

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**ESCOLA DE HUMANIDADES**  
**CURSO DE FILOSOFIA**

**CARLOS TIAGO DA SILVA**

**COMPOSIÇÃO FILOSÓFICA: HISTÓRIA DA FILOSOFIA E TEORIA DAS**  
**FACULDADES EM GILLES DELEUZE**

**CURITIBA**

**2024**

**CARLOS TIAGO DA SILVA**

**COMPOSIÇÃO FILOSÓFICA: HISTÓRIA DA FILOSOFIA E TEORIA DAS  
FACULDADES EM GILLES DELEUZE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eladio C. P. Craia

**CURITIBA**

**2024**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

Silva, Carlos Tiago da  
S586c      Composição filosófica : história da filosofia e teoria das faculdades em Gilles  
2024      Deleuze ; Carlos Tiago da Silva ; orientador: Eladio C. P. Craia. – 2024.  
143 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2024  
Bibliografia: f. 112-120

1. Filosofia – História. 2. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 3. Teoria das  
faculdades. I. Craia, Eladio Constantino Pablo. II. Pontifícia Universidade  
Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDD 20. ed. – 109



Programa de  
**PÓS-GRADUAÇÃO  
EM FILOSOFIA  
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 77  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

**Carlos Tiago da Silva**

Aos vinte e cinco dias do mês de junho de dois mil e vinte e quatro, às catorze horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Prof. Dr. Federico Ferraguto, Prof. Dr. Alex Fabiano Correia Jardim, Prof. Dr. Matteo Vincenzo D'Alfonso, e Prof.ª Dr.ª Ester Maria Dreher Heuser, para examinar a Tese do doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Carlos Tiago da Silva, ano de ingresso 2019, intitulada: COMPOSIÇÃO FILOSÓFICA: HISTÓRIA DA FILOSOFIA E TEORIA DAS FACULDADES EM GILLES DELEUZE. Após apresentação e defesa da Tese, o doutorando foi APROVADO pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca OUTORGOU ao candidato o título de Doutor em Filosofia. A sessão encerrou-se às 17h00. Os avaliadores(a) participaram da defesa de forma online e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia (PUCPR)

Convidado Interno:

Prof. Dr. Federico Ferraguto (PUCPR)

Participação por video conferência

Convidada Externa:

Prof.ª Dr.ª Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Participação por video conferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Alex Fabiano Correia Jardim (UNIOESTE)

Participação por video conferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Matteo Vincenzo D'Alfonso (UNIFE)

Participação por video conferência

**Prof. Dr. Federico Ferraguto**  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia – *Stricto Sensu*





**Università  
degli Studi  
di Ferrara**



**Verbale della riunione della Commissione esaminatrice  
per il conferimento del titolo di  
DOTTORE DI RICERCA in  
SCIENZE UMANE  
CICLO 35**

**International Joint Doctoral Study Programme in Philosophy  
Pontificia Universit  Católica do Paran  - Universit  degli studi di Ferrara**

**tenuta nel giorno 25/06/2024**

**alle ore 14:00**

Visto il D.P.R. 445/2000 "Testo Unico delle disposizioni legislative e regolamentari in materia di documentazione amministrativa", al fine di garantire la validit  delle firme del processo verbale da parte dei membri della Commissione e di rispondere alle esigenze tecniche delle commissioni stesse, la firma sar  recepita tramite invio attraverso la posta elettronica di una dichiarazione da compilare e firmare, unitamente ad un documento di identit .

---

**Minutes of the meeting of the Examining Commission  
for the award of the degree of the  
DOCTORAL COURSE IN  
HUMANITIES  
CYCLE 35**

**International Joint Doctoral Study Programme in Philosophy  
Pontificia Universit  Católica do Paraná - Universit  degli studi di Ferrara**

**Held on 25/06/2024**

**at 2 p.m.**

Having regard to the Presidential Decree 445/2000 "Consolidated Text of the laws and regulations on administrative documentation", in order to guarantee the validity of the signatures of the minutes by the members of the Commission and to respond to the technical needs of the commissions, given the emergency situation, we send a declaration to be filled in and signed by of the members of the commission itself.

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI FERRARA  
UFFICIO IUSS  
AUTENTICAZIONE  
Il presente atto   copia conforme all'originale  
depositato presso questa Segreteria.  
Ferrara, li 13/12/24  
IL RESPONSABILE

**La Commissione ha esaminato i seguenti candidati come da processo verbale allegato /**  
**The Commission examined the following candidate as per the attached minutes:**

| Num. | COGNOME E NOME / SURNAME AND NAME | <b>ESITO / EVALUATION</b><br>Scrivere la valutazione appropriata / Write below the appropriate evaluation (both in Italian and English):<br><br>Approvato / Non Approvato / Approvato con lode<br><br>Approved / Not Approved / Approved with laude |
|------|-----------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1.   | CARLOS TIAGO DA SILVA             | Approvato/ Approved                                                                                                                                                                                                                                 |

La Commissione/The Commission:

|               |                  |
|---------------|------------------|
| Craia         | Eladio           |
| Surname       | Name (Signature) |
| Dreher Heuser | Ester            |
| Surname       | Name             |
| Ferraguto     | Federico         |
| Surname       | Name             |
| Jardim        | Alex Fabiano     |
| Surname       | Name             |
| D'Alfonso     | Matteo Vincenzo  |
| Surname       | Name             |





Università  
degli Studi  
di Ferrara



## ESAME FINALE IN SCIENZE UMANE – ciclo 35

International Joint Doctoral Study Programme in Philosophy  
Pontificia Università Cattolica do Paraná - Università degli studi di Ferrara  
VERBALE

Matr. n. 161101  
Verbale n. 1

Il Dott. CARLOS TIAGO DA SILVA, nato a Curitiba (Brasile), il giorno 05/12/1987, iscritto presso questa Università al terzo anno del dottorato di ricerca in SCIENZE UMANE - indirizzo SEGNI, TESTI E INTERPRETAZIONI - per l'anno 2023.

Identificato in base al documento Passaporto N. GC427496 rilasciato il 19 aprile 2021 ha discusso in data odierna la tesi di dottorato di ricerca dal titolo:

*Composição Filosófica: História da Filosofia e Teoria das Faculdades em Gilles Deleuze (1953-1968)*

La commissione unanime ritiene la tesi:

approvata

(approvata/respinta)

☐ Visti i risultati di particolare rilievo scientifico, la commissione attribuisce la Lode.

Paraná, 25 giugno 2024

LA COMMISSIONE ESAMINATRICE

|                          |                         |             |
|--------------------------|-------------------------|-------------|
| Craia                    | Eladio                  |             |
| Surname<br>Dreher Heuser | Name<br>Ester           | (Signature) |
| Surname<br>Ferraguto     | Name<br>Federico        |             |
| Surname<br>Jardim        | Name<br>Alex Fabiano    |             |
| Surname<br>D'Alfonso     | Name<br>Matteo Vincenzo |             |
| Surname                  | Name                    |             |

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI FERRARA  
UFFICIO IUSS  
AUTENTICAZIONE  
Il presente atto è copia conforme all'originale  
depositato presso questa Segreteria.  
Ferrara, li 13/12/24  
IL RESPONSABILE

Para Jimena  
*In Memoriam*



[...] menos como um pássaro inspirado do que como um asno que bate em si mesmo. Que alívio quando isso chegar ao fim

(Gilles Deleuze, *Cartas e outros textos*, p. 97)

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) e à PUCPR pela concessão da Bolsa de Estudos que me permitiu realizar o Doutorado.

Gostaria de agradecer ao Eladio, meu orientador, pela confiança, pela generosidade e pela paciência em tudo o que pudemos fazer e passar juntos. Gostaria de agradecer a Antonia Poletini pelo seu trabalho e amizade. Gostaria de agradecer ao meu orientador no programa de *Join PhD (Filosofia Trascendentale – Storie e forme)* Prof. Dr. Matteo Vincenzo d'Alfonso pelo acolhimento, discussões e trabalho conjunto no curso sobre “Fichte e Deleuze”, em Ferrara, e pelos livros (que nunca mais irei devolver). Agradeço ao pessoal do departamento do *Dotoratto da Università degli studi di Ferrara*, em especial a Daniela Siri e Roberta Gulinelli, que foram encontros inesperados e plenos.

Gostaria de agradecer aos meus amigos que, para além das coisas em comum que nos aproximaram, souberam dar vida e carinho sem pretensão e sem esforço: Arion Keller, Bruno Henrique Lopes de Souza, Carla Cristina Karpem, Cinthia Coulter, Hugo Renan Pizzato, Jefferson Costa Vaz, Thiago Ehrenfried Nogueira.

Gostaria de agradecer aos meus pais Tolentino da Silva e Meri Medeiros pela presença, pelo amor e pelo exemplo. Aos meus irmãos João Alfredo da Silva e Andresa Carina da Silva por terem feito tantos sacrifícios e terem ambicionado, por mim e antes de mim, tudo o que eu poderia realizar.

Gostaria de agradecer à Bela, por me acordar todos os dias às 5h50 e latir ensurdecidamente para que a gente faça um passeiozinho.

Gostaria de agradecer à Emanuelly Bevilaqua por termos nos encontrado nos lugares médios em que cada um de nós pôde se perder um pouco do que era para nos tornarmos alguma outra coisa através do amor, amo você. Agradeço pelo suporte, pelo afeto, pelo apoio, pela paciência e pela vida juntos.

## LISTA DE ABREVIATURAS

A Abreviatura dos títulos das obras de Deleuze é seguida pelo título da obra em francês (em itálico) e, em sequência, o título da tradução para o português. Por fim, entre parênteses, segue-se o ano da publicação da edição francesa original (em itálico) seguida, imediatamente, pelo ano de publicação da edição em português adotada para esta pesquisa (a exceção é o curso sobre Espinosa, EC). As informações completas sobre as edições podem ser encontrada ao final, na seção de referências. No caso particular do documentário produzido e dirigido por Pierre-André Boutang, não existe uma versão brasileira disponível.

|              |                                                                                                   |
|--------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>ES</b>    | <i>Empirisme et Subjectivité</i> / Empirismo e Subjetividade (1953 / 2001)                        |
| <b>NP</b>    | <i>Nietzsche et la Philosophie</i> (1962)                                                         |
| <b>PCK</b>   | <i>La Philosophie Critique de Kant</i> / A Filosofia Crítica de Kant (1963 / 2018)                |
| <b>PS</b>    | <i>Proust et les Signes</i> / Proust e os Signos (1964 / 2010)                                    |
| <b>B</b>     | <i>Le Bergsonisme</i> / Bergsonismo (1966 / 2012)                                                 |
| <b>SM</b>    | <i>Présentation de Sacher-Masoch</i> / Sacher-Masoch: O frio e o Cruel (1967 / 2009)              |
| <b>SPE</b>   | <i>Spinoza et le Problème de l'Expression</i> / Espinosa e o Problema da Expressão (1968 / 2017 ) |
| <b>DR</b>    | <i>Différence et Répétition</i> / Diferença e Repetição (1968 / 2018)                             |
| <b>LS</b>    | <i>Logique du Sens</i> / Lógica do Sentido (1969 / 2011)                                          |
| <b>D</b>     | <i>Dialogues</i> / Diálogos (1980 / 1998)                                                         |
| <b>SPP</b>   | <i>Spinoza – Philosophie pratique</i> / Espinosa: Filosofia Prática (1981/2002)                   |
| <b>LB</b>    | <i>Leibniz et le Baroque</i> / Leibniz e o Barroco (1988 / 2012 )                                 |
| <b>PP</b>    | <i>Pourparlers</i> / Conversações (1990 / 2010)                                                   |
| <b>QQPH?</b> | <i>Qu'est-ce que la Philosophie?</i> / O Que é a Filosofia? [com Félix Guattari] (1991 / 2010 )   |
| <b>ID</b>    | <i>L'île Déserte et autres textes</i> / A Ilha Deserta e outros textos (2002 / 2006 )             |
| <b>DRF</b>   | <i>Deux Régimes de Foux</i> / Dois Regimes de Loucos (2003 / 2016)                                |
| <b>L</b>     | <i>Lettres et autres textes</i> / Cartas e outros textos (2015 / 2018)                            |
| <b>ABC</b>   | <i>L'abécédaire de Gilles Deleuze</i> / O Abecedário de Gilles Deleuze (1996)                     |
| <b>CS</b>    | Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981) (2009)                                                |

## RESUMO

A presente tese defende que a “teoria das faculdades” não representa apenas um eixo temático central de *Diferença e Repetição* (1968), mas que é um elemento chave para considerações de ordem metodológica e composicional da obra. Para concatenar e sustentar essa interpretação julgamos necessário: explicitar, em nosso primeiro capítulo, os problemas relacionados ao eixo metodológico, partindo de uma radicalização interpretativa do *Prefácio* para definir o significado da noção de *livro* em sua relação com a história da filosofia e com o problema da autoria; em seguida, em nosso segundo capítulo, acompanhar o processo de incorporação do tema da “doutrina das faculdades” no contexto dos escritos monográficos (período de 1953 a 1968), no qual a história da filosofia se constitui como o liame interno que permite a passagem do primeiro ao segundo capítulo. Nossa interpretação coloca em relevo: a importância de Hume para o modelo das faculdade (ao lado de Kant e Simondon); acentua o processo de reavaliação da sensibilidade com relação a *Diferença e Repetição* e, assim, contribui para o esclarecimento de um sentido menos evidente do “empirismo transcendental”. Finalmente, em sua última parte, culmina com defesa de que o tema da *Imagem do Pensamento* realiza uma perspectiva crítica da filosofia da diferença que é propriamente deleuziana (afastando-se do sentido da interpretação dada por Deleuze a Kant e como continuação do projeto crítico atribuído a Nietzsche). A consideração do conjunto dos capítulos precedentes nos permite apontar a dimensão de composição de *Diferença e Repetição*, em que o aspecto metodológico da escrita de um *livro* de filosofia é possibilitado pela própria realização de seu projeto com relação ao problema do pensamento.

