

**O JOVEM DELEUZE E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA
ALÉM DOS DUALISMOS CARTESIANOS E DAS TRÍADES
HEGELIANAS: *DÉMARCHES* E SISTEMAS**

**[THE EARLY PHILOSOPHY OF DELEUZE
AND THE HISTORY OF PHILOSOPHY BEYOND
THE CARTESIAN DUALISMS AND HEGELIAN TRIADS]**

Guilherme Almeida Ribeiro

Professor de Filosofia no Instituto Superior de Educação
do Rio de Janeiro

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID8804>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 31-59

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este artigo tem por objetivo examinar as aproximações e os distanciamentos entre os primeiros desenvolvimentos da filosofia de Deleuze e as controvérsias acerca do método em história da filosofia na cena filosófica francesa do imediato pós-guerra, principalmente aquelas que envolveram os nomes de Jean Hyppolite, Ferdinand Alquié e Martial Guérout, ex-professores do jovem Deleuze.

Palavras-chave: Gilles Deleuze (1925-1995); História da Filosofia; Filosofia francesa contemporânea.

Abstract: This article aims to examine the approaches and the distances between the early developments of Deleuze's Philosophy and the controversies about the method in History of Philosophy around the French philosophical scene from immediate postwar period, especially those involving the names of Jean Hyppolite, Ferdinand Alquié and Martial Guérout, former teachers of young Deleuze.

Keywords: Gilles Deleuze (1925-1995); History of Philosophy; Contemporary French Philosophy.

1. Introdução

Escrevendo sobre a cena filosófica francesa do imediato pós-guerra, Jean Wahl – aquele que em determinada ocasião Deleuze irá considerar “junto com Sartre o filósofo mais importante na França¹ – foi um dos que colocou o devido acento em dois historiadores da filosofia, Ferdinand Alquié e Jean Hyppolite, no que diz respeito ao papel que ambos teriam exercido na recolocação do sentido da história da filosofia, em estreito diálogo com as exigências de renovação que se apresentavam naquele momento. Jean Wahl concluía que “dois grandes filósofos do passado dominam um certo número de discussões filosóficas do presente: Descartes e Hegel. Há na França o que se pode chamar de uma renascença do hegelianismo”, logo em seguida acrescentando que “a outra filosofia que domina o desenvolvimento do pensamento contemporâneo é Descartes” (Wahl, 1962, p.170-175).

De forma preliminar, podemos cotejar o diagnóstico de Wahl a uma passagem na qual Deleuze descreve este mesmo período, relacionando-o a sua formação: “comecei pela história da filosofia quando ela ainda se impunha. Não via maneira de me esquivar disso. Não suportava Descartes, os dualismos e o Cogito. Nem Hegel, as tríades e o trabalho do negativo” (Deleuze; Parnet, 2004, p. 22). As citações de Wahl e Deleuze se conjugam de maneira interessante, desde que ressaltemos também os diferentes ímpetus

¹ “Excetuando Sartre, que, contudo permaneceu prisioneiro das armadilhas do verbo ser, o filósofo mais importante na França era Jean Wahl” (Deleuze; Parnet, 2004, p. 76). Está longe de ser pontual ou casual o reconhecimento que Deleuze sempre dedicará a Jean Wahl, sobretudo por este introduzido na França os primeiros estudos sobre a filosofia empirista anglo-americana (principalmente William James e Whitehead), os quais prefiguram muitos temas do pluralismo que acompanharão o percurso próprio da filosofia deleuziana até seus últimos textos. Vale ainda chamar atenção para o que Ferdinand Alquié escreve em 1954, no artigo “Jean Wahl et la philosophie”, ao comentar sobre a ênfase dos estudos de Wahl no pluralismo e no empirismo: “Wahl se torna então, ao mesmo tempo, o anti-Hegel e o anti-Descartes” (Alquié, 1966, p. 191).

que as distanciam. Enquanto a conclusão de Jean Wahl configura um recorte parcial do vasto e multifacetado caleidoscópio filosófico das décadas de 40 e 50, feito sob o olhar de um autor que se identificava com a geração imediatamente anterior, dos anos 20 e 30, a citação de Deleuze, com alguma ironia estilística, pode soar mais próxima ao “parricídio” de dois inegáveis passadores e intercessores de sua maturação filosófica.

2. Hyppolite e o jovem Deleuze

Jean Hyppolite desempenhou um papel relevante em influentes instituições acadêmicas: foi professor de história da filosofia na Universidade de Strasbourg, na Sorbonne, no Collège de France e, como diretor da École Normale Supérieure, orientou os estudos iniciais de uma geração de estudantes que contava com Derrida, Foucault e Alain Badiou em suas fileiras. Tendo sido professor de Deleuze na *khâgne*² em 1944, logo em seguida dirigirá (com George Canguilhem) sua dissertação de mestrado sobre Hume (publicada em 1953 com o título *Empirismo e Subjetividade*, e a ele dedicada). Se por um lado, o nome de Hyppolite é devidamente associado ao de Hegel, principalmente em virtude de sua célebre tradução para o francês da *Fenomenologia do Espírito*, acrescida de originais e instigantes comentários, é digno de nota que Hyppolite abordava incessantemente em seus cursos, a fim de confrontá-los com a dialética hegeliana, a sistematicidade própria dos mesmos filósofos aos quais Deleuze consagrará monografias na década seguinte: entre 1946 e 1947, Hyppolite dá cursos sobre Hume; entre 1947 e 1948, sobre Kant, e nos dois anos seguintes se dedica ao pensamento de Bergson, não somente nos cursos, mas também em inúmeras publicações³. A considerar o ponto de vista expresso por Michel Foucault, Hyppolite teria sido um dos principais histo-

² Classe preparatória dos liceus franceses que dá acesso ao ingresso na École Normale Supérieure (E.N.S.).

³ Algumas delas citadas no corpo do texto e na bibliografia de *Bergsonismo*, que Deleuze publicará em 1966.

riadores da filosofia franceses a pensar mais insistentemente acerca da possibilidade genuína de uma posição filosófica afastada de Hegel, ao mesmo tempo em que “em sua responsabilidade aparentemente administrativa e pedagógica (quer dizer, na realidade, duplamente política) cruzou, formulou os problemas os mais fundamentais de nossa época” (Foucault, 1996, p. 78). Ainda para Foucault, “o fundo de um horizonte infinito” no qual se desdobrava os interesses de Hyppolite não implicava uma integração forçada e necessária dos “problemas fundamentais de nossa época” em uma engrenagem dialética, ainda que ele fizesse “da nossa modernidade o teste do hegelianismo e, assim, da filosofia” (Foucault, 1996, p. 74-75). De certa maneira, talvez dando exemplo do que Foucault realçara – em que pese as circunstâncias forçosamente apologéticas de suas considerações –, é a sensibilidade quanto ao problema da diferença (principalmente no que toca a ênfase em se distinguir a diferença empírica da diferença especulativa) que encontramos mais amplamente desenvolvida em *Logique et existence* (publicação de Jean Hyppolite editada em 1952 pela P.U.F e sobre a qual Deleuze dedica uma resenha, publicada no ano seguinte⁴), aquela que melhor pode mensurar o mapa de distâncias e proximidades entre o professor e o ex-aluno. Por sinal, sobre este ponto, também por ocasião das homenagens ulteriores à morte de Hyppolite, George Canguilhem fará uma breve e interessante alusão a Deleuze e a Derrida:

Não é adequado que seja eu a dizer que a obra de Jean Hyppolite introduziu a novidade na filosofia francesa. Dois jovens filósofos, cujas carreiras e trabalhos eu sei que ele não deixou de dar atenção e aprovação, podem dizer melhor do que eu, porque eles sabem melhor do que eu *produzir a diferença* (Canguilhem, 1971, p.131; itálicos no original).

