existem!” (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, G de *Gauche* [Esquerda]).

¹¹⁰ Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/6/02/mais!/12.html>>. Acesso 10 fev. 2021.

¹¹¹ Conforme o Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, disponível em <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso 10 fev. 2021.

Sentido que François Ewald explorou e é, tudo indica, referência para Deleuze, também nessa entrevista.

Quando Lapoujade respondeu à questão da *Folha de São Paulo* e considerou que Deleuze poderia contribuir com a ideia de “liberação no homem, de novas possibilidades de vida”, nos parece que não se trata de livrar o homem de alguma situação em que está preso por forças a ele estranhas e externas, mas de, *nele*, no homem, liberar possibilidades para que viva de outros modos, maneiras que não o aprisionam. Afinal de contas, como Deleuze mostrou com seu Hume, na falta de instintos, o homem inventou artifícios que constituem o mundo objetivo da cultura, como leis, moral, direitos, política, Direito (HEUSER; KESSEL, 2021), e são justamente os modos com que estão constituídas essas invenções o que o aprisiona ou o liberta. Daí a conexão entre liberdade e ação: “Agir pela liberdade”. Ideia que está ligada também a Spinoza, quando afirma que a liberdade impõe a necessidade de agir (*TP*, cap. 2, § 11, 1983).

Como fazê-lo? Deleuze responde como, quando relaciona a ação pela liberdade no mesmo sentido com que é feito o desejo “através de um agenciamento” (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, G de *Gauche* [Esquerda]). Podemos explicar: no *Abecedário*, mas em D de desejo, falando sobre o conceito de desejo que criou com Guattari, no *Anti-Édipo*, Deleuze diz que até então o desejo havia sido tratado abstratamente, na medida em que para defini-lo era extraído um objeto que, supostamente, seria o “objeto de seu desejo”, como por exemplo desejar uma mulher, ou outra coisa qualquer. A essa abstração da noção de desejo os dois responderam: “você nunca deseja alguém ou algo, deseja sempre um conjunto”. Trata-se de interrogar: “qual é a natureza das relações entre elementos para que haja desejo, para que eles se tornem desejáveis?”. O sentido de desejar relações entre elementos se esclarece com algo simples, concreto, extraído da obra de Marcel Proust:

não desejo uma mulher, desejo também uma paisagem envolta nessa mulher, paisagem que posso não conhecer, que pressinto e enquanto não tiver desenrolado a paisagem que a envolve, não ficarei contente, ou seja, meu desejo não terminará, ficará insatisfeito (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, D de Desejo).

O conjunto, a relação, se dá entre dois elementos: mulher e paisagem que envolve uma geografia, atmosfera, ambiência, sonoridades, talvez outras

peças. E conclui: “nunca desejo algo sozinho, desejo bem mais, também não desejo um conjunto, desejo em um conjunto” (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, D de Desejo). O mesmo funciona para pensarmos a liberdade, não se deseja abstratamente a liberdade, se deseja um conjunto de situações, relações, coisas que podem liberar a vida daquilo que a aprisiona, sempre em um conjunto, uma determinada circunstância. Em uma palavra, para agir pela liberdade é necessário criar agenciamentos.

O agenciamento, necessariamente, remete ao campo de experiência em que são elaboradas formações locais ou sociais – humanamente falando, formações/agenciamentos institucionais, tais como conjugal, familiar, judiciária/o, etc. –, mesmo o indivíduo só se constitui ao se agenciar. Como afirma Zourabichvili (2004, p. 21): “o indivíduo não é uma forma originária evoluindo no mundo [...] ele só existe tomado de imediato em agenciamentos”. Da perspectiva da imanência, a existência como um todo é “indissociável de agenciamentos variáveis e remanejáveis que não cessam de produzi-la” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 20). Nesse sentido, pode-se dizer que operar na área da jurisprudência, como pensou Deleuze, é uma maneira de constituir agenciamentos com vistas a “libertar a vida [...] onde esteja aprisionada *pelo* homem e *no* homem” ([1993] 2011, p. 14, os grifos são nossos). Enfim, o homem libera-se do intolerável, do que o impede de viver, criando saídas, inventando linhas de vida. Na vida coletiva, no social, “[...] trata-se de inventar jurisprudências em que, para cada caso, tal coisa não será mais possível. [...] Não se trata de direito disso ou daquilo, mas de situações que evoluem” (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, G de *Gauche* [Esquerda]).

A história do mundo e a de nossas vidas são marcadas por longo tempo de convívio com intolerâncias. O intolerável é tolerado até que uma crise se instale e não se pode mais continuar vivendo do mesmo modo, com os mesmos valores, hábitos, regras e relações. Situações intoleráveis evoluem até o ponto em que uma crise se avizinha, para alguns ainda imperceptível, para outros já não¹¹², mas quando é agravada se apodera do pensamento e se torna condição

¹¹² Deleuze e Guattari, em “Micropolítica e segmentaridade”, comentam sobre quem capta melhor um acontecimento e quem percebeu primeiro os fluxos de Maio de 68: “Acontece então de pessoas muito limitadas ou muito velhas captarem o acontecimento melhor do que os mais avançados homens políticos, ou que assim se acreditam do ponto de vista da organização [...] Maio de 68 é a mesma coisa: todos aqueles que julgavam em termos de macropolítica nada

da criação de linhas capazes de liberar a vida. Nem sempre são linhas longas, as vezes elas acabam logo ali ou se metamorfoseiam em linhas de morte, mas outras não. Podem ser como um pequeno olho d'água transformado em riacho que se encontra com outros, até transformar-se em um rio capaz de banhar tudo à sua volta, fertilizando a terra. Assim imaginamos uma jurisprudência expressionista de direitos, produzida nas superfícies: que racha as coisas e as palavras – para lembrar do que, para Deleuze, Foucault fazia –; produz fissuras nas leis e nas normas, inclusive nas de conduta; produz agenciamentos de devires, com corpos e incorporais, de casos singulares, com vistas a criar direitos e provocar uma evolução, segundo a qual determinado caso passa de uma proibição para um direito declarado.

Em suma, fruto dessa evolução, o direito foi constituído a partir do exercício da luta pela liberdade, em termos de um modo de vida existente - ainda que contrarie os modos vigentes - que passa a ser aceito juridicamente, a partir de processos de enfrentamento a norma constituída. Associar a jurisprudência à liberdade, segundo a afirmação de Deleuze, assemelha-se não necessariamente a um pensamento segundo um conjunto de normativas que compõem um sistema tranquilo e próximo do equilíbrio que sustentaria um direito. Mas, antes, ao processo por meio do qual o próprio direito se transforma. Sob esse aspecto, a jurisprudência sofre um deslocamento de seu sentido predominantemente jurídico para o ético-político. A casuística fornece essa constatação.

4.1.1 *Lei Veil*

O “caso *Veil*” expressa a luta pela descriminalização do aborto, na França, que se tornou lei. A lei é conhecida como *Lei Veil*, em homenagem a Simone Veil, que estava à frente do Ministério da Saúde francês desde 1974. No final daquele ano, Veil defendeu o projeto que autorizava a interrupção voluntária da gravidez pelas mulheres francesas perante uma Assembleia Nacional¹¹³,

compreenderam do acontecimento, porque algo inassinalável escapava [...] Estranhamente, de Gaulle e até Pompidou compreenderam muito melhor do que outros” ([1980] 1996, p. 94).

¹¹³ Apesar do incondicional apoio do então presidente da República Valéry Giscard d'Estaing, Veil sofreu ataques de ódio de muitas ordens, dentro e fora do parlamento, inclusive antisemitas, uma vez que era de origem judaica, sobrevivente do campo de concentração de Auschwitz. Hoje ela é uma das personalidades mais admiradas pelos franceses, seus restos mortais estão no Panteão, o que faz dela uma “eterna”, como são chamadas as personalidades que repousam no local.

composta quase exclusivamente de homens. Durante o discurso (em novembro de 1974) seu argumento¹¹⁴ de defesa ao novo projeto de lei foi apresentado levando em conta que, em relação à lei existente que criminalizava o aborto, havia entre médicos, servidores públicos e cidadãos a concordância em participar de ações consideradas ilegais, com o propósito de ajudar as mulheres que decidiam interromper a gravidez¹¹⁵. A legalização do aborto era do interesse das mulheres, sobretudo. Se tratava da descriminalização de uma prática real, experienciada por muitas. Com sua aprovação, a lei suspendeu a penalização legal quanto à interrupção voluntária da gravidez, praticada antes da décima semana e sob a condição de que a avaliação médica seja encaminhada a um estabelecimento, público ou privado, atendendo as recomendações preconizadas no Código de Saúde Pública, a fim de orientações.

O texto da *Lei Veil* foi adotado em janeiro de 1975, recebeu alterações em julho de 2001, com a Lei nº 2001-588, a qual aumentou o prazo legal de dez para doze semanas e deixou de exigir a autorização dos pais para mulheres menores de idade. A singularidade deste caso não se resume à implementação e aprovação de um projeto de lei, apenas, mas na sua amplitude do ponto de vista político. Outra causa relacionada à luta de Veil é a igualdade de gênero assumida através da defesa da paridade entre mulheres e homens na política francesa. Ela participou, na década de 1990, de um grupo de trabalho que tentou implantar a representação em igual quantidade de mulheres e homens nas eleições no país, projeto que obteve avanços limitados¹¹⁶. Temos aí um exemplo de caso que, em muitas das Repúblicas mundo afora, ainda é inócuo, apesar do grande

¹¹⁴ “Eles sabem que, ao recusar conselho e apoio, estão abandonando [a mulher] na solidão e na angústia de um ato perpetuado nas piores condições e que periga deixá-la mutilada para sempre. Sabem que essa mesma mulher, se ela tem dinheiro, se ela sabe se informar, irá a um país vizinho, ou mesmo a certas clínicas na França, e poderá, sem correr risco nem ser penalizada, interromper sua gravidez” (Disponível em: http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/interruption/simone_veil_tribune-1). Acesso 12 jan. 2021).

¹¹⁵ De acordo com o relatório da *Inspection Générale des Affaires Sociales* [Inspeção Geral para Assuntos Sociais, IGAS], na França são realizados cerca de 220.000 abortos/ano. No ano de 1974, o número de mulheres que realizavam aborto por ano era 300.000 (Disponível no site do Ministério da Saúde: http://www.sante.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport_sur_les_politiques_de_prevention_des_grossesses_non_desirees_et_de_prise_en_charge_des_IVG.pdf). Acesso 12 jan. 2021).