**Palavras-chave:** Gilles Deleuze; Teoria das faculdades; História da Filosofia; Método; Composição.

## ABSTRACT

This thesis defends that the “theory of the faculties” does not only represent a central thematic axis of *Difference and Repetition* (1968), but that it is also a key element for methodological and compositional considerations of the work. To concatenate and support this interpretation, we consider it necessary, in our first chapter: to explain the problems related to the methodological axis, starting from an interpretative radicalization of *Difference and Repetition*’s *Avant-Propos* to define the meaning of the notion of *book* related with the history of philosophy and the problem of authorship; then, in our second chapter, to follow the incorporating process of the “doctrine of faculties” in the context of monographic writings (period from 1953 to 1968), in which the history of philosophy constitutes the internal link that allows the passage from the first to the second chapter. Our interpretation highlights: the importance of Hume for the model of faculties (alongside Kant and Simondon); accentuates the process of reevaluating sensitivity in relation to *Difference and Repetition* and, thus, contributes to the clarification of a less evident meaning of “transcendental empiricism”. Finally, in its last part, it culminates with the defense that the theme of the Image of Thought carries out a critical perspective of the philosophy of difference that is properly Deleuzian (moving away from the meaning of the interpretation given by Deleuze to Kant and as a continuation of the critical project attributed to Nietzsche). Considering the achievements of the precedent chapters allows us to point out the compositional dimension of *Difference and Repetition*, in which the methodological aspect of writing a philosophy book is made possible by the actual realization of its project in relation to the problem of thought.

**Keywords:** Gilles Deleuze; Theory of Faculties; History of Philosophy; Method; Composition.

## SUMÁRIO

|              |                                                                                      |               |
|--------------|--------------------------------------------------------------------------------------|---------------|
| <b>1.</b>    | <b>INTRODUÇÃO – <i>CAVEAT LECTOR</i></b>                                             | <b>p. 15</b>  |
| 1.1          | ESTRATÉGIA DE LEITURA                                                                | p. 17         |
| <b>2.</b>    | <b>ORDEM METODOLÓGICA: LIVRO, HISTÓRIA DA FILOSOFIA, AUTORIA</b>                     | <b>p. 27</b>  |
| 2.1          | UM PRÓLOGO ( <i>AVANT-PROPOS</i> ) COMPLICADO                                        | p. 28         |
| <b>2.1.1</b> | <b>Romance Policial e Ficção Científica</b>                                          | <b>p. 29</b>  |
| 2.2          | NOVOS MEIOS DE EXPRESSÃO FILOSÓFICA: HISTÓRIA DA FILOSOFIA (DIGNIDADE E LEITURA)     | p.36          |
| 2.3          | AUTORIA: HORIZONTE DE INTERPRETAÇÃO E CRIAÇÃO                                        | p.49          |
| <b>3.</b>    | <b>ORDEM TEMÁTICA: DOUTRINA DAS FACULDADES</b>                                       | <b>p. 52</b>  |
| 3.1          | INTRUSÃO – A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE FACULDADE (FISIOLOGIA, PSICOLOGIA, ONTOLOGIA) | p. 53         |
| <b>3.1.1</b> | <b>Considerações preliminares</b>                                                    | <b>p. 54</b>  |
| <b>3.1.2</b> | <b><i>Dynamis</i> e Fisiologia</b>                                                   | <b>p. 55</b>  |
| <b>3.1.3</b> | <b><i>Dynamis</i> e Psicologia</b>                                                   | <b>p. 57</b>  |
| <b>3.1.4</b> | <b><i>Dynamis</i> e Ontologia</b>                                                    | <b>p. 62</b>  |
| <b>3.1.5</b> | <b>Considerações</b>                                                                 | <b>p. 66</b>  |
| 3.2          | O SENTIDO DA PALAVRA FACULDADE                                                       | p. 69         |
| <b>3.2.1</b> | <b>Considerações sobre a palavra faculdade</b>                                       | <b>p. 55</b>  |
| <b>3.2.2</b> | <b>Dois sentidos do conceito de faculdade</b>                                        | <b>p. 73</b>  |
| 3.3          | MÉTODO TRANSCENDENTAL                                                                | p. 77         |
| <b>3.1.1</b> | <b>Sobre a noção de crítica</b>                                                      | <b>p. 87</b>  |
| 3.4          | ACORDO E SENSO COMUM – GÊNESE E PROPORÇÃO                                            | p. 94         |
| 3.5          | PROUST – REAVALIAÇÃO DA SENSIBILIDADE (VIOLÊNCIA DOS SIGNOS)                         | p. 101        |
| <b>3.5.1</b> | <b>Idealismo transcendental: fenômeno e a interdição da matéria do dado</b>          | <b>p. 103</b> |
| <b>3.5.2</b> | <b>Signo, sensibilidade, violência – reavaliação (ênfase interpretativa)</b>         | <b>p. 105</b> |
| 3.6          | HUME – MODELO DAS FACULDADES                                                         | p. 106        |
| <b>4</b>     | <b>CONCLUSÃO</b>                                                                     | <b>p. 111</b> |
| 4.1          | CONDIÇÕES DE UMA FILOSOFIA CRÍTICA DA DIFERENÇA                                      | p. 113        |
|              | <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>                                                    | <b>p. 117</b> |
|              | <b>APÊNDICE – SOBRE KANT: SÍNTESE E TEMPO. CURSO DE VINCENNES (1978)</b>             | <b>p. 126</b> |
|              | <b>- TRADUÇÃO</b>                                                                    |               |

## INTRODUÇÃO – CAVEAT LECTOR

Esta pesquisa nasceu de uma intenção relativamente modesta em escopo: acompanhar a recepção e o desenvolvimento da “doutrina das faculdades” na obra de Gilles Deleuze desde o período dos “livros monográficos” (1953-1968) até *Diferença e Repetição* (1968). Uma intenção dúplice que não pudemos, ou soubemos, desarticular e que, apesar disso, passou, durante o período de sua realização, por rearranjos e reformulações que a levaram para outro lugar. O essencial era, primeiramente, trabalhar a relação entre Deleuze e a filosofia de Kant no que se referia ao tratamento do tema da doutrina das faculdades e, em segundo lugar, trabalhar o conjunto dos escritos monográficos como o espaço privilegiado de uma experimentação conceitual que se desenvolveu de maneira paulatina e coerente, ainda que não se fizesse a partir de um movimento de desenvolvimento necessariamente progressivo (a própria ordem das publicações inviabiliza a abordagem do tema de modo simplesmente cronológico). Era preciso começar por *A filosofia crítica de Kant* (1963) retroceder e, então, voltar a avançar, em um movimento muito mais de convolução do que de progressão. O que, já então, parecia-nos evidente era a íntima relação da “doutrina das faculdades” com o problema mais abrangente da “imagem do pensamento”. Sendo assim, o recorte privilegiado do tema no contexto dos livros monográficos ganhava um horizonte de justificação retrospectiva. Por um lado, avançaríamos de modo convoluto em direção à *Diferença e Repetição* e, por outro, “roubaríamos no jogo” sabendo, desde logo, o ponto de chegada e quais seriam os movimentos topológicos aplicados ao tema para que fosse possível e consistente falar em teoria diferencial das faculdades como desenvolvimento do que já aparecera no livro sobre Kant.

O tratamento do tema da doutrina das faculdades tornou cada vez mais premente abordar a relação de Deleuze com a história da filosofia em sua necessária e, para nós, autoimposta, relação com *Diferença e Repetição*. Assim, apareceu em nosso horizonte o problema dos “novos meios de expressão filosófica” que Deleuze menciona no *Avant-propos* de *Diferença e Repetição* e que guarda uma íntima relação com a utilização da história da filosofia. O ponto de surgimento do tema no contexto da fase monográfica e a sua incorporação (não linear, silenciosa, subterrânea) ao longo dessa produção era orientado por *Diferença e Repetição*, mas, no limite, acabava por se impor como um horizonte de compreensão que transformava a própria interpretação de alguns temas da composição, pela primeira vez “em nome próprio”, do programa da filosofia da diferença, especialmente a partir da consideração de sua estratégia enquanto uma “espécie muito particular” de livro de

filosofia. Em outros termos, emergia o problema da composição de *Diferença e Repetição* a partir do caso específico da doutrina das faculdades.

Finalmente, tornou-se cada vez mais claro que a estratégia a ser adotada para o tratamento das obras monográficas não deveria partir da recolocação da interpretação no horizonte da fortuna crítica de tal ou qual autor, como parte de um conjunto interpretativo abrangente em que os desvios de interpretação ou diferentes impostações podem ser avaliados pelo critério da fidelidade à obra ou ao espírito do autor. O risco (o que *para nós* redundaria em um risco), nesse sentido, estaria em obter (ou perder) o posicionamento deleuziano por um efeito de contraste que só pode ser mensurado no confronto com a obra que ele, interpretando, transforma, reconfigura, “renova”. Para o nosso intento, é mais frutífero interpretar o conjunto monográfico em vistas do projeto filosófico propriamente deleuziano (neste caso, o projeto de *Diferença e Repetição*): os desvios ou impertinências não são, então, tratados como erros ou como incompreensões, mas como produção filosófica original, como séries de deslocamentos em função de um aparato conceitual e problemático peculiar. É preciso que o efeito de contraste com os autores trabalhados no período monográfico seja considerado a partir da imposição original dos problemas propriamente deleuzianos, e não como desnaturação ou desvio dos autores de origem, essa última alternativa nos faz, efetivamente, “perder” Deleuze (não seriam seus conceitos e problemas subjacentes que, de fato, poderiam ser o objeto de uma assinatura/autoria vinculada a um modo de produção filosófica peculiar e original?).

A pesquisa, assim, parte da seguinte hipótese de trabalho: i) analisar as interconexões silenciosas, subterrâneas, da doutrina das faculdades no conjunto das obras do período monográfico da produção de Deleuze para que possamos elaborar um esquema interpretativo de *Diferença e Repetição* a partir de uma perspectiva em que ii) a imagem do pensamento possa ser pensada como o *cerne crítico da filosofia da diferença* (crítico em um sentido propriamente deleuziano, a ser determinado) e que tem, iii) como consequência, a possibilidade de uma abordagem do livro a partir do problema de sua própria composição aquela a que Deleuze se refere, citando Ferlinghetti, como a da quarta pessoa do singular (ID, 185) ou, então como à coerência própria de um “livro apocalíptico” (DR, p. 15). Em resumo, a interrelação entre período monográfico e *Diferença e Repetição* enriquecem as perspectivas interpretativas dos dois momentos, reciprocamente.



## 1.1 ESTRATÉGIA DE LEITURA

Grande parte de nossa pesquisa – ocupada especialmente com a recepção e o desenvolvimento da “doutrina das faculdades”, desde os “livros monográficos” até o período de *Diferença e Repetição*, momento inicial dos “livros em nome próprio” – está diretamente relacionada à fase da produção de Deleuze que aparenta ter o menor grau de coerência em função de um projeto filosófico claro. Trata-se do período que se estende de 1953 a 1968, durante o qual a sua produção é constituída por um conjunto de livros de caráter monográfico, mais bem definidos como estudos em história da filosofia, com exceções notáveis relacionadas à “crítica literária”. Este conjunto de textos não é, de modo algum, ignorado pela recepção crítica da filosofia de Deleuze, no entanto, a sua abordagem é constituída, principalmente, por duas atitudes distintas. Por um lado, a obra de Deleuze é considerada em função de um conceito fundamental que deve esclarecer a totalidade de sua produção. Neste caso, podemos citar como exemplares os textos de Anne Sauvagnargues, *O empirismo transcendental* (2010); de Phillipe Mengue, *Deleuze e o sistema do múltiplo* (2008); de François Zourabichivili, *Deleuze, uma filosofia do acontecimento* (1994) e o de David Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes* (2015). Por outro, o seu próprio sistema é confrontado com outra filosofia ou colocado em perspectiva em função de um inimigo generalizado (ou generalizável) que confere a tônica e o sentido crítico de sua produção. Neste caso, o livro de Michael Hardt, *Deleuze – um aprendizado em filosofia* (1996), acentuando o anti-hegelianismo de Deleuze é o caso mais célebre e sintomático.

Não iremos considerar a insistência e o reaparecimento sucessivo de temas como autoexplicativos dos procedimentos de interpretação e incorporação a qual Deleuze submete os autores a que se dedica. Isso significa que nossa pesquisa se organiza em torno de um esforço de localização da emergência e das condições, tanto explícitas quanto implícitas, nas quais tais temas podem se avolumar e passar a compor algo que possamos denominar de “filosofia deleuziana em nome próprio” (que desejamos tensionar com os “livros monográficos”, sobre tal ou qual autor). Iremos nos aproximar desses livros de maneira cautelosa, a partir de uma exigência metodológica auto-imposta e que se justifica tanto em função da variedade de autores que marcam essa fase da produção quanto pela dificuldade de conciliação de uma multiplicidade de vozes que se entrelaçam: como distinguir entre a atividade histórico-filosófica do comentário e a produção filosófica que renova, relança ou cria problemas filosóficos?

O primeiro cuidado que podemos tomar é: como distinguiremos entre “livros monográficos” e “livros de filosofia em nome próprio”. Em nome próprio, segundo Deleuze, é a sua produção a partir de *Diferença e Repetição* (1968) e *Lógica do Sentido* (1969), livros que ainda são “pesados” e “cheios de um aparato universitário”, mas que são fruto de um longo período de exercícios no qual se tenta “sacudir algo” (PP, p. 15). Sua produção anterior a estas obras constitui, evidentemente, aquilo a que nos referimos acima como o período monográfico. Trata-se de um conjunto de livros dedicados a Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Proust (1964), Bergson (1966), Sacher-Masoch (1967) e Espinosa (1968) e que carregam o único tipo de unidade e consistência possível a partir da mera assinatura do nome do autor, *Gilles Deleuze* (que iremos explorar adiante, no primeiro capítulo desta pesquisa). O que está em jogo nesta distinção é a própria natureza de nossa abordagem dos livros, afinal, esta pesquisa pode estar condenada a referir-se, simplesmente, aos comentários de Deleuze sobre tal ou qual autor ou poderá conquistar o direito de falar dos “problemas deleuzeanos” imanentes a tais comentários? Tais indagações, mesmo que sob a marca do hipotético, devem ser tomadas e apresentadas imediatamente porque o seu rastro, no que se segue, será apenas pressentido sob o conjunto de interpretações, ênfases e direcionamentos que nos proporemos a seguir. Este é o momento de explicitar o modo pelo qual os caminhos de pesquisa serão descobertos, ou mais própria e honestamente, inventados.