⁴ Deleuze, 2008a, p. 23-28 (Tradução de “Jean Hyppolite, logique et existence”, originalmente publicado na *Revue philosophique de La France et de l'étranger*, Vol. CXLIV, n. 7-9, julho-setembro de 1954, p. 457-460).

Como sabemos, o percurso mais evidente das obras de Hyppolite circunda a obra de Hegel. Após um portentoso e influente comentário sobre a gênese e estrutura da *Fenomenologia do Espírito*⁵ – a qual, ainda que fincasse sua disposição mais geral no humanismo, apresentava nuances e contrapontos à interpretação antropologizante dos cursos dados por Kojève na década de 30 – Hyppolite publicará o já citado *Logique et existence*, em 1952: um profundo estudo sobre as relações entre a lógica e a fenomenologia hegelianas. O problema geral residia aí na interpretação da ideia de uma correspondência e pressuposição recíproca entre a fenomenologia e a lógica de Hegel, o que, para Hyppolite, somente seria possível de se compreender envolvendo e afirmando uma diferença dialética entre ambas. Importa-nos destacar que a solução de Hyppolite para este problema terá repercussões anti-humanistas do ponto de vista teórico, na medida em que concluirá que “não é o homem que interpreta o Ser, mas é o Ser que se diz no homem, isto é, este desenvolvimento do Ser, esta lógica absoluta passa através do homem” (Hyppolite, 1962, p. 177). Desdobrando a distinção entre essência e aparência, mas tal distinção, ela mesma, tida como somente aparente, a ontologia do sentido (e não mais da essência) na lógica de Hegel, segundo Hyppolite, deixaria entrever aquele que seria o mote nietzschiano por excelência, pois para Nietzsche, tanto como para Hegel, dizer que “Deus está morto” significa afirmar que não há um segundo mundo (inteligível) por detrás do mundo dos fenômenos e que – segundo palavras de Hyppolite que serão futuramente uma espécie de refrão para Deleuze – “a imanência está completa” (Hyppolite, 1962, p. 197)⁶.

⁵ Hyppolite, 1999 (a publicação original é de 1946).

⁶ Não é necessário insistir que, evidentemente, as exigências de um pensamento da imanência em Deleuze serão colocadas e desenvolvidas de forma menos “apressada” do que em Hyppolite e sem qualquer indício de como uma dialética da contradição (portanto, da diferença exterior), tal qual estabelecida por Hegel, poderia respondê-las sem convocar de volta a transcendência. Não obstante, vale ainda ter em conta que a expressão “campo transcendental

Em sua resenha do livro de Hyppolite, Deleuze deixa transparecer sua concordância com a ruptura de Hyppolite com as interpretações humanistas de Hegel e, indo mais além, com a renovação da concepção de fundo de toda atividade filosófica, a filosofia como ontologia do sentido: “A filosofia deve ser ontologia, não pode ser outra coisa; mas não há ontologia da essência, só há ontologia do sentido” (Deleuze, 2008a, p. 23). A diferença entre o ser e a reflexão permanece exterior e contingente até que a compreendamos como diferença interna ao Ser mesmo, isto é, que o Ser se identifique à diferença imanente que faz com que ele *seja*, ao mesmo tempo em que *devém*. Segundo Deleuze,

Se a filosofia tem uma significação, ela o tem somente por ser uma ontologia, e uma ontologia do sentido, o que se pode reconhecer justamente a partir de Hyppolite. O que se tem no empírico e no absoluto é o mesmo ser e é o mesmo pensamento; mas a diferença entre o pensamento e o ser é ultrapassada no absoluto pela posição do Ser idêntico à diferença, ser que, como tal, se pensa e se reflete no homem. Esta identidade absoluta do ser e da diferença chama-se sentido (Deleuze, 2008a, p. 26).

No mesmo artigo, Deleuze questiona, entretanto, se a inclinação hegeliana de Hyppolite em seu estudo não coloca em risco suas próprias conclusões, na medida em que ela deixaria uma brecha inelidível à possibilidade de um retorno ao humanismo, isto é, a uma conciliação dialética entre a diferença empírica e a diferença absoluta que passaria, de modo privilegiado, pela essência do homem. A dificuldade proviria exatamente da concepção dialética da diferença endossada por Hyppolite. Com efeito, se a filosofia deve ser ontologia do sentido e o ser é sentido conquanto seja devir, como pensar precisamente a relação entre o devir absoluto e o devir histórico marcado pelas contingências empíricas, sem fazer deste o mero resultado da determinação e da negação daquele

sem sujeito”, bastante cara ao percurso deleuziano, foi utilizada por Hyppolite com alguma regularidade, principalmente para se referir à fenomenologia de Husserl (cf. Hyppolite, 1959, p. 323).

através das figuras da consciência da Fenomenologia? Deleuze pressente a necessidade de uma concepção alternativa da diferença, como deixam entrever as linhas finais de sua resenha de *Logique et Existence*:

De acordo com este tão rico livro de Hyppolite, poder-se-ia perguntar o seguinte: não se poderia fazer uma ontologia da diferença que não tivesse de ir até a contradição, justamente porque a contradição seria menos e não mais que a diferença? A contradição não é somente o aspecto fenomênico e antropológico da diferença? [...] Se é verdade que a segunda e a terceira parte do livro de Hyppolite fundam uma teoria da contradição no Ser, na qual a própria contradição é o absoluto da diferença, em troca disso, na primeira parte (teoria da linguagem) e em todo o livro (alusões ao esquecimento, à reminiscência, ao sentido perdido), não estaria fundando uma teoria da expressão, na qual a diferença é a própria expressão e, a contradição, seu aspecto mais fenomênico? (Deleuze, 2008a, p. 27)