¹¹⁶ “Veil exercia, na época, funções nos últimos anos do governo de François Mitterrand, no qual desempenhou funções como ministra da Saúde, dos Assuntos Sociais e do Ordenamento” (Cf. Matéria disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2017/06/30/Quem-foi-Simone-Veil-e-quais-foram-suas-contribuicoes-para-os-direitos-das-mulheres>). Acesso 12 jan. 2021).

contingente de eleitores do gênero feminino. Não é, porém apenas uma questão de maioria em termos de uma avaliação quantitativa, mas qualitativa, da ordem do desejo, dos agenciamentos, de querer a liberdade. Portanto, Maioridade e menoridade social são conceitos que se abrem para essa problemática, consideradas à luz da filosofia política de Deleuze e Guattari.

A partir da teoria das linhas proposta por Deleuze e Guattari em *Mil platôs* (1996) – cf. o platô “1874 - Três novelas ou O que se passou?” e no platô “1933 – Micropolítica e segmentaridade” –, a distinção entre maior e menor é feita em termos de duas grandezas de ordens distintas para considerar na sociedade atual¹¹⁷ os processos que a constituem macro e micropoliticamente. Quando se considera minoridades e maioridades sociais, se pensa em termos políticos, tanto do ponto de vista macro quanto micro, pois “[...] tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*” (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1996b, p. 90, grifo dos autores). O que implica considerar a indissociabilidade de ambas. No platô “Três novelas ou O que se passou? ”, em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari ([1980] 1996) apresentam uma teoria das linhas para pensar o modo como qualquer coisa existe. Seja uma novela, um romance, uma filosofia, uma vida, qualquer coisa. As linhas são sempre múltiplas, de vários tipos e conjugam entre si: “linhas são matéria universal”, pertencem a todos os gêneros e a todo mundo, “pois somos feitos de linhas” ([1980] 1996a, p. 66).

O gênero literário é uma linha de escrita, sendo a novela uma de variação da escrita. Caminha por elas quem lê, mas também quem as escreveu; são atravessados pelas de escrita, mas, além disso, por outras: quem escreve, escreve a partir de algo que aconteceu ou que se passou, o que implica outras linhas que não só as de escrita; quem lê, é atravessado por essas e compõe a leitura própria com outras linhas e mais outras tantas de sua vida, portanto, segue por linhas de variação diferentes. Não cessam as conjunções de outras linhas que são diversas. Pensamos por e com linhas. Leis, códigos, direitos, sistemas jurídicos também são compostos por linhas que se emaranham nas das vidas de quem vive em sociedade. Deleuze e Guattari pensam as linhas geograficamente: o que torna possível fazer um mapa de uma vida, de uma

¹¹⁷ Considerada por Deleuze como pós-disciplinar ou de controle, em relação às sociedades disciplinares, segundo Foucault (DELEUZE, 1992, p. 223-230).

história – como as linhas da mão –, de uma instituição, de um movimento qualquer. Pode-se cartografar, desenhar e distinguir as linhas em termos geográficos, como coordenadas de latitude e longitude também do que se passou até que uma lei fosse constituída e, certamente, o que se passou depois dela, com ela.

O caso Veil, por exemplo, as linhas que compuseram o processo, sua evolução até que se alcançasse a conquista do direito ao aborto, inclusive as modificações da lei com a ampliação do número de semanas e o relaxamento nas exigências que primeiro eram feitas para menores, pode também ser cartografado. A distinção feita por Deleuze e Guattari de três tipos de linhas que caracterizam o mínimo de variáveis possível dá a ver uma maneira de entender melhor a ideia de que a política é composta de micro e macropolítica. Não nos propomos a fazer uma cartografia do caso Veil, mas apresentar os tipos de linhas as conjunções entre elas, tendo o caso como referência que evidencia a necessidade de pensar o fator político inerente à constituição de uma lei. Deleuze e Guattari mencionam três tipos, mas reconhecem que pode haver outros. A ordem que apresentamos é a mesma dos filósofos, no entanto é preciso considerar que não há superioridade entre elas, a primazia de uma ou outra depende das relações, das composições e agenciamentos implicados.

Linha molar, polarizável; de segmentaridade dura; de cortes de fluxos: demarca, contabiliza, delimita tempo e territórios, como os de nossas vidas – relacionamentos, futuro, passado, presente, fases, trabalho, escola, férias, família, casa, níveis de escolarização; também segmenta e corta fluxos não biológicos e individuais - sedimenta, planifica agenciamentos sociais em Estados, instituições, classes, formando “grandes conjuntos molares” (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1996a, 67). Esse tipo de linha corta, a fim de garantir e controlar a identidade de cada uma das instâncias, inclusive a pessoal; ao polarizar, determina e planeja sob a lógica da identidade, do início ao fim da vida de sorte que a “própria vida não para de se engajar em uma segmentaridade cada vez mais dura e ressecada” (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1996a, p. 71). Essa linha tende a fixar, tornar estável o que resiste à estabilidade. De um certo modo, podemos associar essa linha ao nível da macropolítica, sempre considerando os grandes conjuntos, inclusive aqueles que são padrão, os “maiores” porque são imperantes no sentido de serem referenciais, modelos.

Deleuze e Guattari os caracteriza o maior, ligado à linha molar, como o “homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer”, é maioria “mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc” ([1980] 1995b, p. 52). A linha molar pode ser ilustrada pelo Parlamento francês da década de 70, constituído majoritariamente por deputados homens, inicialmente insensíveis a um projeto que, do ponto de vista prático, pouco ou nada tinha a ver com eles, pois, diretamente, a descriminalização do aborto, ou o seu contrário, diz respeito a mulheres; no caso da paridade de gênero, a proposta atingia também a eles, pois seus assentos seriam mais disputados - talvez essa seja uma das razões para que este projeto não tenha alcançado o êxito que o primeiro alcançou. No entanto, a própria proposta do primeiro debate, ainda mais apresentada por uma mulher, poderia desestabilizar o sistema em muitos âmbitos, como o familiar, o moral, o legal e o de saúde. A desestabilização foi ainda maior, pois mulheres, que historicamente ocuparam a esfera privada - não-política, no sentido clássico da divisão das esferas entre público e privado - tomaram os espaços públicos¹¹⁸, inclusive as ruas e, articuladamente, romperam com muitos aspectos da tradição patriarcal, talvez a maior figura para definir o que vem a ser maior e molar na perspectiva deleuze-guattariana. Apesar das tentativas de cortes dos fluxos (literalmente de fluxos de mulheres nesse caso) que reivindicavam um direito negado por homens, os legisladores, um outro tipo de linha se tornou incontornável e se emaranhou na molaridade, na macropolítica que, pelas fissuras causadas no tecido social não foi mais a mesma. Típico caso em que o intolerável deixou de ser tolerado, graças a um outro tipo de linha.

Linha molecular; de segmentação maleável; flexível e fluida: provoca fissuras, seguidamente microfissuras por meio das quais algo vaza, faz sutis mudanças sobre o tecido sedimentado dos indivíduos, do Estado e das demais instituições; sua segmentaridade é maleável, pode pôr em jogo, em uma escala menor, parte ou toda estrutura macro, pelos desvios que promove. Por meio dela, novos possíveis se apresentam; mesmo que minimamente, sem grandes

¹¹⁸ Caso similar é o do sufrágio universal, ou do direito ao voto de todos os cidadãos maiores, sobretudo a luta das mulheres por ele.

alvoroços, é capaz de transformações. A própria Veil, tanto por ser mulher, quanto por defender projetos que alteraram as relações legais, sociais e individuais, sobretudo com a lei que descriminalizou o aborto, é emblemática para entendermos esse tipo de linha e o entrelaçamento com as linhas duras: uma figura de dentro do Estado, afinal ela era Ministra da Saúde, portanto necessariamente marcada pela molaridade, responsável pelo elemento macro da política de saúde pública, atuou molecular e flexivelmente para fissurar, modificar o Estado, sem, contudo, abalar suas estruturas, mas liberar a vida de muitas mulheres e profissionais da saúde que estavam aprisionados pelas impossibilidades que a lei previa. Talvez ela tenha provocado microrevoluções, sobretudo nas vidas individuais, mais que na estrutura da instituição. No entanto, nem a vida das mulheres, nem a do Parlamento foi a mesma depois dessa atuação micropolítica de Simone Veil que atravessou e trouxe ar fresco para a macropolítica não sufocar por falta de aeração.

A atuação dessa mulher "imortal", que ganhou lugar no Panteão, não teria sido a mesma se outras linhas moleculares não tivessem se alinhado as dela. A linha molecular se caracteriza, ainda, por ser aberta e sem contornos; atua por "segmentos que se movimentam com bruscas interrupções" pelas quais é possível a criação de novos modos de vida – no caso das mulheres francesas a possibilidade de deliberar sobre o próprio corpo e sua decisão autônoma a respeito da maternidade. Com essas linhas, uma micropolítica afirma-se segundo avaliações qualitativas, em relação variáveis ao padrão (cf. DELEUZE; GUATTARI, [1968] 1996a, p. 74).

Como a macropolítica e a micropolítica constituem zonas de variação possíveis, não significa que, uma vez constituídas, não se modifiquem. A micro pode se tornar macro e vice-versa. Por isso, não se nasce maior nem menor, estes constituem-se como estados de ser. Implicam ações, usos e procedimentos: o que se eleva ao maior, só o faz constituindo um pensamento que se torna doutrina (a dos direitos do homem, por exemplo; mulheres e crianças não estão na contagem dos cidadãos de algumas sociedades até hoje). No caso maior, esse estado de ser implica uma doutrina quanto ao pensamento, regras ou procedimentos que determinam como se comportar, quanto à cultura e, com base em um evento fundante, quanto à história. Por meio do estado

maior, se normaliza, se institucionaliza e se codifica, produzindo um sistema de poder.

Avaliamos que faz sentido afirmar que há uma jurisprudência do tipo maior – em termos de um pensamento doutrinário sobre o direito, que normaliza e institucionaliza ou codifica o direito –, e uma de tipo de menor - que afirmamos ser a expressionista de superfície. Do ponto de vista da teoria das linhas e da lógica de que tudo é política, constituída por perspectivas macro e micro, também as linhas jurisprudenciais podem interferir umas nas outras, alterando o seu estado de ser. A partir do registro da *Lei Veil* e de como se chegou à condição de lei que garantiu um direito, encontramos um ponto de convergência entre o que se considera como o maior e o menor, politicamente tratando, também do ponto de vista da “evolução” do caso jurisprudencial.