Porque temos por objetivo analisar alguns dos “livros monográficos” como indicativos de certo movimento de pensamento, que ganharia amplitude e atingiria um limite com os “livros em nome próprio”, devemos justificar em que medida e como é possível fazê-lo e, igualmente, porque seria ingênuo considera-los como simples referência bibliográfica concernente aos autores e escritores a que se referem e pretendem comentar.

O próprio Deleuze nos dá algumas indicações do modo como podemos tomar a sua produção em história da filosofia.

Sou de uma geração, uma das últimas gerações que foram mais ou menos assassinadas com a história da filosofia. A história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente [...] “Você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo” [...] Quanto a mim, “fiz” por muito tempo história da filosofia, li livros sobre tal ou qual autor. [...] minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque **o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer**. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque **era preciso passar por toda espécie de descentramento, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer**. (PP. p. 14-15, negrito nosso)

É possível, a partir desta citação<sup>1</sup>, desenvolver alguns elementos para a obtenção de um quadro de compreensão interessante da relação de Deleuze com a história da filosofia. O trecho acima descreve duas operações (em negrito), apresentadas sob a marca da necessidade: certa condução retórica dos temas, “o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer” e um tratamento topológico para a produção de resultados “monstruosos”. Tomamos o trecho acima como um alerta e uma espécie de indicação para o estabelecimento de um protocolo de leitura dos “livros monográficos”. Assim, nossa tese poderá indicar a efetividade e o alcance de tais operações ou detectar alguns pontos em que tais operações sejam mais claras, permitindo-nos apontar algo efetivamente “deleuziano” nos comentários. Não se trata, no entanto, de afirmar que teremos condições de rastrear até a exaustão tais operações e seus efeitos, mas, simplesmente, de reconhecer que temos, ao menos em registro operacional (chave retórica e topológica), condições de não tomarmos de maneira ingênua tais comentários.

Neste sentido, não deveríamos estabelecer algum cuidado que se refira aos próprios temas, distinguindo as cautelas de um possível registro temático daquelas do registro operacional? Gostaríamos, neste caso, de resgatar algo exposto no primeiro “livro monográfico” publicado, *Empirismo e Subjetividade* (1953), acerca da relação entre compreensão de uma teoria filosófica, o desenvolvimento de sua questão e o papel do conceito em tal conjunto de relações. Deleuze coloca, desde logo, o problema da compreensão do âmbito filosófico em função de uma questão e sua estrita relação, primeiro, com o campo problemático no qual tal questão ganha seu alcance e, além disso, com os termos nos quais a questão será conduzida. Não bastaria afirmar o pertencimento de uma teoria filosófica a um conjunto de problemas, seria preciso avaliar como a questão, desenvolvida de maneira exaustiva e de um certo modo, é bem ou mal colocada. Somente, então, o desenvolvimento da questão e os problemas se comunicam. Tais são alguns dos motivos pelos quais a crítica de uma teoria filosófica não pode ser realizada de um ponto de vista externo. É preciso tomar em consideração seu modo de operar, identificar a questão e avaliar se o problema é bem-posto.

Nesse sentido vê-se o quanto são nulas em sua maior parte as objeções feitas aos grandes filósofos. É dito a eles: as coisas não são assim. Mas, de fato, não se trata de

---

<sup>1</sup> A respeito desta passage polêmica, Frida Beckman, biógrafa de Deleuze, escreve: “*These rather unforgiving words on the role of the history of philosophy are not, however, reflected in Deleuze’s personal relationships with the historians of philosophy of the time. He highly respected and was also respected by Sorbonne philosophers such as Martial Gueroult, Ferdinand Alquié, Maurice de Gandillac and Jean Wahl, and maintained friendships with many of them through his life.*” (BECKMAN, 2017, p. 28).

saber se as coisas são assim ou não; trata-se de saber *se é boa ou não, rigorosa ou não, a questão que as torna assim*. (HS, p. 120)

Em *Bergsonismo* (1966), diferentemente, este campo de compreensão é pensado a partir da acentuação na noção de problema. Neste caso, o problema é afirmado como “verdadeira liberdade”, solucionar problemas postos ou dados é uma forma de escravidão diante da liberdade implicada na constituição de verdadeiros problemas a serem pensados. Aqui, tudo se passa como se houvesse uma aparente desconexão entre questão e problema. Não se descobre um problema para, então, colocar uma questão e desenvolvê-la ao *extremo*. Em certo sentido, um problema não é sequer descoberto ou solucionado, não é um caso que requer uma solução. É preciso ter em mente que a descoberta de um problema e a sua própria invenção são sinônimos. O que se distinguirá é o modo pelo qual o problema é “suscitado” ou “posto”, dependendo, então, diretamente dos “termos nos quais se colocará” (B, p. 11-12). Se hesitamos diante de uma aparente desconexão é, na verdade, em função da implicação recíproca entre ambos, estabelecimento de uma verdadeira implicação recíproca de um complexo questão-problema.

Há duas passagens que podem ser mobilizadas a título de exemplos. A primeira delas diz respeito à comunicação intitulada *O método de dramatização* (1967), transcrição de uma apresentação realizada por Deleuze para a Sociedade Francesa de Filosofia sobre temas referentes aos dois capítulos finais (Síntese ideal da Diferença e Síntese assimétrica do sensível) de *Diferença e Repetição*. Ao final, o filósofo Alexis Philonenko pede a Deleuze alguns esclarecimentos sobre temas referentes à Filosofia de Salomon Maimon presentes em sua exposição, ao que Deleuze responde “O senhor me disse: para Maimon, há uma ilusão. Eu o compreendo bem, mas meu objetivo não era expor Maimon. Se quiser perguntar-me: qual é a parte da ilusão no esquema que propõe? Respondo: nenhuma” (ID, p. 154). A outra pode ser encontrada no capítulo 5, segunda parte, de *A dobra: Leibniz e o barroco* (1988). Ao comentar a peculiaridade do conceito de “impossibilidade” na filosofia de Leibniz, Deleuze adiciona uma nota na qual se lê:

Couturat [...] e Gueroult [...] pensam que a impossibilidade implica uma negação ou uma oposição que Leibniz não podia reconhecer entre noções positivas como as mônadas: portanto ele seria levado a declarar incognoscível a fonte da impossibilidade. Mas parece-nos que o impossível em Leibniz é uma correlação original irreduzível a qualquer forma de contradição. É uma diferença e não uma negação. Eis por que propomos a seguir uma interpretação que se apoia somente na divergência ou na convergência das séries, o que *tem a vantagem de ser “leibniziano”*. Mas, então, por que Leibniz declara ser incognoscível a fonte? De um lado, porque *a divergência continua sendo ainda mal conhecida na teoria das séries do século XVII*. (LB, p. 106, nota 1, 2012c, *itálico nosso*)

As duas passagens revelam modos distintos de recepção de temas da história da filosofia. Na primeira, vemos que há uma efetiva incorporação do que é trabalhado, não há esclarecimentos a serem realizados sobre a filosofia de Maimon porque Deleuze considera, efetivamente, que o problema da ilusão mencionado não faz sentido nos termos em como em é pensado em sua própria filosofia. Por outro lado, a solução que ele apresenta ao problema de Leibniz ganha em força porque é “leibniziana”, em comparação com as de Couturat e Gueroult, isto é: é colocada nos termos do próprio Leibniz.

Temos, ao menos de maneira nocional, um registro operacional e um registro temático para nos orientarmos no tratamento dos “livros monográficos” de Deleuze. Será preciso cuidar das operações e do campo problemático no qual tais comentários serão realizados. A esse respeito, um ajuste: não diremos que Deleuze “comenta” os autores, mas que, em sentido preciso, *interpreta*, produz um retrato peculiar: “a história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz” (PP, p. 173-174).

Por fim, é preciso indicar um último cuidado de leitura, mais ajustado ao caso específico deste trabalho. Se por um lado Deleuze julga ter escapado à repressão da história da filosofia, escrevendo sobre autores pelos quais nutre respeito e simpatia (em função de seus problemas: contra a tradição racionalista; crítica do negativo; cultura da alegria; ódio à interioridade; a exterioridade das forças e das relações; a denúncia do poder), o livro sobre Kant (1963) é diferente, “eu o fiz como um livro sobre um inimigo, procurando mostrar como ele funciona, com que engrenagens” (PP, p. 14). E, ainda assim, durante toda a sua produção filosófica Deleuze irá trabalhar e pensar os temas desse inimigo, adotando certas estratégias de seu pensamento como o caso do transcendental e do próprio tema das faculdades. Para nós, esses dados compõem uma última cautela, pois será plausível supor a desconfiança no tratamento dado a esse inimigo pelo qual é preciso ter respeito.

Para a condução de uma pesquisa sobre a composição da “filosofia em nome próprio” de Deleuze, seus livros monográficos podem, por um lado, ser trabalhados simplesmente a partir de uma organização cronológica, como um movimento crescente de complexificação pela adição sucessiva de componentes ou elementos (um *aprendizado* sucessivo, em outras palavras). De outro modo, no entanto, a partir de um caso focalizado, eles podem atender a um movimento de “convolução” e implicação recíproca<sup>2</sup>, não apenas com relação à

---

<sup>2</sup> Do ponto de vista literário este **movimento** foi o mais profundamente realizado por Cortázar no Jogo da amarelinha: à sua maneira, este livro é muitos livros, mas é, sobretudo, dois livros (CORTÁZAR, 2012, p. 5).

continuidade entre o dito e o redito (um tema insistentemente retomado durante a produção), mas entre o que é dito e o que é omitido.

A compreensão da composição da filosofia como “em sucessão” parece não dar conta de certas operações sutis e dos ecos que os livros produzem uns nos outros, ainda que nem sempre de maneira direta: por vezes um livro posterior esclarece, retrospectivamente, posicionamentos avançados em livros anteriores. É o caso do enquadramento oblíquo e das omissões sobre a noção de crítica no livro sobre Kant. A consideração conjunta de *Nietzsche e a filosofia* (1962) e *A filosofia crítica de Kant* (1963) esclarecem tanto que a noção de crítica, à maneira kantiana, é insuficiente para Deleuze. No caso específico da Doutrina das faculdades é esta relação de implicação recíproca entre os dois livros que nos revela a insuficiência da lição de Kant, retrospectivamente. Em *A filosofia crítica de Kant* as faculdades aparecem “já formadas e operando” e todo o processo de interpretação das obras críticas conduz a um ponto de vista genético. Mas é apenas a descrição da gênese do acordo discordante entre as faculdades. *Nietzsche e a filosofia* coloca, por outro lado, uma outra tarefa a ser desenvolvida, posteriormente, por *Diferença e repetição*: os princípios transcendentais são princípios de condicionamento, não de gênese interna. “Exigimos uma gênese da própria razão e, também, do entendimento e de suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento?” (DELEUZE, 1962, p. 104). Não basta apenas insistir que a “lição” que Deleuze tira de Kant está relacionada com o modelo da “harmonia na dor” ou “acordo discordante”, é preciso reconhecer a sua limitação e as exigências que ecoam desde outro livro.

*Nietzsche e a filosofia* e *Filosofia crítica de Kant* entram em tal ressonância em função do acento temático que se impõe à leitura, em nosso caso: a doutrina das faculdades. Essa zona de ressonância pode ser perseguida, no entanto, em outros livros. Por exemplo, a inexistência de considerações sobre o papel da sensibilidade na doutrina das faculdades deve-se, em grande parte, à natureza do próprio posicionamento kantiano: a sensibilidade é uma faculdade passiva que fornece um “dado” às faculdades ativas de representação (KANT, 2015, p. 71). No entanto, em *Proust e os signos* (1964), publicado imediatamente após o livro sobre Kant, este tema recebe um tratamento mais preciso que auxilia Deleuze na composição das seções sobre a teoria diferencial das faculdades em *Diferença e repetição* (p. 190 e ss). Parece-nos, neste sentido, que ainda não insistiram na contraposição entre o conceito de signo

---

Existem, a princípio, dois modos de lê-lo, do capítulo 1 ao 73 ou, então, aceitando o jogo e seguindo uma ordem estabelecida pelo próprio autor e que não segue uma sucessão numérica ordenada, interpolando aos capítulos “imprescindíveis”, que conduzem a narrativa, os prescindíveis, que adicionam profundidade e vida à obra.

e fenômeno de maneira que a importância da sensibilidade na teoria das faculdades possa ser pensada diretamente como uma reação à tese do Idealismo Transcendental kantiano. Não é apenas o livro sobre Proust que parece nos indicar esta possibilidade, mas o próprio interesse de Deleuze pelos pós-kantianos (Maimon em especial) e o ponto de vista genético. Ainda que o acento seja fruto de nossa seleção temática (a doutrina das faculdades), ele conduz de maneira insensível a um campo problemático que tem a vantagem de esclarecer as implicações recíprocas e os procedimentos de composição do que incluímos na consideração sobre “livros de filosofia autoral”. Esta parece ser a vantagem da aplicação dos critérios que apresentamos: a possibilidade de uma leitura rigorosa sobre a composição e incorporação de temas exógenos a partir dos processos precisos de recepção.

Desde o ponto de vista temático, Deleuze, em sua leitura de Kant, tanto incorpora o modelo genético do acordo, quanto interpreta com um máximo de precisão: é o caso da determinação de dois sentidos precisos para a palavra faculdade e do estabelecimento de um sentido contrakantiano sobre a própria função da *Crítica da faculdade do juízo*: contrakantiano porque contesta diretamente o posicionamento do autor, mas com um máximo de precisão porque tem a vantagem de fundar e garantir geneticamente a própria possibilidade de aplicação do método transcendental como sistema de casos para os interesses da razão. Ser contrakantiano, neste caso, implica ser “o mais kantiano possível”.