Tendo em vista estas linhas conclusivas da resenha de *Logique et Existence*, podemos supor ou ainda imaginar como “a coisa funcionou mal” (Deleuze; Parnet, 2008, p. 22) quando Deleuze enviou a Jean Hyppolite, em fevereiro de 1962, anexado a um trabalho encomendado pelo CNRS (Centre National De La Recherche Scientifique), seu livro incisivamente anti-hegeliano sobre Nietzsche. Do ponto de vista da cronologia, pode-se ainda precisar uma virada que ganha consistência no mesmo ano em que Deleuze resenha a obra de Hyppolite; é também em 1954 que Deleuze faz uma conferência na “Association des amis de Bergson” – da qual Hyppolite também era membro ativo – intitulada *L'idée de différence dans la philosophie de Bergson*⁷. De certo modo, trata-se também, nesta conferência, de uma intervenção contundente que responde ao capítulo IV de *Logique et existence*, onde Hyppolite

⁷ O conteúdo desta conferência será reelaborado dois anos depois e publicado em uma edição do periódico *Les études bergsoniennes* (vol. IV, Paris: Albin Michel; PUF, 1956, p.77-112) com o título de *La conception de la différence chez Bergson* (em português: Deleuze, 2008b).

reprova Bergson por entender que sua concepção de diferença é tão-somente empírica, ao mesmo tempo que Deleuze retoma de onde parou na resenha supracitada:

É aí que o método e a teoria bergsoniana da diferença se opõem a esse outro método, a essa outra teoria da diferença que se chama dialética, tanto dialética da alteridade, de Platão, tanto a dialética da contradição, de Hegel, ambas implicando a presença e o poder do negativo. A originalidade da concepção bergsoniana está em mostrar que a diferença interna não vai e não deve ir até a contradição, até a alteridade, até o negativo, porque essas três noções são de fato menos profundas que ela ou são visões que incidem sobre ela apenas de fora. Pensar a diferença interna como tal, como pura diferença interna, chegar até o puro conceito de diferença, elevar a diferença ao absoluto, tal é o sentido do esforço em Bergson (Deleuze, 2008b, p. 55).

Jean Hyppolite não prosseguirá como diretor da tese de doutorado do jovem Deleuze: será sob a orientação inicial de Ferdinand Alquié que ele seguirá a sua rota nos “sobrevos do conceito”, cujos traçados se darão também em paralelo a importantes considerações sobre a questão do método e do sentido da história da filosofia para a filosofia, como veremos a seguir.

3. Alquié e o jovem Deleuze

Poucos discordariam que a mescla entre a figura de filósofo e de historiador da filosofia seria o tom mais adequado a um retrato conceitual de Ferdinand Alquié. Além disso, tal como Jean Hyppolite, sua atividade nas instituições universitárias foi das mais intensas no período que sucedeu a *Libération*, tendo sido por décadas membro do júri de admissão à École Normale. Alquié foi diretor da tese secundária de Deleuze, *Espinosa e o problema da expressão*, a qual, segundo avaliação do próprio Deleuze, teria sido o trabalho onde ele seguiu mais estritamente as normas e os critérios da história da filosofia (Deleuze; Parnet, 2004, p. 22). Deleuze frequentou os cursos de Alquié na Sorbonne acerca dos filósofos que constituíam a constelação através da qual o pensamento de seu

professor gravitava: Descartes, Malebranche e Kant. Mas, além destes, também Espinosa, cuja filosofia é tema de dois cursos ministrados por Alquié entre 1958 e 1959, período onde, por sinal, Deleuze inicia a redação de sua tese secundária sobre o problema da expressão no espinosismo (cf. Leclercq, 2005, p. 94). É a essa época que François Châtelet, colega de Deleuze na Sorbonne, fará referência em sua autobiografia, no que diz respeito a registrar o quão impactante fora para ele testemunhar as relações que se instauraram entre o rigor de Alquié e o ímpeto original do jovem Deleuze:

Guardo na memória uma aula de Gilles Deleuze, que iria tratar de algum tema clássico, que não me lembro mais qual era, na doutrina de Nicolas Malebranche, diante de um dos mais profundos e não menos meticulosos historiadores da filosofia – e que tinha construído sua demonstração, sólida e sustentada em referências peremptórias, em torno somente do princípio da irreducibilidade da costela (ou parte) de Adão. Ao anúncio do princípio adotado, o mestre empalideceu e, claramente, teve que se segurar para não intervir; à medida que a exposição foi se desenvolvendo seu estado passou para a incredulidade, para, em seguida, no momento da conclusão, se converter em surpresa admirativa. E ele tinha acabado de concluir [...] que não era costume tratar os problemas como fora feito ali com tanta maestria e que, em todo caso, quanto a ele, não poderia menosprezar o elevado interesse de hipóteses explicativas dessa natureza (Châtelet, 1977, p. 46).

Do ponto de vista estritamente filosófico, o traço distintivo do pensamento de Alquié é, sem dúvida, a oposição a todo e qualquer monismo como princípio. Desse modo, suas obras sempre reivindicaram um pertencimento a uma tradição que, de Platão a Kant, mas, neste caso, principalmente Descartes, colocou em evidência a separação entre a temporalidade e a eternidade, o sujeito e o objeto e, nos termos frequentemente recorridos por Alquié, a presença e a ausência. Nesse sentido, a condição humana, para Alquié, é atravessada por um dualismo transcendental, onde o campo da objetividade ganha significação apenas na medida em que depende de uma perspectiva eterna que ultrapassa o tempo empírico. O

dualismo é tornado, assim, o fato metafísico primordial e permite que se entenda a condição do homem desde que se rejeitem as formas ilusórias de imanência e de monismo que impedem a abertura da subjetividade à transcendência do infinito (Alquié, 1987). Em suma, a filosofia de Alquié se apresenta como um pensamento da separação (ou um “conhecimento da ausência”) que faz do dualismo a fonte do seu método de análise e crítica transcendental. Cremos que este breve elenco de motivações é suficiente para dar relevo à distância de ânimo, métodos e objetivos entre a filosofia assinada por Alquié e aquela a qual se dedicará Deleuze, cujo pensamento, ao contrário, estabelecerá seus combates na imanência de um monismo pluralista. Contudo, em que pese a distância do pensamento dualista de disposição algo “religiosa” de Alquié frente ao elogio da imanência e do monismo que sempre estiveram presentes no fundo do pensamento deleuziano desde seus primeiros desenvolvimentos, cumpre, inicialmente, nos deter também nas relativas afinidades (as quais, evidentemente, jamais elidem as tensões conceituais) entre ambos. Sendo mais preciso, julgamos haver certos problemas que emergem a partir do ensino de Alquié acerca da história da filosofia e da interpretação dos sistemas filosóficos do passado que nos parecem ser relevantes para a compreensão dos desdobramentos que eles conhecerão na obra posterior de Deleuze. Nosso ponto de partida, nesta direção, será a resenha de Deleuze acerca do livro de Alquié, *Descartes: l'homme et le œuvre*, ambas publicadas em 1956.