O caso Veil é importante para desenvolver os sentidos da jurisprudência expressionista de superfície, não tanto pelo direito codificado, transformado em lei, mas sim pelo processo até chegar nela, porque ele evidencia um movimento minoritário que, na singularidade do caso, criou o direito. O importante para Deleuze é esse movimento criativo do direito, importando o tratamento inventivo de uma minoração para poder liberar devires em relação ao pensamento dogmático e doutrinário, em relação a um fundamento originário que não devém algo novo, vidas a culturas, criação de conceitos em relação a reflexões e contemplações, a dogmas. Quanto à jurisprudência, tradicionalmente imbuída de uma conotação maior, seja como doutrina, seja como procedimento jurídico na cultura, dizemos que é maior “desde o instante em que estamos ocupados em examinar uma ideia, não em viver essa ideia [MENOR]” (DELEUZE, 2010, p. 36). Linhas molares e moleculares que, simultaneamente “não param de interferir, de reagir uma sobre a outra e de introduzir cada uma na outra uma corrente de maleabilidade ou mesmo um ponto de rigidez” (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1996b, p. 96). A aposta é: em relação à linha molar, maior, ou de macro-jurisprudência, a molecular, menor, ou micro-jurisprudência, a de superfície e expressionista do direito, a partir da superfície das relações como uma possibilidade de um direito declarado em lei (a partir na instituição, do Parlamento, da sanção do Poder Executivo).

O embaralhamento das ordens macro e micropolítica¹¹⁹ não pode ser ignorado no desenvolvimento da noção deleuziana de jurisprudência. Por isso afirmamos a necessidade do encontro e da coexistência entre a grande política e a micro e suas respectivas jurisprudências. Dizer se é bom ou mau esse tipo de micro-jurisprudência depende da efetiva relação com o que ela pretende: liberar os fluxos da vida onde estão retidos para que a potência possa ir até onde pode, entretanto há perigos nisso. Se a vida é o direito fundamental – pois todo ser tende, naturalmente a sua preservação, em termos spinozianos –, o direito à vida é sua expressão. No entanto, é próprio que os fluxos de vida vazem para todos os lados, o que implica alguns perigos. Como evitar o que pode vir a constituir uma linha de fuga absoluta, que pode, inclusive, transformar-se em linha de morte? Essa questão se impõe porque na teoria das linhas há um terceiro tipo. O mais liberador de potências, é certo, mas também o perigoso, capaz de abalar as outras duas e produzir a ruína da vida de um indivíduo ou de um estado qualquer.

Linha de fuga; de ruptura ou de escape; não segmentar; puro fluxo: produtora de possibilidades absolutamente não segmentadas, cuja marcha para a morte é tão real quanto para a vida. Se for a linha imperante, pode arrastar todo o tipo de construção. Uma vida não segmentada, molar e molecularmente, impede canais ou formas, fazendo escapar ou fugir o que está contido: “como se estoura um cano e não há sistema social que não fuja/escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de se endurecer para vedar as linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1996b, p. 78). Difícil de conter e de traçar, além de perigosa é criadora. Sua efetividade fortalecida possibilita a criação de armas que se opõem às “armas pesadas do Estado”¹²⁰. Funciona de modo mais frequente como grupo ou como indivíduo, os quais

¹¹⁹ Na perspectiva de Deleuze e Guattari ([1980] 1996b, p. 78), “a grande política nunca pode manipular seus conjuntos molares sem passar por essas micro-injeções, essas infiltrações que a favorecem ou que lhe criam obstáculo; e mesmo, quanto maiores os conjuntos, mais se produz uma molecularização das instâncias que eles põem em jogo”.

¹²⁰ Estado em sentido amplo, como o desenvolvido por Evânio Guerrezi, em *Estado e resistência: Deleuze, Guattari e a distopia do real*, que deu a ver em sua pesquisa que a noção de estado é trabalhada de modo peculiar por Deleuze e Guattari, não se resumindo ao aparato jurídico que constitui os Estado Moderno, mas como “forma de produção e de reprodução que atua nos mais diversos níveis”. assim como há estado no Congresso e na Constituição, há estado “no operário de fábrica em sua ambição de substituir o chefe, ou no estudante universitário que encontra na vida acadêmica uma condição de conforto” (2015, p. 9).

constituem a si mesmos como linhas, como próprias armas, para resistir: “são realidades; são muito perigosas para as sociedades, embora estas não possam passar sem elas, e às vezes as preparem” (DELEUZE; GUATTARI, [1980] 1996b, p. 79).

Não são nem anteriores nem posteriores as outras linhas, as permeiam, apesar de aquelas as prepararem, pois não há sistema que suporte sem escapamento. Mesmo quem, e o que, se orienta mais por linhas molares, que segue o padrão e encontra conforto na estabilidade do maior, sabe disso: há fluxos que correm e, se retidos absolutamente, acumulam-se até estourarem os mais duros sedimentos, aliás, quanto mais rígidos, mais frágeis. Avaliamos que fluxos como os que criaram o direito ao aborto, no caso Veil, se fossem estancados gerariam consequências desastrosas, como abertura de clínicas clandestinas; procedimentos abortivos caseiros; suicídios; prisões; evasão de mulheres grávidas para outros lugares a procura de clínicas e procedimentos legais em países vizinhos; aumento da drogadição, alcoolismo, tabagismo – considerando o número significativo de mortes associadas ao uso de drogas lícitas e ilícitas no mesmo contexto; crianças abandonadas e sujeitas a violência. Mortes. Os encontros entre os três tipos de linhas no jogo entre a macro e a micropolítica, que culminou na Lei Veil, produziram uma nova sensibilidade na sociedade francesa, sobretudo em nível micromolecular. O elogio à jurisprudência do caso Veil mostra porque é a partir de uma concepção de direitos constituídos como potências afirmativas de um movimento entre linhas, entre segmentos e segmentaridades, entre micro e macro, maior e menor - disjunções inclusivas - que o direito ganha realidade.

4.1.2 Movimento antitabagista

Outro caso referido por Deleuze para respaldar sua posição frente à jurisprudência como desenvolvimento de um movimento pela liberdade, é o da evolução das iniciativas antitabagistas em seu país. Rapidamente ele traz à baila uma situação que desencadeou na proibição dos usuários fumarem no interior de táxis. Sua evolução: um sujeito reclamou porque não queria deixar de fumar no interior do veículo; consultou um advogado; processou determinado grupo de taxistas interpretando que o taxi “foi assimilado a uma casa sobre rodas da qual

o passageiro era o locatário”; o táxi deixou de ser “associado a uma noção de apartamento, mas a um serviço público” e neste deve-se proibir fumar (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, G de *Gauche* [Esquerda]).

O caso em questão se deu em um contexto no qual o debate acerca dos malefícios do cigarro para a saúde já estava sendo desenvolvido internacionalmente, de forma coordenada pela Organização Mundial da Saúde, desde o final dos anos 50¹²¹. A evolução das orientações da OMS para a redução do uso de cigarros nocivos é sumariamente descrita por Huener (2009, p. 109-110): nos anos 60 as recomendações foram: “educar o público, principalmente os jovens, quanto aos riscos do fumo, a promulgação de leis de restrição ao fumo em salas de espetáculos e transportes públicos, limitação da propaganda de cigarros e o apoio a pesquisas sobre cigarros menos nocivos à saúde”, nas décadas seguintes a campanha se intensificou, amparada em estudos, em dados de experimentos epidemiológicos e laboratoriais, “resultando em resoluções apresentadas pelo Comitê de Peritos, sobretudo nas Assembleias Mundiais de Saúde” que foram seguidas pelos países signatários¹²². Considerando esse percurso, ganha mais sentido a afirmação de Deleuze: “Tudo isso é jurisprudência. Não se trata de direito disso ou daquilo, mas de situações que evoluem. E lutar pela liberdade é realmente fazer jurisprudência” (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, G de *Gauche* [Esquerda]).

Marcados por ampla e conflituosa participação social, envolvendo “usuários” com múltiplos interesses, esse caso, bem como o da Lei Veil, referidos por Deleuze, seguido do elogio à jurisprudência, revelam a posição acerca de

¹²¹ A evolução das estratégias de enfrentamento desse “mal mundial” para a saúde pública está apresentada na dissertação *Antitabagismo no Brasil: da mobilização da comunidade médica à política de saúde pública (1950-1986)*, de Huener Silva Gonçalves, 2009.

¹²² Na França, as ações antitabagistas, consistentemente, começaram em 1976, com a lei que limitou a propaganda e a publicidade, impôs avisos sanitários nas embalagens e proibiu o cigarro em espaços públicos como hospitais e elevadores. Em 1991 se tornou proibido fumar em locais de uso coletivo e foi proibida a venda de cigarros aos menores de 18 anos. Em 2006 foi interdito o uso do tabaco em todos os lugares fechados e abertos que acolhem o público, a atenção estava voltada para os transportes públicos, escolas e liceus públicos ou privados. Em 2016, uma lei proibiu fumar cigarro dentro de carros particulares em presença de menores de 18 anos, a pena é o pagamento de 68 euros de multa. Depois disso, algumas cidades criaram leis municipais que ampliaram os espaços livres de tabagismo: em 2018, Strasbourg se tornou a primeira cidade francesa a proibir o cigarro nos parques e jardins. Em Paris a proibição foi imposta somente em pequenos jardins dos bairros, áreas centrais e frequentadas por turistas, o Tuileries e o Luxemburgo, aceitam a presença de fumantes. Em algumas praias do país o cigarro é proibido. O movimento de legislações municipais é incentivado pelo governo federal, faz parte das estratégias nacionais da “Luta contra o Tabaco 2018/2022”.

uma instância capaz de criar direitos aos e pelos usuários no interior da sociedade, conforme a singularidade do caso e de acordo com o exercício criativo do pensamento em torno dele, como já declarado em *Conversações*: “nas novas situações que ela cria, nos novos acontecimentos que ela possibilita, é questão de jurisprudência. Não é de um comitê de sábios, comitê moral e pseudo competente, que precisamos, mas de grupos de usuários. É aí que se passa do direito à política (DELEUZE, [1990] 1992b, p. 214). Sabemos que essa concepção soa estranha, pelo desacordo que há em relação à jurisprudência no âmbito do Direito, nos dois sistemas de jurisprudência correntes, descritos no primeiro capítulo, pois, em ambos, a jurisprudência cabe aos juízes e para Deleuze “não deveria” ser confiada a eles ([1990] 1992b, p. 209).

O caso em questão permite que relacionemos as considerações de François Ewald, sobre o risco e as alterações ocorridas na perspectiva do direito no Estado providência, com a teoria das linhas. As linhas de vida e de morte implicadas no movimento antitabagista são evidentes. Suas interferências nas outras linhas, molar e molecular, óbvias, sobretudo nos hospitais e nos meios de comunicação de massa, onde correm fluxos de vida e de morte. Sob a ótica desse caso, faz muito sentido a ideia de que “a constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida, também dizem respeito à morte” (DELEUZE, [1990], 1992, p. 120). Se o risco inerente ao trabalho, que se tornou risco social e não mais individual, promoveu transformações no direito e mudanças nas relações do indivíduo com o Estado, com a substituição da responsabilidade civil para a social, as leis que pretendem reduzir o tabagismo e suas consequências também têm em vista o risco social dessa prática.

Esse caso, em nossa perspectiva, é emblemático para pôr em questão a ideia de sujeito de direitos, mas também, e talvez mais ainda, as relações de vida-morte no Capitalismo, onde os fluxos de capital se mostram superiores aos demais e o “dinheiro reina” (DELEUZE, [1990], 1992, p. 195).