Ao esquematizar os critérios em um quadro de apresentação, a sua representação gráfica seria a seguinte:

| <b>Campo problemático da interpretação</b> | <b>Elaboração vulgar</b>           | <b>Efeito</b>             | <b>Campo</b>                       |
|--------------------------------------------|------------------------------------|---------------------------|------------------------------------|
| <u>Registro Operatório</u>                 | <u>“Forçar o autor a dizer...”</u> | <u>Retórico</u>           | <i>História da filosofia</i>       |
|                                            | <u>“Produzir um monstro...”</u>    | <u>Topológico</u>         | <u>Filosofia em “nome próprio”</u> |
| <i>Registro temático</i>                   | <i>“Do meu ponto de vista...”</i>  | <i>Incorporação</i>       | <i>Filosofia em “nome próprio”</i> |
|                                            | <i>“Tem a vantagem de ser...”</i>  | <i>Máximo de precisão</i> | <i>História da Filosofia</i>       |

O que pudemos perceber, durante a tentativa de aplicação efetiva foi: os registros tendem a compor-se de maneira combinatória, nem sempre sendo possível depurar os mistos

em suas tendências puras. Mas, como balanço deste teste prático de aplicação, parece-nos que este esquema tem, além da vantagem de ser “deleuzeano”, a capacidade de oferecer indicações precisas para a condução de outras pesquisas e para um acompanhamento rigoroso dos temas. Deleuze é um caso exemplar de multiplicação indefinida dos autores e fontes na composição de seu pensamento, este conjunto de critérios tenta lidar com essa “matéria indócil” com um mínimo de dispersão e máximo de concentração com o objetivo de tornar o mais claro possível o contexto problemático no qual os temas se inscrevem em sua própria filosofia e os efeitos que tais posicionamentos produzem no conjunto de sua produção.

Nosso primeiro capítulo se reporta ao problema da relação de produção e composição da filosofia deleuziana a partir da noção de “livro”. Esse problema envolve alguns componentes: o que deve ser um livro de filosofia? o que significa escrever um “livro digno”? Quais as estratégias ou abordagens de leitura de um livro? Qual o papel da história da filosofia na pesquisa de novos meios de expressão filosófica? E, por fim, qual a função que podemos atribuir ou desconfiar da relação de autoria?

Segundo capítulo, antecedentes: tem como pano de fundo a relação de Deleuze com a história da filosofia a partir da doutrina das faculdades, seguindo o processo de paulatina incorporação e desenvolvimento do tema. A tríade que propomos para esse tema em especial é composta pelos nomes Nietzsche<sup>3</sup>-Kant-Proust-Hume. No que se refere à relação com Nietzsche, estamos interessados em dois elementos: como o conceito de crítica é trabalhado e de que maneira o conceito de Imagem do pensamento é, pela primeira vez, apresentado; com relação a Kant, enfatizaremos a estratégia de leitura daquilo que Deleuze denomina de “Método transcendental”. A tensão entre a leitura de Nietzsche e Kant nos oferece uma perspectiva peculiar sobre a relação com o conceito de crítica e, além disso, uma interrogação sobre a caracterização consagrada de *Nietzsche e a filosofia* como um empreendimento estritamente anti-hegeliano, defenderemos aqui a perspectiva de que, pelo menos em sua primeira parte (até o capítulo 3), o livro é decididamente contrakantiano. Por último, iremos investigar de que maneira o papel da sensibilidade pode ser reavaliado a partir da criação do conceito de signo, confrontando esta perspectiva com o Idealismo Transcendental. O objetivo dessa abordagem é esclarecer a maneira pela qual o interdito kantiano do problema da “matéria do dado” é contornado e a sensibilidade pode ser reavaliada pelo projeto filosófico deleuziano. Os três nomes orbitam o problema da doutrina das faculdades. Esta, por sua vez,

---

<sup>3</sup> Por uma questão estratégica, deixamos a análise de *Nietzsche e a Filosofia* para o último capítulo. Mas, a questão da “crítica” e a análise da *Filosofia Crítica de Kant* foram elaboradas tendo a tensão entre os dois livros em nosso horizonte.



está intimamente atrelada ao conceito de Imagem do pensamento e à reavaliação da noção de crítica.

Não é completamente produtivo, ou explicativo, analisar o tema da doutrina das faculdades a partir de uma perspectiva orientada apenas pelo livro que Deleuze dedica a Kant. A lição sobre a gênese do acordo das faculdades é, evidentemente, indispensável para o tema, tanto no horizonte da produção monográfica quanto do próprio *Diferença e Repetição*, mas ela nos oferece apenas isso: a explicação genética de um acordo livre e indeterminado entre as faculdades, acordo que pode assumir diferentes proporções e repartições de atividades. Mas, para além disso, é preciso resgatar interpretações que poderiam passar despercebidas. O problema da constituição do sujeito em Hume (1953) (o sujeito *ativado* ao invés de *ativo*, como na tradição idealista), uma interpretação que tem um vocabulário peculiar alóctone ao tipo de léxico do filósofo escocês, um vocabulário que é próprio do projeto transcendental kantiano e que envolve temas que são estranhos a Hume, mas decisivos para a filosofia de Deleuze. No conjunto das reflexões sobre o tema da doutrina das faculdades, é de vital importância para *Diferença e Repetição* a questão da constituição de um “sujeito” (evidentemente o termo é utilizado apenas contextualmente, ele não se adequa ao vocabulário propriamente deleuziano), esse é o ponto em que o modelo de reflexão sobre a doutrina das faculdades de inspiração kantiana se revela como incompleto, inadequado. É preciso adicionar o problema da constituição, beneficiado pelas conquistas anteriores: o modelo do acordo e o papel da sensibilidade.

O último capítulo deverá integrar as perspectivas metodológica e temática adquiridas sobre o tema e coloca-las na perspectiva de uma interpretação da composição de *Diferença e Repetição*. O objetivo não é apresentar a teoria diferencial das faculdades como uma consequência coerente das lições adquiridas durante o período monográfico, mas de colocá-la no próprio horizonte da possibilidade de composição de *Diferença e Repetição* enquanto um *livro de filosofia de um tipo muito particular*, dito de outro modo, defender a tese de que a teoria diferencial das faculdades não é apenas “tema” dessa obra, mas é, também, pensamento que possibilita sua própria produção. A existência de um primeiro capítulo dedicado aos problemas relacionados ao “livro” ganham uma justificação e um sentido apenas ao final. A exposição daquilo que pode ser diretamente relacionado ao problema da autoria: a assinatura ou a marca da criação que está vinculada aos problemas e aos conceitos e não a um pretenso horizonte teológico (como diria Barthes) de justificação e garantia de verdade de uma obra.

Para resumir de maneira explícita: nossa tese é a de que a teoria das faculdades não representa apenas um eixo temático central em *Diferença e Repetição*, a partir da

consideração de seu processo de incorporação no conjunto das obras monográficas que antecedem o escrito de 1968 é possível obter um modelo interpretativo referente à própria metodologia do *livro*. Para concatenar e sustentar essa interpretação julgamos necessário: explicitar, em nosso primeiro capítulo, os problemas relacionados ao eixo metodológico, partindo de uma radicalização interpretativa do *Prefácio*; Acompanhar o processo de incorporação do tema da “doutrina das faculdades” no contexto dos escritos monográficos (período de 1953 a 1968), a presente tese defende que a “teoria das faculdades” não representa apenas um eixo temático central de *Diferença e Repetição* (1968), mas que é um elemento para considerações de ordem metodológica e composicional da obra. Para concatenar e sustentar essa interpretação julgamos necessário: explicitar, em nosso primeiro capítulo, os problemas relacionados ao eixo metodológico, partindo de uma radicalização interpretativa do *Prefácio* para definir o significado da noção de *livro* em sua relação com a história da filosofia e com o problema da autoria; em seguida, em nosso segundo capítulo, acompanhar o processo de incorporação do tema da “doutrina das faculdades” no contexto dos escritos monográficos (período de 1953 a 1968), no qual a história da filosofia se constitui como o liame interno que permite a passagem do primeiro ao segundo capítulo. Nossa interpretação coloca em relevo: a importância de Hume para o modelo das faculdade (ao lado de Kant e Simondon); acentua o processo de reavaliação da sensibilidade com relação a *Diferença e Repetição* e, assim, contribui para o esclarecimento de um sentido menos evidente do “empirismo transcendental”. Finalmente, em sua última parte, culmina com defesa de que o tema da *Imagem do Pensamento* realiza uma perspectiva crítica da filosofia da diferença que é propriamente deleuziana (afastando-se do sentido da interpretação dada por Deleuze a Kant e como continuação do projeto crítico atribuído a Nietzsche). A consideração do conjunto nos permite apontar a dimensão de composição de *Diferença e Repetição*, em que o aspecto metodológico da escrita de um *livro* de filosofia é possibilitado pela própria realização de seu projeto com relação ao problema do pensamento.

## 2. ORDEM METODOLÓGICA: LIVRO, HISTÓRIA DA FILOSOFIA, AUTORIA

Suponhamos que a História da Filosofia não passe de uma incessante e reiterada disputa que se desenvolve no campo da linguagem e que se refere, de modo mais próprio, ao rigor terminológico. Se assim fosse, no limite, seria possível dizer que ela não passa de uma série mais ou menos concatenada de disputas a respeito de palavras, animada pelo preciosismo, pela inventividade e pelo engenho daqueles que fazem filosofia. Mas, neste caso, como justificar os elementos para a definição da História da Filosofia e, especialmente, a escolha da expressão “rigor terminológico” como crivo da objetividade e da neutralidade *pretensamente* exigida pela ciência, ou pela pesquisa de caráter ou intenções científicas? Uma definição da História da Filosofia como “disputa pela linguagem” ou “*logomaquia*”... quantas camadas de pressupostos deixamos de analisar neste jogo de definir? Para um ouvido treinado, a importância conferida à expressão “rigor terminológico” ecoaria certa perspectiva que poderíamos adjetivar como bergsoniana: tanto *rigor* quanto *terminus* expressam o ponto de desaceleração, o estabelecimento, ou melhor, o enrijecimento e a ocupação de limites. Rigor terminológico poderia facilmente significar a “conquista” e a “delimitação” do território pretendido: o pensamento. Recortar o pensamento através de uma linguagem delimitante. Não seria este, na verdade, o empreendimento anti-bergsoniano por excelência já que ele busca conceitos maleáveis, móveis e capazes de um ajuste aderente às coisas?<sup>4</sup> Mas, o que significaria bergsoniano ou anti-bergsoniano sem que nós nos tivéssemos detido suficientemente a delimitar e a traçar este perfil? Outro ouvido, mais atento, diria que, *em surdina*, sob tudo aquilo que se disse, vibra ainda outro nome porque a equiparação da filosofia e do pensamento, não a um campo de batalha, mas a um território a ser medido, mensurado, reconquistado da anarquia e dos resquícios da degeneração bárbara é algo kantiano<sup>5</sup>. No limite, não importa que este parágrafo seja um movimento quase lúdico, espúrio, *falsóide* ou mesmo paródico porque até mesmo a paródia “nos mostra direções no

---

<sup>4</sup> Referimo-nos aqui, *lenientemente*, a *O pensamento e o Movente*.. “O que mais tem faltado à filosofia é a precisão. Os sistemas filosóficos não se ajustam à realidade em que vivemos. São demasiadamente vastos. Examine-se algum dentre eles, convenientemente escolhido: ver-se-á que se aplicaria facilmente a um mundo em que não houvesse plantas ou animais; ou mesmo homens; onde os homens poderiam não comer e não beber; onde nasceriam velhos e morreriam bebês; onde não dormiriam, nem sonhariam, nem divagariam; onde a energia poderia inverter a escala da degradação; onde tudo aconteceria de maneira inversa. A razão disto é que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas, e conseqüentemente, tão vastas, que nele caberiam todos os possíveis, e mesmo o impossível, ao lado do real. A explicação que devemos considerar satisfatória é a que adere ao seu objeto: nenhum vazio, nenhum interstício onde uma outra explicação se pudesse alojar; ela convém somente àquele objeto; este se presta apenas àquela explicação. Isto pode ser dito da explicação científica. Ela comporta a precisão absoluta e uma evidência completa e crescente. Mas pode-se dizer o mesmo com relação às teorias filosóficas?” (BERGSON, 1974, p. 107)

<sup>5</sup> Pensamos aqui no Prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, A IX e X.

real que nunca teríamos encontrados [sic.] sozinhos.” (ID, p. 115). Mas, então, o que importa? É que o procedimento de leitura não é apenas abertura, posicionamento ou configuração para a interpretação de um conteúdo; leitura é constituição da interpretação como fabricação parcial do próprio conteúdo e, como veremos: parte fundamental da estratégia de composição. Que seja parte fundamental desta pesquisa não há dúvidas, o que nos resta é, de alguma maneira, “mostrar” como também é parte fundamental do empreendimento de composição da filosofia “em nome próprio” de Deleuze.

Em comparação ao restante da pesquisa este capítulo é primogênito do estro ao invés de arauto do espírito bem aplicado. Com o objetivo de dar conta da estratégia de interpretação e composição envolvidas na filosofia de Deleuze respeita menos a ordem cronológica das obras realizando certas passagens orientadas pela afinidade problemática, passando de um plano a outro como se a distância temporal dispensasse o deslocamento espacial ou topológico orientados pela contiguidade. Assim, passamos de um lugar a outro, através da volumosidade da obra, pelos vãos abertos por um problema de fundo. Aqui, portanto, o que anima a pesquisa é a necessidade de entender, a partir de certa concepção do que é um “livro de filosofia”, uma prática de interpretação que se reverte na atividade de composição. Assim, “o que deve ser um livro de filosofia?”, mas, também, como julgar e o que significa um livro “digno” e, finalmente, quais as operações envolvidas no ato de “ler um livro”. Evidentemente, todos esses problemas desaguam na venerável imagem do autor e sua função. Daremos uma resposta a essas indicações a partir daquilo que podemos extrair da própria obra deleuziana. Forçando o texto a nos dizer de uma só vez aquilo que na obra está em estado de dispersão.