Logo em suas primeiras linhas, Deleuze retém algo que identifica com apreço nas disposições gerais do estudo de Alquié: a convicção da heterogeneidade da filosofia em relação à *doxa*, à ciência e, em especial, às determinações da conjuntura histórica na qual ela se faz, circunscrevendo uma utilização instrumental puramente relativa da História na explicação de uma instauração filosófica qualquer, sempre singular. Citando Alquié, Deleuze louva sua disposição por:

compreender a filosofia através de um movimento próprio que atenuie os hábitos de sua “*entourage*”, as lições de seus mestres, as tradições de sua família, o mundo objetivo mesmo [...] que ao romper com tudo isto, para também se colocar em relação com aquilo que a constitui necessariamente, sem o qual ela não seria filosofia, inclui o estado da ciência a cada vez (Deleuze, 1956a, p. 474-475).

Acerca desta ideia de uma heterogeneidade da filosofia, não somente em vistas da *doxa*, mas também da ciência, vale destacar que Deleuze, em um de seus primeiros ensaios, escrito em 1946, portanto dez anos antes da resenha a qual nos referimos, ao prefiar a reedição de um curioso e obscuro livro do século XIX de autoria incerta⁸, repete quase literalmente o tom geral da conclusão de Alquié em *Le désir d'éternité*:

A ciência se instala no objeto [...]. Ela se importará pouco, nota Alquié, em saber o que é a matéria. Assim se coloca um dualismo fundamental no nível do sentido entre a Ciência e a Filosofia [...]. É o fundo da oposição cartesiana entre substância extensa e substância pensante. O exemplo cartesiano é ainda mais interessante pelo fato de Descartes jamais ter renunciado à unidade do saber [...] a unidade se faz ao nível da vida, do homem vivo (Deleuze, 1946a, p. 15).

Atentando agora ao que nos parece mais fundamental, de certo modo pode-se deduzir uma convicção partilhada por Alquié e Deleuze, qual seja: a realidade não é redutível à representação do objeto, mas, ao contrário, para Alquié, o ser é que afeta o pensamento, sendo a filosofia o resultado de uma experiência que dá

⁸ Montereggio, Jean Malfatti. *Études sur La mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*. Paris: Griffon d'Or, 1946. Segundo François Dosse, o autor é um pseudônimo e a incumbência de prefiar este estranho livro provavelmente foi dada a Deleuze por amigos que, junto dele, frequentavam os círculos de discussão promovidos pelo escritor Marcel Moré. O original é de 1849 e, apesar da tiragem limitada, ainda é possível encomendar a reedição que contém a introdução de Deleuze em livrarias francesas especializadas em esoterismo(!) (ver, por exemplo, <http://www.fontainedarethuse.com/>).

realidade a um sistema filosófico⁹. Este papel afetivo da experiência implicará o cerne do anti-historicismo do tempo filosófico no pensamento de Alquié, na medida em que, segundo ele, a história da filosofia se constitui por meio de uma repetição sempre singular que relaciona os sistemas filosóficos a um tempo que não é antropológico, mas que, conforme sublinhará Deleuze, “exprime a essência mesma da metafísica” (Deleuze *apud* Bianco, 2015, p. 51).

Apesar do respeito e da admiração do jovem Deleuze, o professor Alquié aparentemente não reconhecerá as marcas de seu ensino na *démarche* do aluno. Dez anos depois, em 1967, em uma comunicação que apresenta algumas conclusões da tese de doutoramento principal *Diferença e Repetição*, Alquié critica em tom de reprovação o que acabara de escutar, alegando que Deleuze teria deixado perder a especificidade do discurso filosófico ao se dedicar à investigação da estrutura da Ideia a partir de exemplos emprestados à Biologia e à Matemática. A certa altura da intervenção à exposição de Deleuze, Alquié exclama:

[...] o que me afligiu é que todos os exemplos que ele empregou não eram propriamente filosóficos. Falou-nos da linha reta, que é um exemplo matemático, do ovo, que é um exemplo fisiológico, dos genes, que é um exemplo biológico. Quando ele chegou à verdade, eu disse a mim mesmo: finalmente um exemplo filosófico! Mas, depressa, esse exemplo não acabou bem, pois Deleuze nos diz que era preciso perguntar: quem quer a verdade? Por que se quer a verdade? Será que o ciumento é que quer a verdade? Etc., questões muito interessantes, sem dúvida, mas que não tocam a própria essência da verdade, que talvez não sejam, pois, questões estritamente filosóficas (Alquié *apud* Deleuze, 2008c, p. 142).

Deleuze responderá a Alquié: “sua crítica toca-me sobremodo. É que acredito inteiramente na especificidade da filosofia, e é mesmo

⁹ Alquié desenvolve esta perspectiva, que pretende precisar o papel fundamental da afetividade e da experiência no interior da tradição racionalista, em duas obras: *La conscience affective*. Paris: Vrin, 1979; e *L'expérience*. Paris: PUF, 1957 (Coll. Initiation Philosophique).

ao senhor que devo esta convicção” (Deleuze, 2008c, p. 144). Mais adiante, na sequência da réplica de Deleuze às objeções de Alquié, entrevem o fundo conceitual de uma dissensão inconciliável: as categorias de homem, pessoa e sujeito, componentes capitais e centrais do pensamento de Alquié são justamente as mesmas que Deleuze tanto se esforçara para expulsar em definitivo da *sua* filosofia desde seus desenvolvimentos preliminares¹⁰. Além disso, ao concluir sua réplica a Alquié reivindicando um pensamento que possa formar um tipo “muito particular de sistema – o sistema filosófico, tendo ele, como totalmente específicos, seus dinamos, seus precursores, seus sujeitos larvares, seus filósofos” (Deleuze, 2008c, p. 144), Deleuze, traz à cena um elemento que reaviva aquele que foi um dos caracteres mais conhecidos da atuação de seu ex-professor na atividade de historiador da filosofia: a crítica ao abuso da noção de sistema aplicada à interpretação dos textos filosóficos, simultaneamente à defesa da noção de “*démarche*” (Alquié, 1973). Ainda que reconhecesse ser muito natural supor o sentido de conjunto e a coerência interna do ponto de vista lógico na compreensão do pensamento filosófico, Alquié ponderava que “um método que se limitasse ao estudo estático dos sistemas apresentaria [...] graves perigos”, pois “a atenção exclusiva ao sistema pode ainda fazer-nos perder de vista elementos que, na