Mesmo que leis cujo fundamento está no direito à vida, do indivíduo e da população, sejam aprovadas e que o risco social seja o critério de responsabilidade, não se deve esquecer que a afirmação de direitos não é o anúncio positivo de um sujeito de direitos, mas de problemas jurídicos que se desenvolvem sob outros aspectos, que consideram fluxos de segmentaridade molar e molecular que vão além e aquém do Estado. Como apontou Deleuze na

entrevista de 1980: “Só se pode pensar o Estado em relação ao que está para além dele, o mercado mundial único, e ao que está para aquém dele, as minorias, os devires, as ‘pessoas’”. No caso do movimento antitabagista o maior inimigo não estava situado nos sujeitos fumantes, mas no dinheiro. Em termos de macropolítica, quase sempre é ele o principal elemento que permeia as relações. Por isso, nessa luta, o aparato estatal não pode ignorar as consequências complexas na política econômica de Estado - ao mesmo tempo tem despesas devido aos efeitos nocivos do tabaco, os incentiva dado os ganhos mercadológicos, isso em nível macro; e, em termos de micropolítica, estão os indivíduos fumantes que não se deixam controlar pois “os devires que escapam ao controle [...] não param de resistir”. Podemos dizer que este movimento corre o tempo todo sobre fios de navalhas. Que fazer? Proibir fumar em locais públicos de grande circulação, mas ainda permitir que se fume em outros espaços próprios. Estabelecer acordos entre bancos, seguradoras, mercados internos, empresas, indústria tabagista, produtores de fumo, polícias. Consensos marcam os procedimentos jurídicos, interesses econômicos prevalecem, mais do que “os devires [de vida] das pessoas” (DELEUZE, [1990], 1992, p. 195).

Do ponto de vista de devires, condição de uma micropolítica, avaliamos que quando se trata de direitos do homem, a velha máxima liberal, como universais ou de um Estado universal de direitos, não se deve perder de vista que se existe algo efetivamente universal e concreto é o mercado e não os direitos do homem. O dinheiro é o grande regulador do Capitalismo e ele precisa fluir. Na crítica deleuziana aos Direitos Humanos estão contidas críticas às relações macropolíticas e econômicas entre o Estado e o Capital, pois “não há Estado democrático que não esteja totalmente comprometido” com uma “fantástica fabricação de riqueza e miséria” (DELEUZE, [1990], 1992, p. 217). Os séculos XX e XXI estão recheados de casos e a abstração dos Direitos Humanos é combustível para essa fabricação, inclusive em esfera genocida, como o caso armênio pode confirmar.

4.1.3 O genocídio dos armênios

No mesmo vocábulo do *Abecedário* em que tratou dos dois casos franceses de jurisprudência, Deleuze mencionou o conflito entre turcos e

armênios, para explorar tanto a ideia de jurisprudência que desenvolve, quanto para mostrar o problema da vacuidade dos Direitos Humanos. Apesar de Deleuze usar o termo “massacre” para se referir ao ocorrido, preferimos considerar que se sucedeu um genocídio¹²³, pois, as práticas perpetradas pelo Império Otomano contra o povo armênio provocaram a morte de mais da metade da população da Armênia, estimada em dois milhões - calcula-se que morreram entre um milhão e um milhão e quinhentos mil armênios (ÜNGÖR, s/d; RAE, 2002; LOUREIRO, 2010). Segundo Üngör, ocorreu “um processo consistente de destruição, com execuções em massa, desapropriação, deportação, assimilação forçada, fome induzida pelo Estado e destruição de cultura material. As execuções em massa dos setores econômico, religioso, político e elite intelectual resultaram em uma ‘decapitação’ da sociedade armênia” (s/d, p. 51, tradução nossa). Ainda de acordo com Üngör, em 24 de abril de 1915 ocorreram as primeiras execuções de armênios oriundas de um plano de extermínio da elite armênia presente no território Otomano, principalmente a que residia em outras regiões que não a capital, Istambul. Rae (2002, p. 160) apresenta detalhes das formas de execução, as quais variavam: “Eles foram baleados, cortados até a morte e, em alguns casos, levados para o mar e afogados”.

O restante da população armênia foi desarmada pelas forças oficiais do Império Otomano e suas propriedades confiscadas (cf. ERA, 2002, p. 160), sob alegação de que era uma medida frente ao contexto da Primeira Guerra Mundial, conforme o anúncio oficial do governo otomano:

Deixe todos os seus pertences - sua mobília, sua cama, seus artefatos. Feche suas lojas e empresas com tudo dentro. Suas portas serão seladas com selos especiais. Em seu retorno, você terá tudo que deixou atrás. Não venda imóveis ou qualquer item

¹²³ Embora Deleuze use o termo “massacre” ao se referir aos mais de um milhão e meio de armênios assassinados e a deportação de outro milhão, preferimos considerar que ocorreu um genocídio, o primeiro do século XX, o que já evidencia uma mudança de entendimento sobre o caso como uma “evolução” de sua compreensão em termos políticos e jurídicos. O que o Brasil não reconhece, apesar de mais de 20 países assim o considerarem; o país apenas se solidariza com as vítimas e acolhe, em torno de 25 mil, armênios e descendentes. A “evolução” promovida pelo devir do caso pode ser exemplificada também por uma lei estadual que reconhece o genocídio e homenageia o povo armênio, promulgada na Assembleia Legislativa de São Paulo, estado em que há a maior concentração dessa população que aqui se asilou. Disponível em: <<https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/2015/lei-15813-23.04.2015.html>> acesso 10 fev. 2021. O diretor de cinema Terry George produziu, em 2016, um drama histórico ambientado nos anos finais do Império Otomano que, apesar de centrar na história de um triângulo amoroso, traz às telas afectos e perceptos que tocam os espectadores quanto a esse genocídio, *The promise* [A promessa].

caro. Compradores e vendedores serão responsáveis por ação legal. Coloque seu dinheiro em um banco em nome de um parente que está fora do país. Faça uma lista de tudo que possui, incluindo gado, e dê ao oficial as especificações para que todas as suas coisas possam ser devolvidas a você mais tarde. Você tem dez dias para cumprir este ultimato (cf. ÜNGÖR, s/d, p. 53, tradução nossa).

Os armênios sobreviventes não receberam de volta seus bens, perderam seus lares e foram deportados para regiões do Oriente Médio, em direção ao deserto da Síria e outras regiões áridas da Mesopotâmia, como informa Üngör (s/d, p. 54, tradução nossa): “Em julho de 1915, toda a população armênia havia sido desalojada, com destino ao deserto sírio. Em alguns casos, as pessoas precisavam viajar mais de mil quilômetros através do calor escaldante do impiedoso verão da Anatólia Oriental, o que foi uma sentença de morte para muitos”. A organização *Armenian National Institute*, com sede em Washington (EUA), descreve as atrocidades do genocídio em sua página na internet, afirmando que:

A grande maioria da população armênia foi removida à força da Armênia e Anatólia para a Síria, onde a grande maioria foi enviada para o deserto para morrer de sede e fome. Um grande número de armênios foram metodicamente massacrados em todo o Império Otomano. Mulheres e crianças foram sequestradas e horrivelmente abusadas. Toda a riqueza do povo armênio foi expropriada (ARMENIAN NATIONAL INSTITUTE, s/d.; tradução nossa).

Além desses horrores, outro processo executado pelos turcos do Império Otomano contra o povo armênio foi a tentativa de expropriação da identidade étnica armênia, fazendo com que sobreviventes não tivessem contato com elementos materiais e históricos de sua cultura. Tudo que não fizesse relação com a identidade cultural turca, islâmica e otomana, deveria ser exterminado (ERA, 2002, p. 164). Segundo Üngör, se tratou de um processo de limpeza da memória e da identidade armênia que poderia recrudescer com sobreviventes de sua população, a maior parte de mulheres e crianças, que foram obrigadas a se converter do cristianismo para o islamismo. Jovens órfãos sobreviventes foram encaminhados para orfanatos em que só poderiam se comunicar no idioma turco. O empenho turco para dizimar a nação, cujo Estado foi o primeiro do mundo a adotar o cristianismo, no início do século IV, foi enorme: “a cultura

material dos armênios foi obliterada; os jovens turcos danificaram e destruíram igrejas armênias e removeram de edifícios inscrições no idioma armênio.

Esta destruição visava eliminar todos os vestígios da vida cultural e religiosa armênia do Império Otomano (ÜNGÖR, s/d, p. 55-56). Para os sobreviventes outra consequência do genocídio aconteceu: a formação da grande diáspora armênia pós-genocídio, entre os anos 1923-1930, fruto de processos de jurisprudência entre Estados – as atuais Turquia e Armênia –, a Organização das Nações Unidas - e o entrave jurídico com o governo turco, que até hoje não considera que seus atos foram genocidas - e de minorias em busca da manutenção e criação de direitos, ainda hoje: minoria étnica em outros países, armênios procurando a efetivação de seus direitos ainda não reconhecidos plenamente.

As críticas mais duras, e impacientes¹²⁴, aos Direitos Humanos feitas por Deleuze na entrevista à Parnet aparecem justamente quando ele trata de duas situações do povo armênio: a do genocídio e a condição que se encontravam exatamente no período da entrevista, final de 88 e início de 89. Consideramos que tratar delas é uma maneira de mostrar as razões dessas críticas. Em 7 de dezembro de 1988 houve um terremoto na região norte da Armênia, 21 cidades e 350 povoados sofreram os efeitos causados por ele, mas também por outros fatores naturais e políticos. Morreram cerca de 30 mil pessoas, 140 mil ficaram “inválidas” e 500 mil desabrigadas, a cidade de Spitak foi quase toda destruída¹²⁵. A situação após a série de abalos sísmicos foi catastrófica. Quando o abalo atingiu pela primeira vez a cidade de Spitak e seus arredores, derrubou muitas edificações, ocasionando inúmeras mortes; quatro minutos após o primeiro abalo, as construções que ainda resistiam foram destruídas em um perímetro de 50 quilômetros do epicentro - sem dúvidas a fragilidade das construções armênias foi determinante para que número de vítimas dessa catástrofe fosse tão grande.

¹²⁴ “A respeito dos Direitos Humanos, tenho vontade de dizer um monte de coisas feias” (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, G de *Gauche* [Esquerda]).

¹²⁵ O sismo de Spitak (também conhecido como sismo de Gyumri ou Leninakan) é chamado assim devido ao nome da cidade mais atingida; foi um tremor com magnitude 7,2 graus na Escala Richter, que ocorreu em 7 de dezembro de 1988, às 11:41 horário local (07:41 UTC) na região armênia de Spitak, então parte da União Soviética.