## UM PRÓLOGO (*AVANT-PROPOS*) COMPLICADO

No *avant-propos* de *Diferença e Repetição* (1968), circula uma concepção peculiar sobre o significado e a função de um *livro* de filosofia. A “declaração de intenção” dada por Deleuze coloca um livro concreto, “este” que temos em mão, em um horizonte de modéstia com relação a um “livro ideal”, ou seja: um livro que não apresenta os pontos fracos que são a “contrapartida de intenções vazias que não se soube realizar” (DR, p. 13). Neste sentido, o *avant-propos*, traduzido para o português como “prólogo”, poderia também ter sido traduzido como “prefácio”. Existe, evidentemente, uma relação de sinonímia entre os vocábulos e os próprios prefixos, “pre-“ e “pro-“, que exprimem a ideia de anterioridade expressa em francês por “*avant-*”. O que resta é nos perguntarmos: anterioridade a quê? Ao próprio livro, evidentemente, não é por acaso que encontramos nas definições mesmas de “prólogo” e

“prefácio” a ideia de anterioridade, mas, também, de introdução, de preliminaridade, de origem e de antecedência<sup>6</sup>. De fato, o *Avant-propos* é o único lugar em *Diferença e Repetição* no qual uma concepção de livro não é apenas pensada, mas abertamente discutida. As outras ocorrências significativas, que não mencionam apenas a existência de um livro sobre tal ou qual tema, aparecem no capítulo “*A repetição para si mesma*”, especialmente na parte intitulada “*O sistema literário*”, vinculada à noção de “caosmo”, mas nunca se referindo aos procedimentos ou ao que é feito no próprio livro enquanto livro. Não, isso é reservado apenas ao espaço preliminar, anterior e inconvenientemente interno ao próprio livro e que o coloca, a partir de dentro, em relação com sua própria exterioridade: eu digo como faço aquilo que está em vias e está, na verdade, *já* sendo feito. Uma concepção peculiar de livro não poderia aparecer em qualquer outro momento da obra, é consistente e é preciso que seja feita dessa maneira, o *avant-propos* é o lugar e o momento correto para que isto seja, de fato, exposto.

A pergunta “o que *deve ser* um livro de filosofia?” (DR, p. 14, *itálico nosso*) recebe uma resposta tripartite. Compondo o núcleo da definição está o jogo entre dois gêneros literários distintos: “um tipo muito particular de romance policial” e “uma espécie de ficção científica”; seguido por uma indicação de ordem procedimental: continuar a pesquisa de “novos meios de expressão filosófica” e que é apresentada especificamente a partir da função da resenha (*compte rendu*) em história da filosofia.

### Romance Policial e Ficção Científica

O Romance Policial está estreitamente associado à ordem metodológica dos problemas. Dizemos metodológica porque o conceito de problema em Deleuze conta, também, com uma acepção ontológica<sup>7</sup>. Em sua primeira acepção, ela remonta à influência de Émile Bréhier<sup>8</sup>, identificável em um pequeno texto, de 1955, intitulado “Três Leituras:

<sup>6</sup> Foram consultadas as entradas referentes aos prefixos “pre-“ e “pro-“ e aos vocábulos “prefácio” e “prólogo” no dicionário on-line Priberam, disponível no endereço: <http://dicionario.priberam.org/>.

<sup>7</sup> Não iremos nos debruçar sobre este aspecto da filosofia deleuziana, o conceito de problema em seu alcance ontológico povoa *Diferença e Repetição* e a sua importância está associada a uma das maiores influências não tão enfatizadas da obra deleuziana: Gilbert Simondon. Em seu artigo dedicado à primeira parte da tese de Simondon, publicada em 1964, Deleuze afirma: “No pensamento de Simondon, a categoria de “problemático” ganha uma grande importância, justamente por estar provida de um sentido objetivo: com efeito, ela já não mais designa um estado provisório do nosso conhecimento, um conhecimento subjetivo indeterminado, mas um momento do ser, o primeiro momento pré-individual. E, na dialética de Simondon, o problemático substitui o negativo” e, ao final do texto conclui, honestamente: “Os novos conceitos estabelecidos por Simondon parecem-nos de uma extrema importância: sua riqueza e sua originalidade impressionam vivamente ou influenciam o leitor” (ID, p. 119 e 121, *O indivíduo e sua gênese físico-biológica* [1966]).

<sup>8</sup> O mesmo Émile Bréhier que povoa o começo de *Lógica do Sentido*, autor de *La théorie des incorporels dan l'ancien stoïcisme* (2000).

Bréhier, Lavelle e La Seine” (L, 109-112). Impressiona que já em 1955 Deleuze esteja atento aos problemas da ordem da especificidade da filosofia, sua atividade específica. “Sabe-se que Émile Bréhier buscava, através da história da filosofia, a própria filosofia, aquilo que ele chamava essência”. Na apresentação realizada por Deleuze a especificidade da Filosofia é afirmada por Bréhier em duas dimensões distintas: interior e exterior. A primeira delas diz respeito ao tipo de conexão que a Filosofia mantém com a sua própria história; a segunda, exterior, na construção de um pensamento “do homem não como espécie biológica, mas como ser moral e racional” (L, pp. 109-100). À força de ser filósofo, Bréhier fazia história da filosofia, proposição lapidar. Em sua continuação Deleuze pormenoriza os interesses do livro de Bréhier:

Os artigos que nos são apresentados parecem, nesse sentido, dominados por duas grandes ideias, duas ordens de buscas concernentes à essência [no sentido acima definido]: I) Que é um problema em filosofia? Qual gênero de problema é filosófico? O que distingue um problema filosófico dos outros tipos de problemas? Ler-se-á esse ponto um artigo *apaixonante* sobre “a noção de problemas” (L, p. 110, *itálico nosso*).

Deleuze se refere é “*La notion de problème en philosophie*”, artigo publicado original em 1948 e posteriormente reunido no livro *Études sur philosophie antique*, obra que Deleuze está resenhando no referido texto. Em um texto intitulado “*The misadventures of the ‘problem’ in Philosophy*” (2018) Giuseppe Bianco contextualiza a importância do texto de Bréhier, mas subordinando-a a figura de Martial Gueroult<sup>9</sup>. Em sua primeira consideração do texto, ele afirma:

Bréhier certamente menciona a importância da ideia bergsoniana da colocação de problemas, mas ele não apresenta uma tese particular a respeito das maneiras pelas quais problemas “filosóficos” deveriam ser tratados e se limita a um panorama sintético e superficial do uso do termo desde Euclides. Apesar da falta de originalidade “A noção de problema em Filosofia” teve efeitos surpreendentes na França” (BIANCO, 2018, p. 24, tradução nossa)<sup>10</sup>.

O subsequente ingresso de Martial Gueroult no *Collège de France* conta com o apoio de Bréhier, seu antigo mentor, e a cátedra criada após a sua aprovação se chama “História e

<sup>9</sup> A importância de Gueroult para a prática em história da filosofia foi enfatizada especialmente por Anne Suvagnargues (2010) em um capítulo chamado “A história da filosofia como devir dos sistemas” (*L’histoire de la philosophie comme devenir des systèmes*), pp. 17-22.

<sup>10</sup> “Bréhier certainly mentioned the importance of the Bergsonian idea of the position of problems, but he did not present any particular thesis concerning the ways in which supposedly “philosophical” problems should be treated and he limited himself to a superficial and synthetic overview of the use of the term since Euclid. Despite the lack of originality “The Notion of Problem in Philosophy” had surprising effects in France”.

Tecnologia dos Sistemas Filosóficos”, a figura de Bréhier como mediadora entre Gueroult e Deleuze se dá no contexto do desenvolvimento da abordagem metodológica de Gueroult durante sua atividade de pesquisa no contexto do *Collège*.

De acordo com Gueroult, a única maneira de escapar tanto o ceticismo quanto o “reducionismo” histórico era identificando um objeto para o historiador da filosofia. Seguindo Bréhier, Gueroult localizou este objeto nos *problemas*, reunidos em *arquitecturas*. Gueroult contrastou essa abordagem com a de seus predecessores no *Collège* [...] Bergson reduzia problemas a “intuições” e Gilson os reduzia a questões que deveriam encontrar sua resposta nas ideias eternas do Neo-tomismo. (BIANCO, 2018, p. 24).

É nesse entremeio que se localiza a resenha de Deleuze do texto de Bréhier, publicado em 1955, como espécie de adesão ao posicionamento e às preocupações concernentes à atividade de Gueroult. Ademais, é possível creditar à influência de Gueroult o posicionamento deleuziano detectado em *Empirismo e Subjetividade*. Ao final do texto, Deleuze desenvolve uma longa reflexão:

Todos os grandes filósofos passaram por isso. Em suma, fica-se surpreso ao se considerar o sentido geral das objeções constantemente feitas contra Descartes, Kant, Hegel etc. Digamos que as objeções filosóficas são de dois tipos. Umas, 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 [...] é preciso compreender uma teoria filosófica a partir do seu conceito; ela não nasce a partir de si mesma e por prazer. Nem mesmo basta dizer que ela é resposta a um conjunto de problemas. Sem dúvida, tal indicação teria pelo menos a vantagem de encontrar a necessidade de uma teoria em um vínculo com algo que lhe possa servir de fundamento, mas tal vínculo seria mais científico do que filosófico. De fato, uma teoria filosófica é uma questão desenvolvida, e nada mais do que isso: por si mesma, ela *não consiste em resolver um problema*, mas em desenvolver ao **extremo** as implicações necessárias de uma questão formulada. Ela nos mostra o que as coisas são, o que é preciso que elas sejam, supondo que a questão seja boa e rigorosa (ES, pp. 119-120, *itálicos nossos*, **negrito do autor**).

Uma teoria filosófica não *consiste em resolver um problema*, mas em desenvolver ao extremo suas implicações necessárias. Atenhamo-nos a esse ponto. No trecho citado do texto de Bianco, é atribuído a Gueroult o posicionamento de que “Bergson reduzia os problemas a intuições”. Deleuze, no entanto, desenvolve o seu posicionamento a esse respeito concedendo à Bergson a voz da articulação da atividade relacionada aos problemas (digamos *problemática*). O início de *Bergsonismo* é uma questão de método, especificamente quanto ao rigor do método da intuição. É importante, no entanto, lembrar que em Deleuze as questões de método não são pura e simplesmente referidas a um conjunto de procedimentos. Antes de *Bergsonismo*, Deleuze já havia criticado a noção de método associada à “imagem dogmática

do pensamento” em *Nietzsche e a Filosofia*. As suas teses essenciais colocam o problema do pensamento como sendo: 1) naturalmente verdadeiro ou tendendo naturalmente ao verdadeiro; 2) afetado por forças externas [ao pensamento] que podem desvia-lo, desnatura-lo (sejam o corpo, paixões ou interesses sensíveis). Isto é: a fonte do erro é exterior e se opõe ao pensamento e, finalmente:

3) Dizem-nos que basta um método para pensar bem, para pensar verdadeiramente. O método é um artifício, mas através do qual nos reunimos à natureza do pensamento, aderimos à essa natureza e conjuramos o efeito de forças estrangeiras que o alteram e nos distraem. Através do método, conjuramos o erro. Pouco importam a hora e o lugar, se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio daquilo “que vale em todos os tempos, em todos os lugares” (NP, p. 118). (NP, p. 118) <sup>11</sup>.

Nesse sentido, a concepção metodológica de Deleuze parece mais aproximada ao que está no verbete sobre o Método em *Espinosa: Filosofia Prática*. O método “não visa a nos fazer conhecer qualquer coisa, mas a nos fazer compreender a nossa potência de conhecer” (SPP, p. 90). O que resta é compreender de que maneira a dimensão metodológica do problema se associa à atividade própria da filosofia, atividade de criação.

Deleuze reage ao problema da essência da Filosofia, no vocabulário de Bréhier, construindo uma resposta original. Por um lado, elas estão em ressonância porque envolvem um posicionamento quanto ao problema da história da filosofia (o que veremos no prosseguimento deste capítulo), mas, por outro, Deleuze irá construir uma definição da Filosofia desde a sua atividade específica. Conhecemos a definição nominal da Filosofia, mas não precisamos sequer ir até *O que é a Filosofia?* para encontra-la, podemos nos manter nos limites de nosso recorte temporal. Basta que tenhamos em conta a primeira frase do texto “*Bergson, 1859-1941*”, publicado em *A Ilha Deserta*: “Um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos” (ID, p. 33) ou, então, em “*Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento*”, texto de 1968: “a filosofia tem o conceito por elemento (como o som para o músico ou a cor para o pintor), o filósofo cria conceitos, ele opera suas criações em um “continuum” conceitual, tal como o músico o faz em um *continuum* sonoro. O que importa é: de onde vêm os conceitos? (ID, p. 182) A atividade de invenção, de criação, não está desvinculada da problemática (como atividade de colocar os problemas) porque “a verdadeira liberdade está em um poder de decisão, de constituição dos próprios problemas: esse poder “semidivino”

---

<sup>11</sup> “On nous dit enfin qu’il suffit d’une méthode pour bien penser, pour penser vraiment. La méthode est un artifice, mais par lequel nous rejoignons la nature de la pensée, nous adhérons à cette nature et conjurons l’effet des forces étrangères qui l’altèrent et nous distraient. Par là méthode, nous conjurons l’erreur. Peu important l’heure et le lieu, si nous appliquons la méthode: elle nous fait pénétrer dans le domaine de “ce qui vaut en tous temps, en tous lieux”



[...] colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar” (B, p. 11) em sua reação contra a noção de método que mencionamos acima, Deleuze afirma, em *Diferença e Repetição*:

o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer com que nasça aquilo que ainda não existe (não há outra obra, todo o restante é arbitrário e enfeite). Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar “pensar” no pensamento. (DR, p. 201)

A constituição de um campo metodológico da noção de problema aparece no prefácio modelizada pelo “Romance Policial”. Uma maneira de definir definitivamente a maneira pela qual o problema e a criação filosófica se vinculam seria através da afirmação: os problemas recebem a resposta que merecem em função de como são colocados, isto é: em função de quais termos e conceitos estão em jogo na sua operacionalização. É assim que interpretamos essa passagem do *Prefácio*:

[...] os conceitos devem intervir, com uma zone de presença, para resolver uma situação local. Eles se modificam com os problemas. Têm esferas de influência [...] Devem ter uma coerência entre si, mas tal coerência não deve vir deles. Devem receber sua coerência de outro lugar [do problema] (DR, p. 14-15).