¹⁰ Aqui, devemos lembrar a conhecida admiração do jovem Deleuze pela primeira filosofia de Sartre, isto é, aquela que examina a ideia de um campo transcendental prévio à constituição do Eu (a mesma que será abordada anos mais tarde por Deleuze, em *Diferença e Repetição*, mediante o conceito de “sujeitos larvares” prévios e constituintes do processo de individuação). Além disso, é digno de nota que Alquié já escrevera uma dura crítica aos primeiros ensaios publicados por Deleuze, na revista *Espace* em 1946. Junto com seus amigos Michel Tournier e André Clément, Deleuze editou o último número da revista *Espace*, em um número especial dedicado à crítica do espiritualismo na filosofia francesa, seu humanismo e a ênfase enviesada na ideia de vida interior (Deleuze, 1946). Em seguida à publicação deste número, Alquié publica uma resenha bastante crítica a *Espace* (“La vie intérieure et l’esprit”, *La Gazette des lettres*, 20/07/1946, parcialmente reproduzido em: Worton, M. *Michel Tournier*. NY: Routledge, 2014, p. 95).

filosofia, parecem essenciais” (Alquié, 1973, p. 50-51). Nesse sentido, segundo ele,

convém observar antes de tudo que a constituição de um sistema não é o objetivo final do filósofo [...]. Se os filósofos tendem ao sistema, é porque consideram que nenhum pensamento poderia ser verdadeiro se não for antes coerente, no caso daqueles que chamamos os filósofos do sistema, porque eles se acreditam capazes de descobrir a verdade do todo, se não toda a verdade. [...] Não é isto que importa. O importante é perceber com que ardor procuram o verdadeiro a partir dos problemas que formulam, por uma investigação que aprofundam sem saber onde, precisamente, ela os conduzirá. É aí que se percebe verdadeiramente que o pensamento filosófico não é um objeto e nem poderia ser explicado, a título de fato, por seu meio, sua época, ou pela psicologia do autor. Antes de tudo, o pensamento filosófico é pesquisa e *démarche* (Alquié, 1973, p. 53).

Ainda acerca do que parecia mais essencial a Alquié na leitura dos textos da tradição filosófica, deveria se ter em conta, segundo ele, que “num filósofo, uma mesma *démarche* encontra-se muitas vezes à raiz de afirmações que o sistema não associou”, da mesma forma que a “consideração dos sistemas leva à separação dos filósofos”, ao passo que “a identidade de atitudes que se revela nas *démarches* [...] permite também conciliar temas tomados de filósofos diferentes, e mesmo opostos” (Alquié, 1973, p. 55).

4. O jovem Deleuze e a controvérsia Alquié-Guérout

A esta altura, encontramos-nos no centro da célebre polémica entre Ferdinand Alquié e Martial Guérout na década de 50; por uma década ambos configuraram os polos acentuados de uma controvérsia acerca do trabalho do historiador da filosofia e a essência do ato filosófico (cf. Peden, 2011). Devemos ter em conta que, tanto quanto Alquié, o ensino de Guérout – mais precisamente, o desenvolvimento do chamado método estrutural de análise dos sistemas filosóficos – deixou marcas e se ergueu como modelo de

análise para toda uma geração de filósofos¹¹. A nosso ver, tal como pretendemos expor adiante mais minuciosamente, as primeiras considerações do jovem Deleuze sobre o procedimento e o papel da história da filosofia para filosofia operam uma síntese disjuntiva das posições antagônicas de Alquié e Guérault, isto é, elas se constituem pela aproximação das duas posições, mas proporcionando simultaneamente o valor da diferença entre ambas, ao invés de simplesmente diluir suas divergências através de uma identificação conciliatória de uma reflexão indiferente.

Conforme já pudemos delinear, a concepção de história da filosofia em Alquié rejeita a ênfase na ideia de sistema em detrimento da *démarche* por considerar o risco de, assim, expulsar “a dimensão existencial do ato filosófico” (Alquié, 1956). Ou seja, ao sublinhar a irredutibilidade de um sistema aos demais, a disposição prévia de reconstituir um conjunto de meditações filosóficas sob a égide sistemática poderia paradoxalmente redundar uma espécie de causalidade interna fechada em si mesmo – o sistema filosófico seria reduzido à dimensão do fato – desvinculada de sua essência propriamente metafísica, cuja sede reside no Ser, ou melhor, em um ímpeto nostálgico do Ser (Alquié, 1950). Como vimos, em 1956, Deleuze publica uma resenha do livro de Alquié, *Descartes: l’homme et l’oeuvre*, onde afirma que o autor exprime “uma concepção de filosofia que nós devemos conservar, um pensamento que exprime a essência mesma da metafísica” (Deleuze, 1956, p. 473).

Esta concepção é caracterizada pela preocupação com o desenvolvimento diacrônico da obra de um filósofo, garantindo a ele, e não ao intérprete, o lugar privilegiado de sua compreensão, além de abordar o filósofo pelo prisma de uma subjetividade que rompe com as determinações do tempo histórico e se põe em relação com

¹¹ Além de Deleuze, Foucault, Derrida e Althusser por diversas oportunidades destacaram a influência e a renovação promovida pela leitura “estruturalista” e sistemática de Guérault. Cf. Foucault, 2000, p. 5; Althusser, 1992, p. 173-174; Derrida; Ferrari, 2006.

o Ser que excede a história. Dito de outro modo, para o jovem Deleuze, as ressalvas quanto a uma leitura exclusivamente sincrônica dos sistemas e uma devida atenção à cronologia se justificam na afirmação de um tempo próprio à *démarche* de cada filósofo, cuja escansão não se dá nem em função do tempo histórico, nem de um tempo psicológico, mas em função dos signos que forçam o filósofo a pensar o Ser. Conforme observa Pierre Macherey, há uma “aparente síntese paradoxal” no conjunto da obra de Ferdinand Alquié, cuja realização transitou entre a tradição racionalista e uma teoria dos signos e dos afetos:

No que concerne a Alquié, sua *démarche* é coerente consigo mesma. A crítica das abstrações racionais da ciência, as quais se opõem às verdades diretamente apreendidas da ontologia metafísica por meio de “encontros” que destacam a temática da heterogeneidade [dos dualismos], não tem razões para serem simplesmente reunidas embaixo de um mesmo guarda-chuva ou costuradas numa mesa de dissecação. Ela parece ser diretamente inspirada pelo *Manifesto Surrealista*¹² e sua negação das certezas pobres da razão burguesa. Temos melhor medida do empreendimento de Alquié quando entendemos que sua *démarche* consistiu em fazer passar sobre a filosofia de Descartes o sopro vertiginoso da inspiração e da desrazão; *démarche* incontestavelmente cáustica (Macherey, 2014, p. 52).