Os abalos, adicionados as baixas temperaturas locais do rigoroso inverno e a dificuldade do socorro imediato elevaram o número de mortos. Para o resgate, os sobreviventes vivenciaram outro problema, a demora para o socorro, considerando sua localização geográfica e política - era o auge do declínio da União Soviética, comandada, então, por Gorbachev - além do “fato de 80% dos profissionais de saúde da região terem perdido suas vidas durante a queda dos edifícios” (PAMBOUKDJIAN, 2018, s/p.)¹²⁶. Não bastasse isso, os armênios estavam em guerra, desde fevereiro daquele ano, com o Azerbaijão. A Guerra do Alto Carabaque que marcou a disputa pelo enclave¹²⁷ armênio, iniciada em 1921, até hoje não resolvido¹²⁸, o que acumula impasses e ressentimentos, devido a limitações à liberdade cultural e religiosa daquela população que tenta manter-se cristã entre muçulmanos. Em 1988, essas limitações eram impostas por autoridades azeris, um grupo étnico composto por turcos azerbaijanos, e autoridades soviéticas, situação que sugere um duplo enclave: a dos armênios em território de domínio turco e de armênios em território próprio, mas comandado pela então União Soviética.

Tanto durante o genocídio do início do século XX quanto no final do século, quando o enclave e o terremoto ocorreram, os Direitos Humanos existiam¹²⁹, mas os armênios ficaram totalmente desamparados. Devido às condições étnica, religiosa, territorial e política, os armênios da região de Spitak

¹²⁶ Cf. PAMBOUKDJIAN, *Armen Kevork*. 2018. Disponível em <http://estacaoarmenia.com.br/50370/30-anos-apos-o-terremoto-de-spitak-tragedia-ainda-esta-viva-na-memoria-armenia>>. Acesso em: 17 fev. 2021.

¹²⁷ Do francês medieval *enclaver* (cercar) e do latim *inclavare* (fechar). No *Dicionário cartográfico*, Oliveira (1993, p. 176), define enclave do seguinte modo: “Parte de um Estado situado fora da sua superfície, dentro do território de outro Estado”.

¹²⁸ Em 2020 houve combate armado e um acordo de cessar-fogo bastante frágil. Informações disponíveis em: <https://www.dw.com/pt-br/arm%C3%AAnia-e-azerbajij%C3%A3o-anunciam-paz-em-nagorno-karabakh/a-55551867>> Acesso 19 fev. 2021.

¹²⁹ Apesar de sua universalidade ter sido afirmada em 1948, após a Segunda Guerra Mundial, a história dos Direitos Humanos vem de tempos anteriores a Cristo. Basta uma busca rápida na internet para encontrarmos sites que contam o quão antiga é essa história. Um site nos chamou a atenção por seu título: “Unidos pelos Direitos Humanos: fazer dos Direitos Humanos uma realidade”. Disponível em: <https://www.unidosparaosdireitoshumanos.com.pt/course/lesson/background-of-human-rights/the-background-of-human-rights.html>> Acesso em 19 fev. 2021. Em certa medida o que o subtítulo indica vem ao encontro daquilo que Ewald e Deleuze afirmam sobre a inexistência do Direito e dos Direitos Humanos. Não se trata de dizer que os dois são contra o Direito e os Direitos Humanos, o problema é sua abstração: enquanto eles pertencem a todo mundo, não pertencem a ninguém em particular. O caso armênio é emblemático, evidencia a transcendência dos Direitos Humanos, pois não houve nenhuma ação “universal” em auxílio a este povo. Direitos existem, ganham realidade, efetividade em situações concretas, reais.

não foram socorridos e nem puderam recorrer aos Direitos Humanos seja do ponto de vista moral quanto jurídico, por parte do Direito Internacional. Menos ainda os sobreviventes do genocídio, em plena guerra mundial.

É essa, paradoxalmente, a “concretude” da vacuidade dos Direitos Humanos, a marca dos efeitos de sua abstração, pois, enquanto não são determinadas as relações reais, concretas, que marcam a singularidade do caso fica-se na abstração. Na conjuntura histórica e política desse povo, mas de tantos outros, os Direitos Humanos não passam de dispositivos abstratos que em nada resolvem situações reais produzidas por agenciamentos complexos. Feita a descrição do “Caso armênio”, que quase levou ao ocaso de um povo, avaliamos que agora a fala do “puro espírito” de Deleuze merece ser apresentada em sua íntegra. Pois, tendo em mente o que se passou com aquele povo, o sentido das críticas deleuzianas aos Direitos Humanos, assim como o que ele disse acerca da jurisprudência, considerando as singularidades armênias, ganham “corpo”:

A respeito dos Direitos Humanos, tenho vontade de dizer um monte de coisas feias. Isso tudo faz parte deste pensamento molenga daquele período pobre de que falamos. É puramente abstrato. O que quer dizer “Direitos Humanos”? É totalmente vazio. É exatamente o que estava tentando dizer há pouco sobre o desejo. O desejo não consiste em erguer um objeto e dizer: “Eu desejo isto”. Não se deseja a liberdade. Isso não tem valor algum. Existem determinadas situações como, por exemplo, a da Armênia. É um exemplo bem diferente. Qual é a situação por lá? Corrijam-me se estiver errado, mas não mudará muita coisa. Há este enclave em outra república soviética, este enclave armênio. Uma República Armênia. Esta é a situação. Primeira coisa. Há o massacre. Aqueles turcos ou sei lá o quê...

CP: Os Azeris.

GD: Pelo que se sabe atualmente, suponho que seja isso: o massacre dos armênios mais uma vez no enclave. Os armênios se refugiam em sua República. Corrija-me se estiver errado. E aí, ocorre um terremoto. Parece uma história do Marquês de Sade. Esses pobres homens passaram pelas piores provas, vindas dos próprios homens e, mal chegam a um local protegido, é a vez da natureza entrar em ação. E aí, vêm me falar de Direitos Humanos. É conversa para intelectuais odiosos, intelectuais sem idéia. Notem que essas Declarações dos Direitos Humanos não são feitas pelas pessoas diretamente envolvidas: as sociedades e comunidades armênias. Pois para elas não se trata de um problema de Direitos Humanos. Qual é o problema? Eis um caso de agenciamento. O desejo se faz sempre através de um agenciamento. O que se pode fazer para eliminar este enclave ou para que se possa viver neste enclave?

É uma questão de território. Não tem nada a ver com Direitos Humanos, e sim com organização de território. Suponho que Gorbachev tente safar-se desta situação. Como ele vai fazer para que este enclave armênio não seja entregue aos turcos que o cercam? Não é uma questão de Direitos Humanos, nem de justiça, e sim de jurisprudência. Todas as abominações que o homem sofreu são casos e não desmentidos de direitos abstratos. São casos abomináveis. Pode haver casos que se assemelhem, mas é uma questão de jurisprudência. O problema armênio é um problema típico de jurisprudência extraordinariamente complexo. O que fazer para salvar os armênios e para que eles próprios se salvem desta situação louca em que, ainda por cima, ocorre um terremoto? Terremoto este que também tem seus motivos: construções precárias, feitas de forma incorreta. Todos são casos de jurisprudência. Agir pela liberdade e tornar-se revolucionário é operar na área da jurisprudência! A justiça não existe! Direitos Humanos não existem! O que importa é a jurisprudência. Esta é a invenção do Direito. Aqueles que se contentam em lembrar e recitar os Direitos Humanos são uns débeis mentais! Trata-se de criar, não de se fazer aplicar os Direitos Humanos. Trata-se de inventar as jurisprudências em que, para cada caso, tal coisa não será mais possível. É muito diferente. [...] E lutar pela liberdade é realmente fazer jurisprudência. O exemplo da Armênia me parece típico. Os Direitos Humanos... Ao invocá-los, quer dizer que os turcos não têm o direito de massacrar os armênios. Sim, não podem. E aí? O que se faz com esta constatação? São um bando de retardados. Ou devem ser um bando de hipócritas. Este pensamento dos Direitos Humanos é filosoficamente nulo. A criação do Direito não são os Direitos Humanos. A única coisa que existe é a jurisprudência. Portanto, é lutar pela jurisprudência (DELEUZE; PARNET, [1996] 2001b, G de *Gauche* [Esquerda]).

Resta evidente que Deleuze não se opôs aos direitos, nem mesmo que ele era contrário a existência de direitos que valham para todas as pessoas, portanto, que sejam universais, mas que ele só acreditava em direitos construídos com a participação dos seus usuários reais, os verdadeiros especialistas que devem e merecem ser consultados e participar de todo o processo.

4.2 Considerações intermediárias ou passagem ao(s) leitor(es)

Se, para Deleuze, a melhor ou a única maneira de se entender o que é a jurisprudência é por meio de exemplos de casos em que ela é operacionalizada, a preocupação com a aplicação da lei ou as decisões judiciais fica em segundo plano. A noção de lei pressupõe uma regulamentação geral para os casos a

serem julgados, são, necessariamente, representações do juízo, o que não interessa a Deleuze, senão do ponto de vista da crítica. Na exposição dos casos por ele referidos, na entrevista à Parnet, não são ignorados os resultados do ato criativo dos movimentos que se expressam molarmente, ao fim e ao cabo, por meio da lei e do ordenamento jurídico¹³⁰. No entanto, eles ficam em segundo plano, primeiro, porque o que sempre importou a Deleuze foram os atos de criação do pensamento enquanto eles acontecem; segundo, porque a lei, nos casos mencionados, é parte de um processo representativo do ato criativo dos usuários.

Com o exposto ao longo do desenvolvimento dos casos referidos por Deleuze, a figura do usuário merece a atenção. A jurisprudência expressiva de superfície só acontece se os usuários forem os autores, pois eles são portadores de singularidades. Essa é a maior diferença em relação a outras perspectivas de jurisprudência. O ato de legislar, concebido como a criação da lei, e o do juízo, pelos juízes, não corresponde a atos criativos singulares, antes, a representação de processos particulares que são generalizados. Linhas moleculares e de fuga pouco tem lugar nesse tipo de criação, ainda que, seguidamente, elas sejam respostas a elas.

A preocupação central da jurisprudência expressionista molecular, produzida nas superfícies, não está no julgado e normatizado como um padrão de juízo sentencial, a exemplo do que fazem as cortes e seus respectivos tribunais, mas na sua anterioridade, nas condições da experiência real, produzida por seus usuários¹³¹. A experiência real da lei, tanto em sua fabricação

¹³⁰ A “molarização” do movimento molecular é também importante para a afirmação da vida. E isso é dito por Deleuze e Guattari quando desenvolvem a noção de devir-mulher: “É certamente indispensável que as mulheres levem a cabo uma política molar, em função de uma conquista que elas operam de seu próprio organismo, de sua própria história, de sua própria subjetividade”, mas, é preciso, também “conceber uma política feminina molecular, que se insinua nos afrontamentos molares e passa por baixo ou através” ([1980] 1997, p. 68).