É nesse mesmo horizonte que o texto de *A ilha deserta* “*Filosofia da Série Noire*” pode ser lido. Um pequeno artigo que poderia ser justificado apenas em função dos interesses literários de Deleuze, mas que, no fundo, apresenta uma distinção metodológica associada aos romances policiais e, de nosso ponto de vista, motivo para a utilização do gênero como modelização de “*um livro de filosofia*” no contexto do *Prefácio*.

O texto se organiza em torno de duas concepções do Romance Policial. Uma delas é antiga e se distingue entre a escola francesa e inglesa. A sua distinção é pensada a partir dos diferentes métodos de descoberta da verdade. Método de investigação que tem uma modelização filosófica<sup>12</sup>, citamos Deleuze:

Ora, existiam duas escolas da verdade: a escola francesa (Descartes), na qual a verdade fica mais ou menos por conta de uma intuição intelectual de base, da qual deve ser deduzido o resto com rigor – e a escola inglesa (Hobbes), segundo a qual o

---

<sup>12</sup> *Filosofia da Série Noire* é um texto que nos faz lembrar imediatamente da seguinte passagem: “arriscamo-nos de duas maneira a ignorar um grande autor. Por exemplo ao desconhecer sua lógica profunda ou o caráter sistemático de sua obra. (Falamos, então, de suas , “incoerências”, como se elas nos dessem um *prazer superior*). Ou, de outro modo, ao ignorar sua potência e seu gênio cômicos, de onde a obra retira geralmente o máximo de sua de sua eficácia anticonformista. (ID, p, 73, *italico* nosso). Existirá uma forma superior de *interpretar* relacionada ao desejo de encontrar os limites do pensamento alheio?”

verdadeiro é sempre induzido de outra coisa, interpretado a partir de indícios sensíveis. Enfim, dedução e indução (ID, p. 111-112).

Ao contrário da concepção antiga, a *Série Noire*<sup>13</sup> apresenta uma nova concepção do Romance Policial e ensina que “a atividade policial não tem nada que ver com a investigação metafísica ou científica da verdade” (ID, p. 112-113). O problema dessa nova concepção não se coloca em termos de verdade, mas de compensação de erros. O contraste com a antiga concepção não é apenas da ordem metodológica do tipo: aplica o metodicamente o pensamento ao conjunto de dados disponíveis e deduzir ou induzir a verdade das situações. “A *Série Noire* nos habituou ao tipo do policial que arremete completamente ao acaso, mesmo correndo o risco de multiplicar os erros, mas acreditando que daí sairá sempre alguma coisa” (ID, p. 113). O assassino escapa da polícia, mas é morto pelos seus próprios comparsas ou, então, um suposto culpado de um crime que é preso por atividades ilícitas alheias ao mundo do crime (uma falsa declaração de imposto de renda). É uma visão da sociedade *em equilíbrio* a partir da mais alta potência do falso.

Se a mais alta potência do falso é o modelo da concepção *Noire* do Romance Policial, sabemos a qual das duas concepções Deleuze se alinha. O falso não é pensado como correlato do verdadeiro, isso está claro. Para além dos limites literários, se pensamos a história da filosofia no horizonte da arte do retrato espiritual e da produção de duplos, então a investigação trataria, precisamente, da *produção daquilo que se quer mostrar*, isto é, do conjunto de problemas, suas condições e os conceitos que irão dramatizar essa operação filosófica. Nesse sentido, não poderíamos ler a última página do *Prefácio* nesse horizonte, em que a interpretação ?

A esse respeito, podemos, desde já, levantar a questão da utilização da história da filosofia. Seria preciso que a resenha em história da filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e comportasse a modificação máxima própria do duplo. (Imagina-se um Hegel *filosoficamente* barbudo, um Marx *filosoficamente* imberbe do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda). Seria preciso conseguir apresentar um livro real da filosofia passada como se fosse um livro imaginário e fingido. Sabe-se que Borges se sobressai na resenha de livros imaginários. Mas ele vai mais longe quando considera um livro real, o *Dom Quixote*, por exemplo, como se fosse um livro imaginário, ele próprio reproduzido por um autor imaginário, Pierre Menard, que ele, por sua vez, considera como real. Então, a repetição mais exata, a mais rigorosa, tem, como correlato, o máximo de diferença (“O texto de Cervantes e o de Menard são verbalmente idênticos, mas o segundo é quase infinitamente mais rico.”) (DR, p. 16).

<sup>13</sup> A nota do editor (ID, p. 111) explica: Em 1945 o escritor de romances Marcel Duhamel cria na Gallimard [famosa editora francesa] a “*Série Noire*”, coleção dedicada ao romance policial, que será dirigida por ele até 1977.

O aspecto da Ficção Científica, por outro lado, pode ser rastreado em uma pequena passagem do verbete “*Hume*”, escrito para integrar a obra sobre História da Filosofia que estava sendo organizada por um dos amigos de Deleuze, François Châtelet. Deleuze começa o verbete afirmando que o Empirismo de Hume é “uma espécie de universo de ficção científica. Como na ficção científica, tem-se a impressão de um mundo fictício, estranho, estrangeiro, visto por outras criaturas; mas também o pressentimento de que esse mundo já é o nosso e que somos nós próprios essas outras criaturas (ID, p. 211).

Levemos à sério a palavra “mundo” e suas “criaturas”, o que está em jogo é a possibilidade da criação de um conhecimento marcado por uma coerência. *Diferença e Repetição* “deveria apresentar” um mundo cuja coerência é a das individuações impessoais e das singularidades pré-individuais. Isso não é dito apenas porque o problema da individuação pressupõe tais noções como conceitos fundamentais e elas são tematizadas no livro. A questão sobre a coerência vem de outro problema:

Toda vez que se escreve, a gente faz com que algum outro fale. E em primeiro lugar, a gente faz com que fale uma certa forma. No mundo clássico, por exemplo, quem fala são indivíduos [...] *o indivíduo é coextensivo ao ser*. No mundo romântico, são personagens que falam, e isso é muito diferente: *a pessoa é aí definida como coextensiva à representação*. [...] Nós descobrimos, todavia, um mundo de singularidades pré-individuais, impessoais. Elas não se reduzem aos indivíduos nem às pessoas, e nem a um fundo sem diferença. [...] O poeta Ferlinghetti fala da quarta pessoa do singular: é ela que se pode tentar fazer com que fale” (ID, p. 185).

Fazer com que esse mundo fale. Não seria, então, nesse sentido, também, que o problema da Ficção Científica se determinaria novamente? Para além da coerência, a relação entre a escrita como a tentativa de “fazer falar” e a ignorância?

[...] Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou se sabe mal? É necessariamente no limite de nosso saber, na extremidade que separa nosso saber e nossa ignorância *e que transforma um no outro*. É só deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é deixar a escrita para depois, ou melhor, torna-la impossível [...] Falamos, pois, de ciência de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica (DR, p. 15-16).

Do nosso ponto de vista, a da Ficção Científica como segundo elemento de modelização do que deve ser um *livro* de filosofia deve supor, suporá, para que seja possível *fazer com que fale essa nova coerência* outra concepção da teoria das faculdades.

## 2.2 NOVOS MEIOS DE EXPRESSÃO FILOSÓFICA: HISTÓRIA DA FILOSOFIA (DIGNIDADE E LEITURA)

A “*Carta a um crítico severo*” (PP, pp. 11-22), publicada em 1973, inesgotável e sempre revisitada, acabou produzindo, em especial pela leitura de sua parte central, tanto na recepção crítica quanto nos leitores ocasionais, uma forte impressão que acabou por constituir um dos verdadeiros truismos do “deleuzismo”: conceber a história da filosofia como “uma espécie de enrabada por trás” ou “imaculada concepção” (PP, p. 14). Não se trata estritamente de uma concepção acerca da História da Filosofia, mas uma perspectiva sobre como “fazer” história da filosofia ou, melhor dizendo, uma perspectiva sobre como “se safar” da história da filosofia em uma geração objeto de sua repressão e que foi mais ou menos assassinada por ela. Essa concepção, expressa através de uma metáfora sexual, é imediatamente especificada como um tratamento topológico dos autores trabalhados porque aquilo que se lê, aquilo sobre o que se trabalha, deve “[...] passar por toda espécie de descentramento, deslizes, quebras e emissões secretas” (PP, p. 14). Arnaud Villani oferece uma pequena advertência sobre a interpretação da passagem sobre a “enrabada por trás”: “[...] essa expressão não foi compreendida. Ela não quer dizer: deformar, forçar, mas, entrar em uma filosofia com a intenção de ver onde os feixes flexíveis de conceitos criam uma direção que ninguém até então havia previsto ou tomado” (Tradução nossa)<sup>14</sup>. Enfatizamos o seu caráter de prática interpretativa, que envolve processos que submetem o texto a toda espécie de movimentos topológicos porque nos parece mais importante a explicitação de um método de leitura que a metáfora que opera quase ao nível do *slogan* filosófico. Não é difícil imaginar que uma proposição polêmica elaborada de maneira vulgar fosse deixar uma impressão indelével na recepção da obra e nos leitores, ainda mais se consideramos o quão sério e venerável é o ambiente filosófico francês da virada da década de 70, mas, ela parece se dever mais à natureza do texto do que ao intento de exacerbar os leitores. Trata-se de uma resposta às críticas feitas por Michel Cressole (aquele a quem Deleuze se refere como o “crítico severo” que nomeia o texto) em seu livro, publicado em 1973. Uma resposta que não necessariamente exige, mas que dá ensejo a uma metáfora que contextualmente é muito poderosa porque Cressole, um antigo estudante de Deleuze, era um ativista ligado à atuação da *F.H.A.C* (*Le*

---

<sup>14</sup> [...] *cette expression n'a pas été comprise. Elle ne veut pas dire : déformer, forcer, mais entrer dans une philosophie avec l'intention de voir où les faisceaux souples des concepts créent une direction que personne jusqu'alors n'avait entrevue, ni empruntée.*“.

*Front Homossexual d'action révolutionnaire*)<sup>15</sup> e a metáfora sexual funciona como resposta direta a uma acusação que é retomada, de passagem, já no início da carta.

Por um lado, você diz que estou acuado, em todos os sentidos, na vida, no ensino, na política, que me tornei uma vedete imunda, que aliás isso não dura muito, e que não tenho saída. Por outro lado, você diz que eu sempre estive a reboque, que sugo o sangue e degusto os venenos de vocês, os verdadeiros experimentadores ou heróis, e que eu mesmo fico à margem, só observando e tirando proveito. (PP, p. 11)

Essa acusação é diretamente retomada em um momento posterior em que Deleuze invoca uma concepção humeana que não é estrangeira à sua obra – aparece especialmente em *Lógica do Sentido* – no que diz respeito à experiência de embriaguez hidráulica referida à Henry Miller.

[...] dizer que sempre estive a reboque, poupando meus esforços, me aproveitando das experimentações dos outros, bichas, drogados, alcoólatras, masoquistas, loucos...etc, degustando vagamente suas delícias e seus venenos sem jamais arriscar nada [...] Se não me mexo, se não viajo, tenho como todo mundo minhas viagens no mesmo lugar, que não posso medir senão com minhas emoções, e exprimir da maneira a mais oblíqua e indireta naquilo que escrevo. E minha relação com as bichas, os alcoólatras ou os drogados, o que isso tem a ver com o assunto, *se obtenho em mim efeitos análogos aos deles por outros meios?* (PP, p. 20, itálico nosso)

Parece-nos igualmente incontornável a respeito deste texto a interpretação dada a ele por Paul B. Preciado em seu exercício de leitura incluído no *Manifesto Contrassexual: Da filosofia como modo superior de dar o cu*. O texto é um desenvolvimento conceitual, em sentido rigoroso, da noção de “homossexualidade molecular” apresentada por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* (1972), mas a partir de um protocolo de leitura que aceita a proposição deste mesmo livro de que “não há conceito lógico que não dê lugar a operações físicas” (PRECIADO, 2014. p. 174). A contextualização conceitual oferecida por Preciado explicita que na resposta a Cressole encontramos a mobilização de uma experiência transversal da homossexualidade como a possibilidade de “pensar ou escrever [...] sobre certos fenômenos sem passar pela experiência real” (PRECIADO, 2014, p. 177) aliada à possibilidade humeana de obtenção dos mesmos efeitos através de outros meios, como mencionado. Trata-se muito mais de colocar a possibilidade de “criar um conjunto de condições que permitam a todos e a cada um falar” do que de “determinar quem pode pensar

<sup>15</sup> Cf. DOSSE, 2010, p. 215-217. A contextualização oferecida por Dosse é inequivocamente parcial e. “Michel Cressole, a former student of Deleuze from Vincennes. An elegant homosexual who was confident about his powers of seduction, Michel Cressole wanted to write a book about his teacher. Deleuze was flattered but considered that his student ought to do his own work and refused to take him by the hand to carry out his plan. Because of this misunderstanding, Cressole began to loathe his former idol”.

ou falar sobre o que” (PRECIADO, 2014, p. 179). De acordo com Preciado, que menciona o contexto da relação com Cressole, podemos interpretar a *Carta a um crítico severo* a partir do questionamento: o que permite a Deleuze ser homossexual “sem dever nada às bichas”? Situada neste nível explicativo, parece-nos evidente que a metáfora da enrabada por trás não é apenas uma tentativa de exposição de uma concepção prática relacionada à história da filosofia, ela ganha alcance quando é colocada no contexto de uma polêmica a respeito das práticas que, para além da atividade filosófica de Deleuze, colocam, inclusive, o seu próprio modo de vida em questão. Preciado consegue encadear a sua interpretação da homossexualidade molecular com o trecho central da carta em uma passagem tanto impressionante quanto coerente.