Com efeito, Deleuze mencionará na já citada tese complementar de doutorado, orientada por Alquié – *Espinosa e o problema da expressão* –, o valor do método diacrônico utilizado por seu professor no curso ministrado em 1958, *Naturé et verité chez Spinoza*, destacando “a grande importância da cronologia”, pois ela

¹² Macherey faz referência direta aqui a um clássico de Alquié: *Philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion, 1955. Diga-se de passagem, um dos motes desta reflexão de Alquié, quanto ao que a experiência surrealista ofereceria de matéria para uma meditação filosófica, diz respeito ao papel do involuntário e dos signos para o pensamento. Deleuze publica, em 1956, uma resenha elogiosa a este livro (Deleuze, 1956b), na qual são prefigurados alguns temas que, alguns anos mais tarde, terão desenvolvimento pleno em *Proust e os Signos*.

possibilita que se precise “a descoberta fundamental” das noções comuns nos escritos tardios de Espinosa, ajudando a configurar “o momento decisivo do espinosismo” (Deleuze, 1968, p. 271). Em avaliação consonante àquela estabelecida mais recentemente por Macherey, Deleuze também atribuirá um imenso valor à insistência de Alquié, em especial no que se refere à leitura de Espinosa, em sublinhar a “ordem dos encontros” na *démarche* espinosana, fazendo jus a uma “ordem das paixões subjacente à ordem das razões” (Deleuze, 1968, p. 271).

Por sua vez, Martial Guérout, protagonista do outro polo da controvérsia, a princípio concordará com o objetivo mais amplo das considerações de Alquié, no que diz respeito à necessidade de se sublinhar a especificidade do discurso filosófico sobre a história da filosofia, circunscrevendo ao campo filosófico a tarefa de compreender a sucessão dos diferentes sistemas no curso da história – tal como Alquié, Guérout combaterá de todas as formas a possibilidade da história da filosofia ser absorvida por qualquer outra disciplina, seja de proveniência sociológica ou psicológica (Guérout, 1952, p. 15). Segundo Guérout, a melhor maneira de se evitar os riscos reducionistas e as consequências céticas que se instalam a partir deles é a busca por determinar em cada sistema filosófico um núcleo que o torne apto a resistir à passagem do tempo histórico. Tal núcleo, determinado a partir de um nível denominado por Guérout como “arquitetônica do sistema”, consiste em seu sistema de demonstrações, razões e problemas (Guérout, 1953, p. 8). As razões internas de um sistema serão o objeto próprio do historiador da filosofia, ou, para usar uma qualificação constante nos textos de Guérout, do “tecnólogo de sistemas”. Cada obra filosófica é tomada, desse modo, por *monumento* que emerge da história, mas que resiste à corrosão e erosão temporais em virtude da consistência racional que lhe é própria. Em sua aula inaugural no Collège de France, proferida em 1951, Guérout examina as posições de seus dois predecessores na cadeira de história da filosofia, Étienne Gilson e Henri Bergson (Guérout, 1952,

p. 22). Para Guérout, o equívoco de Gilson residia na pressuposição de uma essência invariável presente como pano de fundo em toda e qualquer argumentação ao longo dos sistemas filosóficos da história, cujo efeito para o “tecnólogo de sistemas” seria o de limitar o espectro virtual de possibilidades próprias à expressão filosófica a uma série pré-determinada pela perspectiva do próprio intérprete (no caso de Gilson, a perspectiva neotomista sobredeterminaria a ideia de progresso e evolução dos sistemas). Quanto a Bergson, no que diz respeito a sua concepção de história da filosofia, Guérout o critica por cometer um erro simetricamente inverso, ao situar o objeto da história da filosofia à montante dos sistemas, em uma intuição incomunicável. Em suma, para Guérout, enquanto Gilson localizaria o objeto da história da filosofia *além* da “arquitetônica”, Bergson o buscava *aquém*. Nesse sentido, em relação à história da filosofia ambos os predecessores de Guérout a “desvinculam a filosofia de sua regra intencional, isto é, o problema a que ela se põe a resolver” (Guérout, 1952, p. 23). Os sistemas filosóficos, monumentos de uma arquitetônica atemporal, são erguidos pelo investimento na resolução de problemas, conclui Guérout. Esta definição mais geral de filosofia, como resolução de problemas, é uma constante em toda a atividade e produção de Guérout (1979, p. 45-68)¹³. Opondo-se à concepção de *démarches*

¹³ Para um exame exaustivo destas recorrências, cf. Giolito (2000, p. 127). Esta posição fundamental da dianoemática de Guérout se faz presente, inclusive, no célebre comentário à comunicação de Émile Bréhier no *Colloque sur l'idée de problème*, realizado em 1947, onde, a propósito do elogio de Bréhier acerca da definição de Bergson do filósofo autêntico como aquele que não se contenta em solucionar um problema já posto pela tradição, mas que, de outro modo, inventa ao mesmo tempo o problema e as soluções que lhe correspondem, Guérout insiste em sublinhar a *independência da atividade de resolução de problemas* em conta de não importa qual intuição. Cf. Bréhier, 1955 (Esse texto é justamente a transcrição da comunicação de Bréhier no *Colloque sur l'idée de problème*, organizado pelo Institut International de Philosophie de Paris que consta das *Actes du Colloque sur l'idée de problème*, Paris, Hermann, 1949).

de Alquié, a visada de Guérout é particularmente antipática a se considerar qualquer sorte de tonalidade existencial na interpretação da trajetória de um filósofo, recusadas sob a acusação de introduzirem um estilo de “filosofia romanceada” que, sob o pretexto de especificar o ato filosófico, acabam por identificar “a história da filosofia simplesmente ao pensamento do gênio” (Guérout, 1979, p. 23).

Frequentador assíduo dos cursos de Guérout na Sorbonne e no Collège de France, Deleuze certamente se mostrou sensível à concepção gueroutiana de sistema filosófico como resolução de problemas, como testemunha não apenas o título preliminar de sua tese principal, inicialmente sob a orientação de Hyppolite, *L'idée de problème* (cf. Leclercq, 2005, p. 97), mas, de modo mais enfático, as considerações historiográfico-filosóficas presentes em sua dissertação de mestrado sobre Hume, as quais o “tecnólogo de sistemas” sem dúvida subscreveria:

Digamos que as objeções filosóficas são de dois tipos. Uma, a maior parte, só têm de filosófica o nome. Consistem em criticar uma teoria sem considerar a natureza do problema ao qual ela responde, no qual ela encontra seu fundamento e sua estrutura. [...] O que um filósofo diz nos é apresentado como se fosse aquilo que ele *faz* ou o que ele *quer*. Apresentam-nos como crítica suficiente da teoria uma psicologia fictícia das intenções do teórico [...]. Todavia, é preciso compreender o que é uma teoria filosófica a partir de seu conceito; ela não nasce a partir de si mesma e por prazer [...]. Em filosofia, a questão e a crítica da questão se unificam; ou, se se prefere, não há crítica de soluções, somente uma crítica dos problemas (Deleuze, 2001, p. 119-120).

Deleuze prenuncia, neste seu primeiro livro publicado, um dos temas que jamais abandonará e que será retomado em diferentes ocasiões ao longo de sua extensa produção: a ideia de filosofia como atividade de problematização e criação de conceitos¹⁴.