¹³¹ Há coerência de pensarmos que é disso que se trata, também na noção de jurisprudência deleuziana, uma vez que as bases do programa filosófico de Deleuze se desenvolvem por meio de um esforço de descrever como se dá a gênese do pensar. O que implica ocupar-se das condições de efetividade da experiência, destoando de uma teoria das faculdades kantiana, por exemplo. Deleuze construiu sua filosofia a partir de uma doutrina da desarmonia entre as faculdades, pois para ele o pensar acontece quando há uma violência externa que tira as faculdades do seu exercício harmonioso de reconhecimento. Para esse construcionismo, amparou-se em uma perspectiva empirista transcendental que, ao invés de interrogar pelas condições de possibilidade do pensamento, voltou-se para as condições de sua efetividade, para a experiência real, na qual o pensamento se engaja e é submetido às forças que vem de fora (cf. HEUSER, 2010).

quanto na aplicação, atinge o indivíduo em sua singularidade. Não há razão para tratá-la de forma abstrata e universal, pelo mesmo motivo que Deleuze e Guattari questionam o princípio universal em *Filosofia* ([1991] 1992). Os universais não explicam nada, são eles que precisam ser explicados, tanto em filosofia quanto no direito. Se trata de considerar, então, de um lado, como se deu o processo de criação do que culminou em uma lei, de outro, como a lei funciona considerando suas condições de efetividade, o que supomos ser parte da tarefa de uma dramatização do Direito, como parecem sugerir Kessel e Aguirre (2017). Como em filosofia as coisas mudam no pensamento quando deixamos de apenas perguntar “o que é?” para interrogar “como isso funciona?” (DELEUZE; GUATTARI, [1972] 2010) - em determinadas condições espaciais e temporais, em tal agenciamento. Porém também podem mudar do ponto de vista dos direitos: como eles funcionam para tais usuários e em tais condições específicas? O que só pode ser respondido pela experimentação e não pela fria interpretação de um sujeito qualquer. Relacionamos esse ponto de vista ao de uma criança, o que todos nós vivemos, seja na infância cronológica ou no devir-infantil que, às vezes, entramos (CORAZZA, 2005). Possivelmente para muitos de nós foram as experiências mais intensas que tivemos. Em honra a criança que cada um foi, por nós pensada como uma “usuária do mundo”, com mais fluxos de vida fluentes do que aprisionados, trazemos um bloco de infância de Antonin Artaud em que questões metafísicas aparecem, mas todas elas experimentadas¹³², convenientemente, na imanência:

Lembro-me de ter começado a perguntar a mim mesmo, desde os oito anos, ou talvez menos, quem era eu, o que era eu e por que viver; lembro-me de aos seis anos, numa casa [...] ter me perguntado, quando lanchava pão com chocolate que uma certa mulher chamada mãe me dava, o que era ser e viver, o que era ver-se respirar, e de ter querido me respirar para experimentar o fato de viver e ver se isso me convinha e para que é que me convinha (apud DELEUZE; GUATTARI, [1972] 2010, p. 69).

¹³² A aula de 17 de março de 1981, o último dia do Curso sobre Spinoza (2019, p. 247), é iniciada por Deleuze com o convite para os estudantes extraírem consequências da célebre fórmula spinoziana: “Nós experimentamos... Nós experimentamos. Nós sentimos e nós experimentamos”. Artaud, para Deleuze ([1993], 2011), foi herdeiro de Spinoza. A jurisprudência expressionista também é.

Se a uma criança convém experimentar o mundo, como uma legítima usuária dele, agenciando-se com afetos, humanos e não-humanos, capazes de criar condições para perseverar em seu ser, afirmando um querer-viver-intensamente. Fica a pergunta: Por que não convirá também aos usuários dos direitos, independentemente de suas idades, desde sua produção querer-viver-intensamente? Adultos tendem a ouvir seus bebês, mas, conforme eles vão crescendo, essa tendência diminui e, então, nos comportamos como se soubéssemos acerca de tudo o que é melhor para nossas crianças, mas também para as outras, quando somos educadores. Outros adultos ainda se comportam como se soubessem o que é melhor para os educadores... E a “indignidade de falar pelos outros” (DELEUZE, 2006, p. 268) só se reproduz, agindo em ondas proliferantes por todas as relações sociais, ao ponto de acharmos normal que sejam permitidas três saídas do trabalho para “fazer xixi”, como Deleuze fala do sistema disciplinar sobre os trabalhadores das fábricas de automóveis francesas, na conversa com Foucault, acerca d’“Os intelectuais e o poder”, em 1972 (2006). Ah, se os protestos e as questões das crianças fossem ouvidos no jardim de infância “isso bastaria para ocasionar uma explosão no conjunto do sistema de ensino”. Ah, se as pessoas a quem concernem os problemas e os direitos “falassem por elas próprias”... (DELEUZE, 2006, p. 267-268).

Nos ocorre agora, antes do apagar das luzes e do virar das últimas páginas do nosso estudo, que a noção de jurisprudência deleuziana, que foi ganhando contornos e componentes conceituais, de superfície, expressionista, molecular, micropolítico, pode ainda ganhar uma última característica. Pensamos, devido à experimentação artaudiana, que poderia ser a de um devir-infantil, mas considerando que já na infância das crianças alguém, sempre um “maior”, se comporta como se soubesse o que a elas é mais adequado, cabe melhor a noção de um devir-bebê¹³³ jurisprudencial. Um bebê precisa ser ouvido, sentido, por quem cuida dele, para que suas intensidades, singularidades e puras desterritorialidades sejam postas em um agenciamento. É preciso ter prudência com ele. Cada juízo que fazemos dele só importa se for em favor do seu viver, a expressão de um bem-viver como o pequeno e mais potente direito.

¹³³ Essa relação com o bebê também nos ocorre por meio do texto de Stéfán Leclercq (2002), “Deleuze e os bebês”, no qual mostra que o bebê é um personagem conceitual de Deleuze, exemplar para mostrar que pertencemos à vida e nunca o inverso.

A jurisprudência expressionista-de-superfície-molecular-micropolítica-de-direitos nasceu...; procura o direito onde concreta e efetivamente está, em meio à vida; é preciso experimentar, pôr a funcionar, agenciar sobre as superfícies.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da lei há um guarda. Um homem vem do interior, pedindo para entrar, mas o guarda não pode deixá-lo entrar. Ele pergunta se pode entrar mais tarde. 'É possível', diz o guarda. O homem tenta olhar. Aprendeu que a lei foi feita para todos. 'Não tente entrar sem minha permissão', diz o guarda. 'Eu sou muito poderoso, apesar de ser o menor dos guardas. A cada sala e porta, cada guarda é mais poderoso que o anterior'. Com a permissão dada, o homem se senta ao lado da porta, e espera. Espera durante anos. Ele vende tudo o que tem, na esperança de subornar o guarda. Este sempre aceita o que o homem lhe dá...apenas para que o homem não sinta que não tentou. Fazendo vigília ao longo dos anos... o homem conhece até as pulgas no colarinho do guarda. Ficando senil com a idade... pede às pulgas que convençam o guarda a deixá-lo entrar. Sua visão é curta, mas na escuridão... ele percebe o brilho imortal na porta da lei. E agora, antes de morrer... toda sua experiência se concentra em uma pergunta que nunca fez. Ele chama o guarda, que pergunta: 'você é insaciável, o que quer agora?'. O homem diz que todos lutam para ter a lei. Então, por que em todos aqueles anos ... ninguém mais pediu para entrar? Sua audição não é boa, e o guarda grita em seu ouvido: 'Apenas você poderia entrar. Ninguém mais passaria por esta porta. Esta porta foi feita somente para você! Agora eu a fecharei. (KAFKA, Franz. *O Processo*. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 246-247 [Adaptação]).

As ferramentas conceituais com as quais nos ocupamos para constituir um sentido para o elogio deleuziano à jurisprudência, assim como para a crítica às concepções transcendentais com as quais comumente o direito é pensado, representado e aplicado, nos permitiram determinar contornos mais precisos às afirmações vagas de Deleuze sobre esses temas.

Avaliamos que esse estudo contribui para ampliar as possibilidades criativas no campo da Filosofia do Direito orientada por uma imagem não dogmática de pensamento. Contudo, sabemos que o desenvolvimento de uma perspectiva jurisprudencial expressionista de superfície não abalará o pensamento jurisprudencial construído sobre estruturas jurídicas molares, nem mesmo sua prática. Continuaremos enredados em suas linhas, quase todas molares. Mas, a sua "porta" não nos comportaremos como visitantes distraídos a esperar; não ficaremos aguardando a justiça, sem a conhecermos e a esperarmos sua efetividade, de modo silencioso e paciente. Embora pareçamos com o homem do campo que espera, até a morte, o acesso à Justiça, diferente dele não temos a ilusão de que sua estrutura é o que garante um direito.

O paradoxo é o elemento que define essa condição kafkiana. O paradoxo jurídico que torna impossível o acesso pelas portas da Justiça exige a exposição de sua estrutura, não o seu reconhecimento; a denúncia de suas ilusões de poder instituídas, que impedem o “visitante” de entrar e ser considerado seu usuário, foi um dos elementos de nossa investigação, especialmente quando nos demoramos em torno do que acontece quando o conhecimento é produzido pelo primeiro gênero. Reconhecer as ilusões que ele produz, derrubar suas mistificações é o primeiro passo para alcançar o segundo gênero do conhecimento. Por meio do conhecimento orientado pelas noções comuns, cujo conhecimento se processa a partir das causas, um usuário pode conhecer de que e como é produzido o poder que mantém as portas da Justiça fechadas, e abri-las, mesmo que não seja de todo.

Sabemos que uma macropolítica precisa da micro e vice-versa. Deleuze e Guattari, com sua teoria das linhas mostraram que não há segmentaridade dura que não seja fissurada por microlinhas. Por meio de casos de singularidades de usuários do direito e da justiça, que romperam com costumes, políticas e leis molares, encontramos a pista para a exposição do que chamamos de uma forma expressionista de direitos. Encontramos na expressão, em sentido conceitual filosófico, a chave para abriremos a “porta”; com ela experimentamos ao longo de nossa pesquisa, explicitando e envolvendo a jurisprudência em uma experiência. Afastamos as abstrações e os elementos transcendentais do poder para afirmarmos a possibilidade de conceber a produção dos direitos por meio de uma condição singular, efeito de superfície que se realiza somente mediante a ação de usuários; pensando-a como uma linha de micro-segmentaridade molecular capaz de pôr os direitos em devir. Essa experiência nos permite, agora, tomar o conto de Kafka por essa perspectiva.

O que se passou com o “visitante” para que não desistisse de adentrar pela porta? Por que ele não desistiu diante do poder do guarda, mesmo sabendo que depois dele outros mais poderosos o impediriam? O desejo de ser ouvido foi maior do que todos os interditos. A espera o tornou conhecedor de detalhes do poder que o impedia de entrar – conheceu o guarda intimamente, permaneceu à espreita e desejoso de ser ouvido. Mas os conhecimentos eram parciais. Anos de espera e a condição de senescência não reduziram seu desejo.