A história da filosofia aparece, então, como uma cadeia de fecundações anais entre homossexuais moleculares sem gueto e sem culpa. Isto é, entre homens “intersexuais” que têm seus próprios guetos heterossexuais mas que se reproduzem entre eles num circuito hermafrodita que escapa às leis da reprodução sexual. (PRECIADO, 2014, pp. 192-193)

A metáfora sexual ultrapassa, assim, as tensas relações interpessoais e mesmo grupais e conquista um problema de fundo relacionado à atividade de criação e interpretação desenvolvidas a partir, hesitamos em dizer “no interior”, da história da filosofia. Gostaríamos muito mais de afirmar uma contextualização para essa metáfora sexual do que sua relativização, o seu sentido ganha força explicativa quando consideramos as relações específicas nas quais ela é oferecida. Vejamos uma proposição “alternativa”: em sua obra “em nome próprio”, Deleuze privilegia as metáforas localizadas no registro da produção artística, especificamente a pintura. A história da filosofia “como se” fosse um análogo da *colagem* na pintura ou “como se” fosse uma arte de produção de retratos espirituais muito peculiares – “Imagina-se um Hegel *filosoficamente* barbudo, um Marx *filosoficamente* imberbe [...]” – (DR, p. 16). Posteriormente, em 1988, Deleuze dirá:

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É antes como a arte do retrato em pintura, São retratos mentais, conceituais. Como em pintura, é preciso fazer semelhante, mas por meios que não sejam semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir (aí nos contentaríamos em redizer o que o filósofo disse) (PP, p. 174).

Insiste nos posicionamentos deleuzianos a noção de “duplo”. Não como o objeto de uma exposição metodológica ou preocupação de primeiro nível. O que está em jogo é a produção do duplo. Não a atividade vigiada de redizer ou a injunção “Você não vai se atrever

a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo” (PP, p. 14). Antes, “seria preciso que a resenha [*compte rendu*] em história da filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e comportasse a modificação máxima própria do duplo” (DR, p. 16), mas que fosse, simultaneamente, um exercício para encontrar, inventar, criar a possibilidade de “falar em nome próprio” sem que isso implicasse a atividade de “redizer o dito”; que fosse a produção de um duplo no sentido a ele atribuído por Foucault: “repetição, duplicatura, retorno do mesmo, rompimento, imperceptível diferença, duplicação e fatal dilaceração” (PP, p. 111).

A relação de Deleuze com a história da filosofia enquanto “autor/intérprete” é complexa, mas não é menos inconveniente a sua posição quando se torna “objeto” dessa mesma disciplina. A obra deleuziana pode ser caracterizada como monstruosa. Se com isso compreendemos que ela é constituída de um corpo de obras compósito. Nela encontramos um conjunto de livros monográficos dedicados à história da filosofia; livros que poderíamos chamar de “filosofia em nome próprio”; livros escritos a quatro mãos, em colaboração com Félix Guattari – e que tanto intensificam a desconfiança sobre a noção de autoria quanto complexificam o trabalho de quem deseje selecionar o quinhão pertencente a cada um –; finalmente, livros dedicados à arte: à literatura, ao cinema, à pintura. Mesmo diante desta diversidade de “temas” e “modos de trabalho”, ainda é possível adicionar a delicada compreensão da relação e da função da história da filosofia: uma espécie de delírio da multiplicação indefinida das referências no contexto de suas obras “em nome próprio”, tanto que uma listagem iria, facilmente de Damascius a Descartes e Dostoiévski, de Maimon a Malebranche e Monet, de Schelling e Simondon a Sollers – o que contribui para uma prolífica cultura de recepção e comentário que, como nos mostrou Foucault, tende ao infinito<sup>16</sup>. Dito de maneira honesta: o tédio é uma impossibilidade para o frequentador de Deleuze. Mas, o que interessa enfatizar aqui é o seguinte: ainda que aponte para um conjunto tão diverso de intersecções e intercessões, a produção deleuziana nunca deixa de ser estrita e rigorosamente filosófica.

A maneira mais comum de justificação desta afirmação depende da mobilização de uma definição encontrada no livro, publicado em 1991, em parceria com Félix Guattari, *O que é a filosofia?* Trata-se da definição da peculiaridade da filosofia, desde o ponto de vista de sua atividade, a criação de conceitos. Uma explicação a partir desta definição nos proporciona um duplo benefício porque ao mesmo tempo em que se perfaz como um critério que parece

---

<sup>16</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 1996, pp. 21-36.

atender ao problema da compreensão da própria unidade da obra tem a vantagem de ser imanente a ela, além de derivar de um ponto de vista já tardio, da velhice, momento que, talvez, seja o mais oportuno para o olhar retrospectivo, o que parece ser enfatizado pela própria interrogação que abre o livro “mas o que é isso que fiz toda a minha vida?” (QQPH?, p. 7).

A caracterização da filosofia como uma atividade de criação não aparece aqui como uma novidade radical ou como resultado imprevisível do trabalho de uma vida. Ela atravessa, de fato, *toda* a obra. Já em 1956, em um texto intitulado *Bergson, 1859-1941*, Deleuze afirmava “um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos” (ID, p. 33) e, em 1989 ele reitera “sonhamos com uma história da filosofia que se contentaria em enumerar os novos conceitos trazidos por um grande filósofo, sua contribuição criadora mais essencial” (DRF, p. 386). O que é peculiar de *O que é a filosofia?* não é tanto a novidade da definição, que não deixa de ser nominal, mas a constituição de um campo problemático a partir dela.

O inconveniente de uma explicação desse tipo está no que Miguel Quintanar chama de problema da “autointerpretação deleuziana” (QUINTANAR, 2019, p. 760). O fato de que, em certas ocasiões e manifestações, Deleuze oferece uma explicação que implicaria uma tentativa de orientação da interpretação de sua obra como um todo a partir de um ponto de vista devedor de sua própria metafilosofia<sup>17</sup>. O embaraço do empreendimento, então, deveria recair inteiramente sobre a figura do intérprete que tenha a pretensão de elaborar uma explicação a partir da própria obra, ao arrepio do autor ou, pelo menos, com a delicadeza metodológica de coloca-lo sob suspeita severa. Neste caso, então, a interrogação introdutória de *O que é a filosofia?* poderia ser interpretada como índice de uma espécie de omissão, certamente não voluntária ou tacanha, mas que pode ser identificada quando contrastamos a declaração “chega a velhice, e a hora de falar concretamente” com a confissão “antigamente [...] tínhamos muita vontade de fazer filosofia, não nos perguntávamos o que ela era”. (QQPH?, 1992, p. 7).

Não podemos concordar com Quintanar. De nosso ponto de vista, a consideração conjunta da obra não apenas pode nos auxiliar a colocar o problema de maneira estratégica, mais afinada com uma investigação prospectiva que pode imergir no plano de desenvolvimento e composição da filosofia deleuziana ao passo em que deixa de depender de uma pretensa justificação retrospectiva. O que se perde ou silencia entre a “velhice” e a

---

<sup>17</sup> Neste caso em particular, Cf. DELEUZE, 2016, p. 320- 323; Prefácio à edição americana de *Diferença e Repetição*.



“juventude” já está explicitamente formulado naquela estranha definição nominal da filosofia, a atividade.

Idealmente, as perspectivas progressiva (composição) e regressiva (justificação) coincidiriam na composição de uma imagem cristalina, absolutamente clara e distinta sobre a obra, proporcionando uma explicação simultaneamente genética e sistemática sobre sua unidade. No entanto, ainda que sejamos capazes de fazê-las coincidir, é mais provável que a imagem avolume-se em função da descrição de um lento processo de individuação de seu conjunto que, por mais que aparente individualizar-se, finalmente, em uma estrutura, permanece heteróclita e continua implicando-se mutuamente, deslocando suas significações dentro do sistema. A definição nominal da filosofia como atividade de criar conceitos nos dá a determinação tanto de um tipo de atividade quanto de seu elemento essencial. E, ainda que Deleuze afirme acreditar na “filosofia como sistema” ou que se sente “um filósofo bem clássico”, as estratégias de interpretação de conjunto revelam uma íntima afinidade com a própria definição da filosofia. Assim, definir “o que é a filosofia de Deleuze?” implica refazê-la, repeti-la, assumir a atividade e, de certa maneira, formular ou atuar em uma definição real da filosofia – evidentemente com diferentes resultados explicativos e diferentes graus de criatividade. Parece que, e isto não deve ser tomado como uma diminuição da atividade, a interpretação tenha mais afinidade com o qualificativo “estratégico” do que com o “explicativo”. Envolvendo a escolha, a seleção e a ordenação dos encadeamentos e explicações conceituais com os riscos e benefícios que resultarão em ajustes e reconfigurações do plano dos problemas e, conseqüentemente, em uma imagem que este processo acabará por oferecer. Este conjunto de operações é caracterizado por explicações marcadas pelo pronome indefinido “*uma interpretação*”, mas não pelo artigo definido “*a interpretação*”.

Se considerarmos a estratégia de algumas das interpretações de conjunto mais conhecidas da obra deleuziana, rapidamente percebemos que elas partilham um gesto comum: escolher, dentre o “conceituário” deleuziano, um pretendente a termo privilegiado para redistribuição do sentido do conjunto. Seja Multiplicidade, Phillipe Mengue (2008), acontecimento, Arnaud Villani (1999) e, François Zourabichvili (1994), virtual, Éric Alliez (1996) ou o empirismo transcendental (Anne Sauvagnargues). É possível referir, também, à peculiar interpretação de David Lapoujade (2015), a partir da rara noção de “lógica dos movimentos aberrantes”. E se tentássemos justificar ou pensar esse conjunto tão diverso sob o signo da seguinte passagem da aula de 12 de Dezembro de 1980 dedicada à Espinosa. O

trecho começa com a indicação de uma intervenção inaudível de Georges Comtesse, estudante de Deleuze, e continua com a transcrição da resposta de Deleuze.

Gilles: Eu sinto que ainda resta entre você e eu uma diferença. Você tem a tendência a acentuar demasiado rápido uma noção autenticamente espinosista, a da tendência por perseverar no ser. Na última vez, você me falava do *conatus*, isto é, a tendência a perseverar no ser e você me perguntava: por que você não o faz? Eu, eu lhe respondia que no momento não posso introduzi-la porque, *em minha leitura*, acentuo outras noções spinozistas, e a tendência a perseverar no ser, eu a concluiria de outras noções que são para mim as noções essenciais, as de potência e a de afeto. Hoje, você retorna ao mesmo tema. Não há lugar para uma discussão, você propunha *outra leitura*, isto é, uma *leitura acentuada diferentemente*. (CE, p. 111)

Um intérprete da filosofia de Deleuze está instalado, desde logo, no embaraço de atuar nessa espécie de labirinto duplicado porque a atividade interpretativa de Deleuze é tão problemática quanto a interpretação de sua própria obra. O conjunto do sistema escapa porque a interpretação implica, necessariamente, a submissão daquilo que o nome apreende como sendo o resultado de sua atividade de criação a outra série, múltipla, que a submete a um movimento forçado. Explicar ou interpretar o “sistema” significa desenvolvê-lo e, de certo modo, refazê-lo por conta própria através de uma seleção estratégica dos encadeamentos e das ênfases em certos problemas e conceitos que, longe de interpretar mal ou desfigurar a filosofia deleuziana, repetem-na diferentemente. A riqueza dos usos e interpretações elidem a almejada “última palavra” que viria de um intérprete ideal suficientemente capacitado para reconstruir o sistema como tal de uma maneira mais adequada, clara e distinta que a própria obra. Não espanta que a expressão mais direta sobre os limites de uma atividade puramente intelectual sejam expostas em uma entrevista de caráter eminentemente político, concedida em conjunto com Michel Foucault e intitulada *Os intelectuais e o poder*, na qual Deleuze fala sobre uma nova maneira de compreender as relações teoria-prática: não como um caso de aplicação da teoria à prática ou vice-versa, mas como um conjunto de revezamentos de um ponto teórico a outro, passando pela prática; ou de um ponto prático a outro, passando pela teoria. Abandonam-se as concepções totalizantes que privilegiam um dos termos da relação e submetem o restante ao seu crivo, uma teoria que orienta e ordena a prática ou, então, uma teoria orientada e ordenada pela prática, “há tão-somente ação, ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento, ou em rede” (ID, p. 266). A única injunção possível com relação à teoria, portanto, seria “é preciso que sirva, é preciso que funcione”. Em um diálogo marcado por exemplos flagrantemente políticos em que a figura do intelectual como “porta-voz” é relativizada e dá lugar à possibilidade da fala “em nome próprio” daqueles acossados pelo poder em situações de combate local (os presidiários no Grupo de Informação sobre as

Prisões, por exemplo). Deleuze dá uma exemplificação contraintuitiva “É curioso que seja um autor considerado um puro intelectual, Proust, que o tenha dito tão claramente: tratem meus livros como óculos dirigidos para fora, e se eles não lhes servem, consigam outros, encontrem vocês mesmos seu aparelho, que é forçosamente um aparelho de combate” (ID, p. 267). Não estamos dizendo qualquer absurdo quando conectamos tais posicionamentos com a relação de Deleuze com a história da filosofia. A história da filosofia produziu uma geração despersonalizada pela submissão, que não encontrou os meios de “safar-se” e escrever em nome próprio. A metáfora da utilização da história da filosofia para a produção de filhos monstruosos ou de retratos espirituais insiste exatamente contra este ponto em que uma espécie de prática é reiterada a partir da submissão ao poder estabelecido: trata-se, ao contrário, de uma despersonalização que não significa “tomar-se como uma pessoa, um indivíduo ou um sujeito” mas que dá à expressão “falar em nome próprio” o sentido de uma abertura às multiplicidades que nos atravessam de ponta a ponta. (PP, p. 15). Retomemos um trecho da *Carta a um crítico severo* para que seja considerado à luz do que expusemos até aqui:

Sou de uma geração, uma das últimas gerações que foram mais ou menos assassinadas com a história da filosofia. A história da filosofia exerce em filosofia uma função repressora evidente, é o Édipo propriamente filosófico: ‘Você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo’. Na minha geração muitos não escaparam disso, outros sim, *inventando seus próprios métodos* e novas regras, um novo tom. Quando a mim “fiz” por muito tempo história da filosofia, li livros sobre tal ou qual autor. Mas eu me compensava de várias maneiras. Primeiro, gostando dos autores que se opunham à tradição racionalista dessa história (e entre Lucrécio, Hume, Espinosa, Nietzsche, há para mim um vínculo secreto constituído pela crítica do negativo, pela cultura da alegria, o ódio à interioridade, a exterioridade das forças e das relações, a denúncia do poder... etc.). O que eu mais detestava era o hegelianismo e a dialética. Meu livro sobre Kant é diferente, gosto dele, eu o fiz como um livro sobre um inimigo, procurando mostrar como ele funciona, com que engrenagens – Tribunal da Razão, uso comedido das faculdades, submissão tanto mais hipócrita quanto nos confere o título de legisladores. Mas *minha principal de me safar nessa época* foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enxada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção [...]” (PP, p. 14, *itálicos nossos*).