¹⁴ Vale acrescentar que, ao resenhar a então recém-publicada coletânea de Émile Bréhier, *Études de philosophie antique*, em 1955, Deleuze louva no seguinte tom aquele que lhe parece ser o núcleo constitutivo das pesquisas

Contudo, cumpre assinalar que esta atividade de criação é invariavelmente remetida, nestes primeiros escritos de Deleuze, à ideia de sistema. Por exemplo, logo na introdução do artigo sobre Rousseau, de 1962, Deleuze reivindicará como sua a convicção quanto a um dos modos de se ignorar um grande filósofo: “desconhecer sua lógica profunda ou o caráter sistemático de sua obra” (Deleuze, 2008d, p. 73)¹⁵.

No que diz respeito à ênfase “estrutural” que toma de assalto a atividade do historiador da filosofia na década de 50, a qual determinará a busca pelo caráter sistemático da obra de um filósofo como finalidade primeira do empreendimento historiográfico-filosófico, uma breve menção a outro ex-aluno de Guérout talvez valha ser feita: Victor Goldschmidt, cujos cursos preparatórios a *agrégation*, na Sorbonne, Deleuze acompanhara. No célebre ensaio metodológico publicado em 1953, “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos”¹⁶, Goldschmidt se opõe implicitamente ao artigo de Ferdinand Alquié, publicado poucos meses antes, “Structures logiques et structures mentales en histoire

daquele célebre historiador da filosofia: a especificidade da filosofia demonstrada a partir dos elementos do problema filosófico – enquanto tal, irredutível às questões colocadas pela ciência – e o conceito – que não deve ser confundido com a imagem abstrata de uma definição geral qualquer. (V. Deleuze *apud* Bianco, 2015, p. 55.)

¹⁵ A nosso ver, vale acrescentar que o essencial desta concepção se mantém inalterado ao longo de toda a trajetória filosófica de Deleuze. À guisa de exemplo, duas décadas mais tarde, em 1980, em uma entrevista a Didier Eribon publicada originalmente no *Libération*, Deleuze insistirá na ideia de sistema na definição de filosofia, ao mesmo tempo em que a reposiciona, em função do caráter aberto que qualifica o espírito sistemático que lhe convém: “Volto à questão: o que é filosofia? Porque a resposta a essa questão deveria ser muito simples. Todo mundo sabe que a filosofia se ocupa de conceitos. Um sistema é um conjunto de conceitos. [...] Mas por um lado os conceitos não são dados prontos, eles não preexistem: é preciso inventar, criar os conceitos, e há aí tanta invenção e criação quanto na arte ou na ciência” (Deleuze, 2007, p. 45)

¹⁶ Goldschmidt, 1968, p. 139-147.

de la philosophie” (Alquié, 1953b, p. 105). Enquanto a estratégia conceitual de Alquié consiste em vincular o sentido filosófico da história da filosofia à racionalidade do tempo histórico, apreendendo “a história da filosofia como a própria história da razão”, a serviço da determinação intencional de “sinais de uma razão eterna através da história dos sistemas”, a perspectiva de Goldschmidt rejeitará, por sua vez, qualquer busca por causas exteriores ao sistema estudado que se “arrisque a explicar o sistema além ou por cima da intenção do autor” (Goldschmidt, 1968, p. 140), devendo a tarefa do historiador da filosofia se pautar pela subtração do tempo histórico, a fim de permitir o realce de um tempo lógico próprio ao “enredo que estrutura a obra”. Devemos acrescentar que Goldschmidt, em um estudo publicado já na década de 80, ao propor uma reavaliação das conquistas e das limitações do método estrutural em história da filosofia, recordará que seus primeiros esforços na direção deste prisma metodológico foram ensaiados em uma comunicação na Association des amis de Bergson, em 1953 (Goldschmidt, 1984, p. 247). Sem que isso signifique qualquer relação direta ou mesmo a insinuação de uma simplória imagem verticalizante a reduzir equivocadamente um campo filosófico complexo e multifacetado, não custa lembrar que será no ano seguinte que Deleuze, então membro da mesma associação, apresentará sua comunicação “L'idée de différence chez Bergson”, cuja tônica incidirá precisamente na consideração do conjunto da obra bergsoniana de um ponto de vista próximo àquele de Goldschmidt, no sentido de se priorizar as etapas da lógica interna aos textos, diferentemente, por exemplo, dos demais estudos, hegemônicos naquela ocasião, que optavam em restituí-los através do tempo histórico, enfatizando as querelas entre Bergson e a ciência na virada do século XIX/XX. Nesse sentido, também a abertura da monografia de Deleuze dedicada a Bergson, publicada em 1966, será exemplar no que se refere à tomada de posição metodológica em história da filosofia:

Duração, Memória, Impulso Vital marcam as grandes etapas da filosofia bergsoniana. O objeto deste livro é a determinação da relação entre estas três noções e do progresso que elas implicam. A intuição é o *método* do bergsonismo (Deleuze, 1999, p. 1).

Em um parágrafo de “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos”, talvez Goldschmidt tenha conseguido resumir todo o impulso do programa estruturalista em história da filosofia:

A filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões. A progressão (*método*) desses movimentos dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo lógico. A interpretação consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram (Goldschmidt, 1968, p. 140).

Por outro lado, cumpre salientar o quão problemática é a categoria de “intenção do autor” e, em uma proporção que não é desprezível, ela se encontra bastante próxima dos pressupostos implícitos que psicologizam a imagem do pensamento filosófico, igualmente denunciados por Deleuze no capítulo III de *Diferença e Repetição* (“A Imagem do Pensamento”) (Deleuze, 1988, p. 215). Portanto, é preciso ter em alta conta que, diferentemente dos empreendimentos de Guérault e Goldschmidt, em que pese suas minúcias e, até mesmo, o desvelamento de novas relações internas às obras dos filósofos por eles estudados, a função da história da filosofia nos primeiros desenvolvimentos do pensamento de Deleuze – incluindo aí suas primeiras publicações e artigos de juventude – jamais reivindicará tal estatuto de neutralidade. Nesse aspecto mais próximo da concepção de Alquié, o jovem Deleuze já explicitava a disposição mais proeminente de seu interesse e de seus trabalhos no campo da história da filosofia: a conjunção entre restituição sistemática e a tarefa de liberação e criação de novos conceitos, adormecidos na reserva virtual dos filósofos do passado.

Em uma carta endereçada a Alquié, em fins de 1951, Deleuze afirmava que, para ele:

quando lemos um livro, nele colocamos uma tensão, um movimento que não parte mais do pensamento do autor: nada é mais falso do que a ideia segundo a qual ler é encontrar o movimento próprio e original do autor; isto seria, ao contrário, nada compreender e nem ler. Ler é sempre descentrar, e ler bem, descentrar bem (Deleuze *apud* Bianco, 2015, p. 56).