Ocorre, no entanto, que a vontade não é suficiente. Antes, é a má vontade que pode mobilizar o pensar no pensamento. Às vésperas da morte, ainda desejoso de alcançar a justiça, experimentou algo inusitado até então: questionar. Enquanto esperava paciente, apenas reconhecia os poderes e se mantinha silente. Foi preciso encontrar-se com a sombra da morte para que a má vontade com os poderes ganhasse força. Uma inevitável força do fora o impulsionou a interrogar: *“O homem diz que todos lutam para ter a lei. Então, por que em todos aqueles anos ... ninguém mais pediu para entrar?”* Ao que o guarda responde: *‘Apenas você poderia entrar. Ninguém mais passaria por esta porta. Esta porta foi feita somente para você! Agora eu a fecharei’* (KAFKA, 2013, p. 246-247).

Finalmente, embora tarde, o “visitante” entendeu que sua passividade, a condição de alguém que espera por um direito o torna incapaz de perceber que tanto a porta quanto o “brilho imortal” da lei são criações humanas, todas feitas aqui, na imanência da vida. Sua condição abstrata de “sujeito de direitos”, visitante de uma estrutura que parece emanar do alto, finalmente o faz ver o paradoxo que estava diante de seus olhos o tempo todo: o sujeito de direitos, especialmente livre, não é livre senão pela lei. O encontro entre sujeito e lei condiciona um procedimento jurídico, o do juízo, apresentado no enunciado da pergunta dirigida ao guarda. Esse juízo é a afirmação do sujeito assujeitado, e não do “usuário” de direitos.

Somente o usuário é capaz de perceber o direito como expressão de uma potência singular que, articulada com outras potências singulares, pode cruzar as portas, mesmo que por uma fresta do aparato jurídico. Todo corpo duro tem fissuras, ou é suscetível a sofrê-las, por meio delas é que fluxos podem atravessá-las. No conto de Kafka, o acesso à justiça não se dá através da porta, feita exclusivamente para aquele usuário. Se não a adentrou, é porque não efetivou sua potência concretamente. Esperou, mas não a encontrou porque a reconhecia onde ela não estava, ali apenas representada. O direito, visto como o acesso à justiça e ao seu aparato técnico foi negado “ao sujeito de direitos” pela estrutura molar, feita mais por linhas de segmentaridade dura do que por linhas fluídas, as quais, foram necessárias e intervieram quando da sua elaboração. É preciso rachar as coisas e as palavras.

Com Ewald, vimos que o Estado sofre rachaduras, que o “novo sempre vem” e que as relações institucionais devêm de outra coisa e forçam também o sistema jurídico a se transformar. Das engrenagens ou tecnologias modernas que o capital otimizou, a jurídica é uma das mais complexas, cujo discernimento não é possível nem mesmo a quem ela deveria servir. A acessibilidade ao direito, pelo Estado, tangência uma linha dura que o conto de Kafka dá a ver. Ainda mais. As negociações entre o guarda e o homem comum revelam, oficiosamente, um dos elementos característicos da crítica de Deleuze: às abstrações que pairam sobre o discurso filosófico e político dos direitos universais. A tendência moderna de justificar a manutenção de direitos considerando uma concepção de dignidade inerente à condição humana, declarada, universalmente, pela ONU, e repetida em leis e constituições, não efetivam imediatamente a aplicabilidade de direitos. Pelo contrário, elas prorrogam, *ad infinitum* – foi apenas na velhice que o guarda informou ao homem comum sua sorte –, para o porvir o que, em verdade, exige uma experimentação urgente.

O paradoxo jurídico que Kafka enigmáticamente apresenta é um efeito de superfície, em termos estoicos, sendo o direito um incorporal. Trata-se, pois, de um campo problemático, feito por linhas de diferentes tipos que ajudam a compor as superfícies da tessitura social. A noção de jurisprudência expressionista contribui para que se percebam os movimentos de tecelagem. Na mediação com a macropolítica onde se produz uma jurisprudência molar, a jurisprudência expressionista se mostra como uma possibilidade de micro-jurisprudência, podendo intervir e fazer vazar fluxos onde aquela pretende estancar. O que escapa à jurisprudência macropolítica ou de linha molar jurisprudencial constitui os elementos de fissura que micropoliticamente são oportunos, seja da ordem do desejo, seja da ordem dos encontros entre usuários.

A prudência necessária para tratar de uma jurisprudência expressionista está em que não nos preocupamos em sustentar as linhas de uma macropolítica que visa estancar fluxos, nem nos fluxos anti-segmentação, mas no entre, no que os envolve, sem os compor ou constituir, porém os avizinhar e os envolver; enfim, em meio as linhas que envolvem a vida e pelas quais o direito é criado.

Se a jurisprudência é a Filosofia do direito, é porque, por meio dela, o pensamento sobre o direito se põe a pensar. Mas é uma concepção que escapa dos espaços pré-fabricados pelo Estado capitalista, universal e de direitos em

dimensões macropolíticas, assim como se distancia da jurisprudência aplicada pelos juízes. Mais ainda: ela não questiona o sistema de juízo da vida, que se manifesta pelo aparato jurídico, pela moral, por algumas filosofias e pela religião, com base em valores universais e abstratos, ilusões do pensamento, no sentido spinoziano do termo. A opção deleuziana pela jurisprudência associada a casos singulares em que grupos de usuários estão implicados, e não a uma normatividade geral e abstrata, expressa a rejeição de modalidades normativas transcendentais, e a escolha pela imanência, manifesta em situações reais.

A inventividade da jurisprudência estaria intimamente associada às intervenções específicas sobre problemas que, por sua vez, exigiriam a construção de novas categorias e/ou a mobilização de normas jurídicas em contextos distintos, necessitando também de alguma forma de criatividade no tocante na articulação entre o caráter geral das normas jurídicas positivas e a questão suscitada pelo caso. Ademais, o enquadramento do problema jurídico, quer dizer, a seleção dos elementos e detalhes de situações concretas, juridicamente pertinentes, é já também uma expressão da criatividade: esses problemas precisam ser continuamente construídos, eles não chegam acabados às cortes.

Temos em mente algumas situações que tocam diretamente o problema das minorias: o caso de refugiados que constitui grave problema social às portas da Justiça, em escala mundial atualmente; o episódio mundial de pandemia do Novo Coronavírus (Covid-19), agravado nos dias em que finalizamos a escrita de nossa pesquisa e que esse fenômeno abala as maneiras de viver e colocando em questão as bases jurídicas quanto à manutenção de direitos e deveres dos cidadãos. Assim, não será esse um caso singular que mexe com as estruturas das instituições, desde as mais básicas como a família e a escola? O que fazer com os problemas que se impõe? Urge que seus usuários sejam ouvidos a fim de que sejam criadas saídas coletivas que considerem os diferentes prolongamentos de singularidades?

Esses dois casos exigem a emergência de novas formas de vida social que só podem ser constituídas por seus “usuários”, viventes e autores de movimentos singulares que forcem as estruturas jurídicas, como vimos ser o caso do Estado providência, agora já em declínio. O devir e a multiplicidade de composições, entre as linhas que compõem tudo o que há, forcem o pensamento

e as práticas sedimentadas a abrirem-se para experiências inusitadas no campo do vivido, explorando e reavivando as potencialidades a partir de casos novos que também constituem o social. Novas situações exigem a criação de novos direitos, o que desafia a criatividade, o poder fabulatório dos envolvidos, dentre eles os legisladores e juristas, mas antes deles os usuários organizados que não toleram para sempre a indignidade de não terem ouvido os seus protestos. No caso do homem comum, apenas à beira da morte a Loucura o encorajou a interrogar o guardião da lei. Mas, como disse um certo Erasmo, a Loucura é também amiga das crianças, e se manifesta nelas de outros modos... Para terminarmos como começamos: ah, “se as crianças conseguissem que fossem ouvidos seus protestos em uma Escola Maternal, ou simplesmente suas questões, isso bastaria para ocasionar uma explosão no conjunto do sistema de ensino” (DELEUZE, [2005] 2006, p. 267).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Leonardo Monteiro Crespo de. Política Conceitual e Teoria do Direito: Quando Gilles Deleuze e Félix Guattari encontram Carl Schmidt. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, p. 2540-2566, Dec. 2019.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARMENIAN NATIONAL INSTITUTE. *Frequently Asked Questions about the Armenian Genocide*. Disponível em: <http://www.armenian-genocide.org/genocidfaq.html>. Acesso em 07 nov. 2018.
- BADIOU, Alain. *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil, with a Preface to the English Edition*. Translated and introduced by Peter Hallward. New York: Verso, 2001.
- BADR, Eid. O método foucaultiano aplicado ao estudo do Direito, segundo François Ewald. *Revista Jus Navigandi*, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 15, n. 2412, 7 fev. 2010.
- BAMPI, Lisete. Governo, Subjetivação e Resistência em Foucault. *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, ano 27, n.1, jan./jun. 2002, pp. 127-150.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico – Lições de Filosofia do Direito*. Compilação de Nello Morra e tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.
- BRITO ALVES, Fernando de. *Filosofia pós-moderna e Ciência Jurídica. 2004*. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/4750/filosofia-pos-moderna-e-ciencia-juridica#ixzz37E12jt1C>. Acesso em 11 jul. 2020.
- CALAMANDREI, Piero. *Eles, os Juízes, vistos por um advogado*. Editora Martins Fontes. São Paulo. 2000.
- CALSAMIGLIA, Albert. Postpositivismo. *In: Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Espanha: Doxa, 21-I, 1998.
- CAPPELLETTI, Mauro. *Juízes Legisladores?* Tradução de Carlos Alberto Álvaro de Oliveira. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1999.
- CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. *Acesso à justiça*. Tradução de Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1988.

CARVALHO, Felipe Quintella Machado de. Os precedentes judiciais como fonte do Direito: a lição do direito anglo-saxão. *Revista Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XII, n. 63, abr. 2009.

CASTRO, Guilherme Fortes Monteiro de; GONÇALVES, Eduardo da Silva. A aplicação da *common law* no Brasil: diferenças e afinidades. *Revista Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XV, n. 100, maio 2012.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHIOVENDA, Giuseppe. *Instituições de Direito Processual Civil*. Vol. II. Tradução de J. Guimarães Menegale. São Paulo: Saraiva & Cia. Editores, 1943.

CINTRA, Antônio Carlos de Araújo; GRINOVER, Ada Pellegrini; DINAMARCO, Cândido Rangel. *Teoria Geral do Processo*. 14ª edição. São Paulo: Malheiros Editores, 1998.

CORAZZA, Sandra Mara. *Uma vida de professora*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

CORRÊA, Murilo Costa. Deleuze, a lei e a literatura. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 471-487, jul./dez. 2011.

CSISZER, Juliana Vieira. Direitos sociais na constituição brasileira de 1988. *Revista Diritto civile e commerciale*, 1996. Disponível em: <https://www.diritto.it/direitos-sociais-na-constituicao-brasileira-de-1988/>. Acesso em 21 fev.2021.

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago, Francisca Eviline Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 3ª. ed. Fortaleza: EdUECE, 2019.

DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Hume (1957-1958)*. In: *Cartas e outros textos*. Tradução: Luiz Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o problema da expressão [1968]*. Tradução de GT Deleuze – 12. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica [1993]*. 2ª ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. Um manifesto de menos. Tradução de Fátima Saadi. In: DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Trad. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel [1967]*. Tradução de Jorge Matos. São Paulo: Ed. Zahar, 2009.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos [2005]*; edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos [1964]*. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume [1953]*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001a.

DELEUZE, Gilles. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Vídeo. Editado no Brasil pelo Ministério de Educação, “TV Escola”, 2001b. Entrevista feita por Claire Claire Parnet, filmada e dirigida por Pierre-André Boutang. Paris: Vidéo Éditions Montparnasse, 1996. (Transcrição sintetizada, em inglês, por Charles J. Stivale, http://www.langlab.wayne.edu/CStivale/D-G/ABC_1.html, e traduzida para o português por Tomaz Tadeu). Disponível em: <https://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-o-abecedario.pdf>. Acesso em 10 fev. 2021.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo* [1966]. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

DELEUZE, Gilles. “Desejo e prazer”. Tradução de Luiz B. Orlandi. In: PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (orgs.). *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo: PUC-SP, v.1, n.1, 1993.

DELEUZE, Gilles. “Sobre a Filosofia”. Tradução de Peter Pál Pelbart. In: DELEUZE, G. *Conversações (1972 – 1990)* [1990]. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a, pp. 173-198.

DELEUZE, Gilles. “Controle e devir”. Tradução de Peter Pál Pelbart. In: DELEUZE, G. *Conversações (1972 – 1990)* [1990]. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992b, pp. 213-222.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição* [1968]. Tradução de Luiz B. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia* [1962]. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido* [1969]. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Kafka*. Por uma literatura menor [1975]. Tradução de Julio Castanon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia [1972]. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* [1980]. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* [1980]. Vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto *et alii*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* [1980] Vol. 01. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* [1980]. Vol. 02. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?* [1991]. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos* [1977]. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

EWALD, François. *Foucault: a norma e o direito*. Tradução de António Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1993.

EWALD, François. *Historie de l'État Providence: les origines de la solidarité*. Paris: Grasset, 1996.

FERREIRA Filho, Manoel G. *et. alli. Liberdades Públicas*. São Paulo, Ed. Saraiva, 1978.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o Direito*. 2ª ed. São Paulo: 2012.

FOUCAULT, Michel. Deux essais sur le sujet et le pouvoir. In: DREYFUS, L. H.; RABINOW, P. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. Vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa. 8ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GONÇALVES, Huener da Silva. *Antitabagismo no Brasil: da mobilização da comunidade médica à política de saúde pública (1950-1986)*. 2009. 226 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Resende, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/VCSA-8HCKHZ>. Acesso em 19 fev. 2021.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht. Introdução. In: *Os cínicos: O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 15.

GUERREZI, Evânio Márlon. *Estado e resistência: Deleuze, Guattari e a distopia do real*. 2015. 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015. Disponível em <http://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2080/1/Evanio%20Marlon%20Guerrezi.pdf> f. Acesso em 20 fev. 2021.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: UNIJUÍ, 2010.

HEUSER, Ester Maria Dreher (Org.). *Contra o juízo: Deleuze e os herdeiros de Spinoza*. Curitiba: Appris, 2019.

HEUSER, Ester; KESSEL, Christian. Hume, Deleuze e uma interpretação do Direito. *Revista Jurídica Santo Agostinho*. Volume 7 – jan./abr. 2021.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

JARDIM, A. F. C. *Impessoalidade e modos de vida em Gilles Deleuze: breves considerações*. UNIMONTES CIENTÍFICA. Montes Claros, v.6, n.1, jan./jun. 2004.

KAFKA, Franz. *O Processo*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos costumes. Tradução de Paulo Quintela. In: *Textos Seleccionados*. Volume II (Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

KELSEN, Hans. *Religión secular: Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como "nuevas religiones"*. Tradução de Manuel Abella. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2015.

KELSEN, Hans. *O que é justiça? A Justiça, o Direito e a política no espelho da ciência*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. *La Idea del Derecho Natural y otros Ensayos*. Buenos Aires: Losada, 1946, pp. 215-220. Disponível em: Tradução de https://books.google.com.br/books?redir_esc=y&hl=pt-BR&id=XXs_AAAIAAJ&focus=searchwithinvolume&q=jurisprudencia+normativa. Acesso em 27 out. 2020.

KESSEL, Christian; AGUIRRE, Gonzalo (Org.). *Juicio, Proceso y Drama: ensayos sobre estética y filosofía del derecho*. Buenos Aires: Aldina editorial digital, 2017.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008.

LECLERCQ, Stéfan. "Deleuze e os bebês". *Educação e realidade*, Porto Alegre, n. 27 (2) 19-29, jul.-dez. 2002.

LEFEBVRE, A.. *The image of law Deleuze, Bergson, Spinoza*. Continental Filosofia Review, Stanford University Press, May/2009, vol. 42 Issue 2, pp. 105-278. Disponível em: <http://people.mcgill.ca/files/alexandre.lefebvre2/ProteviReview.pdf>. Acesso em 31 maio 2019.

LOUREIRO, H. 95 anos do Genocídio Armênio: o protótipo dos genocídios dos tempos modernos. *Revista Ética e Filosofia Política*, n. 12, v., jul. 2010.

LÖWY, M. *Redenção e Utopia*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

LYOTARD, J-F. *A condição pós-moderna*. Tradução de Adail Sobral e Maria Gonçalves. 6ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

MACEDO Jr., Ronaldo Porto. Foucault: o poder e o direito. *Tempo Social*, São Paulo, 2(1): 151-176, 1.sem. 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84795/87505>. Acesso em 12 fev. 2021.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MACIEL, Richard Crisóstomo Borges. *Influência do positivismo no ensino jurídico do Brasil e a proposta pedagógica de Luis Alberto Warat*. Dissertação de Mestrado em Educação. Uberaba: UNIUBE, 2010. Disponível em: <http://dspace.uniube.br:8080/jspui/handle/123456789/766>. Acesso em 08 fev. 2021.

MĂRGĂRIT, E. Deleuze and the Expression of Jurisprudence. Romanian Academy, Iasi Branch, 2012. (Resenha do livro de Edward Mussawir, *Jurisprudence*

in Deleuze. *The expression and representation of law*. New York: Routledge, 2011). *Revista META: Research in Hermenêutica, Fenomenologia e Filosofia Prática*, vol. IV, nº. 1 / junho, 2012: 227-230, ISSN 2067-3655. Disponível em: www.metajournal.org. Acesso em 22 jun. 2014.

MUSSAWIR, Edward. *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law*. New York: Routledge, 2011.

NAVIA, Luis E. *Diógenes, o cínico*. Tradução de João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odysseus, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. Schopenhauer como educador. In: *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Prelúdio de uma Filosofia do Futuro. Tradução de Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Escala, 2007.

OLIVEIRA, Cêurio de. *Dicionário cartográfico*. 4ª. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1993.

OLIVEIRA, Robson; SAMPAIO, Simone Sobral. Estado-providência: chega de odes e críticas neoliberais. *Revista Serv. Soc.*, São Paulo, n. 126, p. 302-317, maio/ago. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.070>. Acesso em 11 fev. 2021.

PAMBOUKDJAN, Armen Kevork. 30 anos após o terremoto de Spitak. *Estação Armênia*, 2018. Disponível em: <http://estacaoarmenia.com.br/50370/30-anos-apos-o-terremoto-de-spitak-tragedia-ainda-esta-viva-na-memoria-armenia/>. Acesso em 17 fev. 2021.

PINTO, Roberto Bueno. Carl Schmidt X Hans Kelsen: defensor ou senho da Constituição?. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*. Curitiba, v. 60, n. 3, p. 103-136, oct. 2015. ISSN 2236-7284.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC - Rio, 2003.

PLATÃO. *Diálogos: Parmênides. Teeteto. Sofista. Político*. Tradução de Maria Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campo e Nestor Luís Cordeiro. Madrid: Gráfica Córdur S.A., 1988.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1999.

RAE, H. Pathological homogenisation and Turkish state-building: the Armenian genocide of 1915-1916. In: RAE, H. *State identities and the homogenisation of peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*, v. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. 27ª edição. São Paulo: Saraiva, 2002.

ROBINSON, Keith. Thought of the outside: the Foucault/Deleuze conjunction. In: Philosophy today, v. 43, n. 1, 1999. In: BAMPI, Lisete. *Governo, Subjetivação e Resistência em Foucault*. Revista Educação e Realidade, ano 27, n.1, jan./jun. 2002, pp. 127-150.

SCHMIDT, Carl. *Political Theology: Four Chapters on The Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

SCHNEIDER, Paulo Roberto. *Resistindo à lei*. Literatura e jurisprudência na filosofia deleuze-guattariana. 2015. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

SCLIAR, Moacyr. *Se eu fosse Rothschild*: citações que marcaram a trajetória do povo judeu. Porto Alegre: L&PM, 1993.

SEXTUS EMPIRICUS. *Adversus Mathematicos*. In: *Les Stoiciens*, Paris, PUF, 1973.

SHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença*: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Guia de Leitura "Introdução" a Diferença e Repetição*. Para Uso Exclusivo no Seminário Avançado Pensamento da Diferença e Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação Faculdade de Educação Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001-2002. Disponível em: http://www.casadosino.com.br/divulgacao/biblioteca_maio2009/diferenca_repeticao_guia_leitura.pdf. Acesso em 09 nov. 2018.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 222.

SOARES, M. *A ontologia de Platão: um estudo das formas no Parmênides*. Passo Fundo: UPF Editora, 2001.

SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. *Curso de direito do trabalho: teoria geral do direito do trabalho, volume I, Parte I*. São Paulo: LTR, 2011.

SPINOZA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. [1670]. 3ª ed. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

SPINOZA, Benedictus de. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. Seleção e tradução de textos Marilena de Souza Chauí. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

THOBURN, Nicholas. *Deleuze, Marx, and Politics*. London: Routledge, 2003.

ÜNGÖR, Ugur Ümit. *The Armenian Genocide, 1915*. Institute voor oorlogs-, holocaust- em genocides studies. p. 45-63. Disponível em: <https://www.niod.nl/sites/niod.nl/files/Armenian%20genocide.pdf>. Acesso em 09 nov. 2018.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 2004.