Antes de qualquer coisa, a despeito das divergências teóricas, devemos cuidar em sublinhar a convergência prática entre ambas as posições antagônicas – isto é, entre aquela de Alquié, que descreve diacronicamente as experiências sempre retomadas de um filósofo (em seu empuxo afetivo ao Ser) e aquela de Guérout, que priorizará a análise sincrônica das ordens das razões de um sistema. Conforme explicita rapidamente Alquié, ao comentar o livro de Guérout, *Descartes segundo a ordem das razões*:

Nós dois rejeitamos os métodos que explicarão de fora [a filosofia] por causas materiais e sociais, e cremos que um pensamento filosófico não pode ser compreendido a não ser por seu fim, a saber, pela verdade que ele vai alcançar e pretender exprimir. Estas convergências não são negligenciáveis (Alquié, 1953, p. 115).

À guisa de conclusão, desejamos ressaltar que, a nosso ver, os trabalhos monográficos de Deleuze redigidos entre as décadas de 50 e 60 conjugarão de maneira peculiar a pretensão de exposição objetiva dos sistemas filosóficos estudados (mesmo no caso de filósofos abertamente avessos a uma “filosofia de sistema”, como são os casos de Hume e Nietzsche), atentando à singularidade e à irreduzibilidade de cada um deles uns aos outros, ao mesmo tempo em que não abrirão mão da legitimidade do ato de reconfigurá-los à medida que são restituídos, segundo uma atualização filosófica de problemas que, compreendidos em si mesmos, não se reduzem nem à subjetividade do comentador, nem à objetividade do comen-

tado, mas se relacionam numa “temporalidade que não é exatamente humana” (Deleuze *apud* Bianco, 2015, p. 57), recorrendo aqui a uma sugestiva expressão utilizada pelo jovem Deleuze em sua correspondência com Alquié.

É nesse sentido que podemos também concluir advertindo que alguns comentadores, ao afirmarem a relação de Deleuze com a história da filosofia através de uma suposta simpatia mais destacada à posição dita “estruturalista” em história da filosofia (tendo em vista o notável artigo de Deleuze dedicado a Martial Guéroult¹⁷), correm o risco de serem demasiado parciais e reducionistas. Pois entendemos que tal conclusão deveria vir sempre acompanhada, ao menos, de uma advertência quanto à apropriação singular do conceito de *estrutura* desenvolvida no interior da filosofia de Deleuze, visto que será o estatuto de virtualidade que Deleuze concede à estrutura, por exemplo, um elemento decisivo que permitirá avaliar não apenas as eventuais proximidades, mas, sobretudo, suas essenciais distâncias ao chamado estruturalismo em história da filosofia (Châtelet, 1983, p. 283).

Referências

ALQUIÉ, Ferdinand. *La nostalgie de l'être*. Paris: PUF, 1950.

ALQUIÉ, Ferdinand. Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie. *Bulletin de la société française de philosophie*. Paris, v. 47, n. 2, Séance du 23 février 1953.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Qu'est-ce que comprendre un philosophe?* Paris: CDU, 1956.

¹⁷ Referimo-nos a Deleuze, 2008e (originalmente publicado em *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXXIV, n. 4, out.-dez. 1969).

ALQUIÉ, Ferdinand. Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes. *Cahiers de Royaumont: Descartes*, n. 2. Paris: Éd. Minit, 1957.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Solitude de la raison*. Paris: Losfeld, 1966.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Significação da filosofia*. Trad. Zilá Xavier de Almeida Borges e Maria Luiza Xavier de Almeida Borges. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le désir d'éternité*. Reimpression da primeira edição de 1943. Paris: PUF, 1987.

ALTHUSSER, Louis. *L'avenir dure longtemps*. Paris: Stock; Imec, 1992.

BIANCO, Giuseppe. Entre système et création: le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie. *Revista Ipseitas*. São Carlos, v. 1, n. 1, jan. 2015, p. 45-59.

BRÉHIER, Émile. La notion de problème en philosophie. In: BRÉHIER, Émile. *Études de philosophie antique*. Paris: PUF, 1955.

CANGUILHEM, George. Le concept et la vie. *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 64, n. 82, 1966. p. 193-223.

CANGUILHEM, George. *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971. (Collection Épiméthée).

CHÂTELET, François. *Chronique des idées perdues*. Paris: Stock, 1977.

CHÂTELET, François. (Org.). *História da Filosofia: ideias e doutrinas (de 1860 a 1940)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1983. v. 6.

DELEUZE, Gilles. Préface. In: MONTEREGGIO, Jean Malfatti. *Études sur La mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*. Paris: Griffon d'Or, 1946a.

- DELEUZE, Gilles. Du Christ à la bourgeoisie. *Espace*. 1946b, p. 93-106.
- DELEUZE, Gilles. Descartes, l'homme et l'œuvre, par Ferdinand Alquié. *Cahiers du Sud*. v. 43, n. 337, 1956a, p. 471-473.
- DELEUZE, Gilles. Ferdinand Alquié, philosophie du surrealisme. *Les études philosophiques*. v. 11, n. 2, Avril-Juin 1956b, p. 314-316.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: 34, 2001.
- DELEUZE, Gilles. Jean Hyppolite, lógica e existência. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008a. p. 23-28.
- DELEUZE, Gilles. A concepção da diferença em Bergson. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008b. p. 47-72.
- DELEUZE, Gilles. O método de dramatização. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008c.
- DELEUZE, Gilles. Rousseau, precursor de Céline, Kafka e Ponge. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008d.

- DELEUZE, G. Espinosa e o método geral de Martial Guérout. In: LAPOUJADE, David. (Org.). *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008e, p. 189-201.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pélbart. São Paulo: 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio d'água, 2004.
- DERRIDA, Jacques; FERRARI, M. *O gosto do segredo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso (aula inaugural no Collège de France, em 2/12/70)*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. 7. ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- GIOLITO, Christophe. *Histoires de la philosophie avec Martial Guérout*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswald Porchat Pereira. São Paulo: DIFEL, 1968.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Écrits, thome 2*. Paris: Vrin, 1984.
- GUÉROULT, Martial. *Leçon inaugurale: faite le 4 décembre 1951, Collège de France: Chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques*. Paris: Collège de France, 1952.
- GUÉROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953.
- GUÉROULT, Martial. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier, 1979.

HYPPOLITE, Jean. Intervention à Van Breda. *Husserl – Cahiers du Royaumont*. Paris: Minit, 1959.

HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. 2. ed. (reimpressão da primeira edição de 1953). Paris: PUF, 1962.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. coord. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso, 1999.

LECLERCQ, Serge. (Org). *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*. Paris: Sils-Maria; Vrin, 2005.

MACHEREY, Pierre. *Querelles cartésiennes*. Lille: Septemprion, 2014.

PEDEN, Knox. Descartes, Spinoza and the impasse of French Philosophy. *Modern Intellectual History*. Cambridge, v. 8., n. 2, 2011, p. 361-390.

WAHL, Jean. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Gallimard, 1962.

Artigo recebido em 10/03/2016, aprovado em 18/05/2016