Podemos conceber a relação com a história da filosofia e, especialmente, a maneira de integrar a perspectiva de interpretação marcada por toda espécie de movimentos topológicos na estratégia de elaboração de “um livro de filosofia” como parte de algo que podemos chamar eixo metodológico. Devemos levar a sério a expressão enfatizada por Daniel Lins quando afirma que Deleuze inter-pretar, com ênfase do prefixo “inter-“ como indicativo de um posicionamento interno – no coração – àquilo que é objeto de interpretação (LINS, p. 2009.p. 4). Mais do que isso, interpretar, no caso de Deleuze, é uma atividade criadora. Esperamos

que os demais componentes da definição de “um livro de filosofia” esclareçam em que dimensão e em qual horizonte a atividade criadora se dá. Antes de passarmos à consideração dos gêneros literários peculiares mencionados por Deleuze no *Avant-propos* de *Diferença e Repetição* e que são o núcleo da definição de “um livro de filosofia”, gostaríamos de considerar, por um momento, o que significaria “um livro digno” e as maneiras de “ler um livro”.

Em uma carta a Arnaud Villani de 29 de dezembro de 1986<sup>18</sup> Deleuze responde à seguinte pergunta “O senhor me pergunta como eu resumiria brevemente meus livros em artigos distintos. Isso é interessante, com efeito, pois então não seria preciso *supor uma unidade*” (CC, p. 88). Reproduzimos o trecho completo da resposta porque ele faz ecoar algumas de nossas considerações sobre a delicada tarefa de interpretação.

Creio que um livro, se ele merece existir, pode ser apresentado sob três aspectos rápidos: só podemos escrever um livro “digno”: 1) se a gente acha que os livros sobre o mesmo tema ou sobre um tema próximo caem num tipo de *erro* global (função polêmica do livro); 2) se a gente pensa que alguma coisa de essencial foi *esquecida* sobre o tema (função inventiva); 3) se a gente se acha capaz de criar um novo *conceito* (função criadora). Seguramente, isso é o mínimo quantitativo: um erro, um esquecimento, um conceito. Pouco importa que o livro seja sobre alguém ou sobre alguma coisa. E não falo isso somente para a filosofia, isso vale também para os outros “gêneros”, com outras palavras. Então, eu tomaria cada um dos meus livros, abandonando a modéstia<sup>19</sup> necessária, e me perguntaria: 1) qual erro ele teve a pretensão de combater; 2) qual esquecimento ele quis reparar; 3) qual novo conceito ele criou. Isso seria rápido. Por exemplo, meu livro sobre Masoch: o erro: ter insistido sobre a dor; o esquecimento: ter negligenciado a importância do contrato (e para mim o sucesso desse livro está em que, depois dele, todo mundo falou do contrato masoquista, ao passo que, antes, isso era um tema muito acessório); o novo conceito é a dissociação do sadismo e do masoquismo. – Outro exemplo, para *Proust e os signos*: o erro é a memória; o esquecimento são os signos; o conceito é a coexistência de três (e não dois) tempos – Eu faria assim, portanto, para cada livro. E, para concluir, veríamos *os modos de unidade que se destacariam*: seria uma combinatória, quase quantificável, e sobretudo objetiva (não se poderia trapacear: quantos livros resistem a esse modo de apresentação, precisamente porque eles nada têm a dizer). (CC, p. 88)

Um livro digno não deve deixar de funcionar, e funciona porque ele pode ser concebido e pensado a partir de certas funções que o constituem: polemizante, inventiva e criativa. Contra o erro, o esquecimento e em favor da criação. Em *La guèpe et l'orchidée*, Arnaud Villani apresenta uma tentativa de continuar a esquematização dos livros de Deleuze

<sup>18</sup> Um extrato da mesma carta aparece no livro de Villani dedicado à filosofia de Deleuze, *La guèpe et l'orchidée*, publicado em 1999 (VILLANI, 1999, p. 56).

<sup>19</sup> Gostaríamos de enfatizar o eco dessa passagem com relação ao que está presente no *Avant-propos* de *Diferença e Repetição* “Os pontos fracos de um livro são com frequência a contrapartida de intenções vazias que não se soube realizar. Neste sentido, uma declaração de intenção dá testemunho de uma real modéstia em relação ao livro ideal.” (DR, p. 13)

de acordo com os critérios mencionados na carta. O que nos toca em sua tentativa é a maneira como ele se refere a ela “uma investigação sobre as obras de Deleuze a partir dessa regra permite construir um diagrama provisório, *a ser perseguido em mais de uma direção*”. (VILLANI, 1999, p. 57, *itálico nosso*).

| <i>Erro</i>                               | <i>Esquecimento</i>                         | <i>Novo conceito</i>                                                   | <i>Obras</i>                    |
|-------------------------------------------|---------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|---------------------------------|
| a memória                                 | os signos                                   | coexistência de três tempos (e não dois)                               | Proust E Os Signos              |
| o acento posto sobre a dor                | a importância do contrato                   | dissociação do sadismo e do masoquismo                                 | Sacher-Masoch: O Frio E O Cruel |
| os problemas                              | a multiplicidade, a duração, a coexistência | o “novo”, a multiplicidade intensiva, o misto mal formado              | Bergsonismo                     |
| a repetição reportada ao idêntico         | a diferença do possível e do virtual        | diferencial = ideia = liberdade de invenção                            | Diferença E Repetição           |
| o desejo (concebido como falta)           | a máquina desejante, a esquizofrenia.       | as três sínteses, o dispar, o corpo sem órgãos                         | O Anti-Édipo                    |
| a culpabilidade                           | a metamorfose ou bloco de devir             | o “menor”, a função k, a inocência                                     | Kafka Por Uma Literatura Menor  |
| a arborescência, o estado, a linguagem... | o agenciamento, o espaço liso               | linguagem = “palavra de ordem; rostidade, aparelho de captura, regimes | Mil Platôs                      |

(VILLANI, 1999, p 57, tradução nossa)

Intriga-nos que Deleuze se interesse pelos modos de unidades que se destacariam de uma análise detida de sua produção a partir desse critério. Que Villani expresse sem hesitação que o diagrama que propõe pode ser perseguido em mais de uma direção nos parece uma cláusula de honestidade. Seria possível elaborar o diagrama de outras maneiras? A resposta afirmativa parece se impor, especialmente se levamos em consideração obras tão labirínticas quanto *Diferença e Repetição* e, em especial, *Mil Platôs*. Mas, que o próprio Deleuze diga “vejamos que tipo de unidade emerge dessa análise”, parece muito mais uma espécie de critério de jogo que uma estratégia de interpretação. A “suposição de uma unidade” poderia ser reconfigurada a partir de uma interpretação dessa natureza? Mais do que isso, seria permitido sair de um livro em direção aos outros a partir dessa proposta?

Se colocarmos essa perspectiva no horizonte da história da filosofia somos capazes de abandonar a metáfora (sexual e artística) como figura de linguagem privilegiada para descrever a relação com a história da filosofia em favor da designação de uma prática literária precisa a que ela pertenceria. Desde que tenhamos em mente seus critérios peculiares: um

livro de história da filosofia, para Deleuze, seria um “pastiche conceitual”. Não exatamente como o pastiche melódico praticado por Proust:

Logo que eu lia um autor, distinguia bem rápido, sob as palavras, o tom da canção que em cada autor é diferente daqueles de todos os demais e, ao ler, sem me dar conta, eu cantarolava, pressionava as palavras ou afrouxava-as ou as interrompia por completo, como se faz quando se canta e muitas vezes se espera por longo tempo, segundo a medida do tom, antes de dizer o fim de uma palavra. (PROUST, 1988, p. 139)

Uma espécie peculiar de pastiche conceitual que leva a sério a relação necessária e subentendida entre o conceito e o problema. E que imita exatamente isso que existe de próprio na definição da atividade filosófica: a criação conceitual<sup>20</sup>. A produção de um duplo ou de um retrato espiritual que implicam a expressão “fazer da mesma maneira que X”, sendo que a “mesma maneira” envolve necessariamente um esforço de renovação ou atualização que ganham uma significação mais própria na busca por “dizer coisas simples em nome próprio”. É evidente que um livro de história da filosofia não deve ser um esforço criativo desmedido porque ele deve passar por certos marcadores – grandes temas, conceitos, adversários, etc. – que exigem uma explicação. Além disso, vimos como, do ponto de vista de Deleuze, é possível julgar a “dignidade” de um livro a partir de três critérios mínimos, três funções distintas (polêmica, inventiva, criativa). No entanto, com relação à história da filosofia, renovar a “leitura” significa chegar a um ponto no qual, por inúmeros motivos, um autor encontra o seu limite – certamente não de coerência, autorreferencialidade ou historicidade. A organização do material filosófico de base requer uma exposição precisa e cuidadosa – seja porque os conceitos têm funções e realizam operações precisas ou porque não se podem ignorar certos temas e eixos de interpretação consagrados – mas, neste limite, ela dá lugar a um verdadeiro esforço de criação porque não se trata simplesmente de “redizer o dito”. É apenas nesse limiar que a atividade produtiva da história da filosofia efetivamente acontece. Limiar que insiste no próprio texto como uma espécie de tentativa de ultrapassamento ou experimentação e que nos afronta com “o monstruoso” que circula na metáfora sexual, com a duplicação própria do retrato espiritual (um Marx imberbe ou um Hegel filosoficamente

---

<sup>20</sup> Nosso segundo capítulo e, em menor alcance, o terceiro, pretendem expor de que maneira algumas obras monográficas de Deleuze exemplificam esse processo no caso da incorporação do tema da doutrina das faculdades: renovar um problema e propor novos conceitos. “Os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelo menos não completamente, a quais problemas esses conceitos respondem [...] a história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente no que diz” (PP, p. 174).

barbudo)<sup>21</sup> ou, ainda, com essa “voz conceitual” própria do pastiche que tem a vantagem de ser conforme a filosofia de um grande autor, ainda que seja uma espécie de ventriloquismo filosófico que reconhecemos em passagens como “o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer” (PP, p. 14). Os livros monográficos de Deleuze são exemplares nesse sentido e nós podemos realizar um esforço de distinguir dois âmbitos nos quais podem ser considerados: como parte de uma pesquisa filosófica que envolve a possibilidade de “falar em nome próprio”, e, neste caso, a sua coerência dependerá do conjunto da obra deleuziana – este é o nosso ponto de vista, assim, o processo de incorporação paulatina de um tema ganha uma justificação retrospectiva em função de *Diferença e Repetição*, ganha uma coerência insuspeitada por aqueles que conheciam Deleuze por ser um talentoso comentador<sup>22</sup>; ou, então, como parte de uma fortuna crítica que o adiciona ao espaço volumoso das interpretações dedicadas a X ou Y mais um nome, outra interpretação.

Segundo Deleuze existem duas formas de ler um livro. A primeira delas depende de uma concepção quantitativa em que um livro é lido como pertencendo a um conjunto de relações do tipo “conteúdo-continente” e tem, como horizonte, a possibilidade de significação última que depende de sua correta compreensão.

Podemos considera-lo [um livro] como uma caixa que remete a um dentro, e então vamos buscar seu significado, e aí, se formos ainda mais perversos ou corrompidos, partimos em busca do significante. E trataremos o livro seguinte como uma caixa contida na precedente, ou contendo-a por sua vez. E comentaremos, interpretaremos, pediremos explicações, escreveremos o livro do livro, ao infinito (PP, p. 16).

A segunda, no entanto, é uma leitura em intensidade. E, para que seja realizada, o livro é concebido como “pequena engrenagem numa maquinaria exterior muito mais complexa” (PP, p. 17). Ao invés de uma relação de conteúdo-continente, uma relação em intensidade, orientada pelo problema “isso funciona? E como é que funciona”. Aqui encontramos a possibilidade de situar a estratégia de leitura de Deleuze em um horizonte *lógico*, é a

<sup>21</sup> Poderíamos multiplicar os exemplos pensando nos retratos que o próprio Deleuze constrói: um Hume com o vocabulário kantiano (constituição do sujeito, uso regulador e constitutivo das faculdades) ou, então, um “Bergson cineasta”.

<sup>22</sup> Em *O método de dramatização*, uma comunicação realizada por Deleuze para a *Société Française de Philosophie* em 1967, Jean Wahl, presidindo a sessão, faz a seguinte introdução. “Não apresentarei o Senhor Gilles Deleuze: os senhores conhecem seus livros, tanto sobre Hume quanto sobre Nietzsche e sobre Proust, e conhecem também seu grande talento.” (ID, p. 130). Deleuze é reputado e apresentado de acordo com a sua produção, um historiador da filosofia, um “crítico literário” com inegável talento filosófico. A significação desta produção como parte de uma “aprendizagem”, como diria Michael Hardt, é retrospectiva. Nossa vantagem é que o tempo já se deu inteiramente com relação ao que chamamos de “a obra de Deleuze”. Nós podemos analisá-la como uma imagem em que toda a cronologia é dada como uma imagem, sem os inconvenientes da passagem do tempo.

estratégia de leitura adotada por David Lapoujade, que não chega a mencionar a passagem como fundamentação de seu argumento<sup>23</sup>.

Germán Prósperi (Cf. PRÓSPERI, 2020, pp. 774-789), a respeito dessa passagem propõe uma interpretação que distingue entre dos modos de leitura distintos em Deleuze. A primeira teria como figura privilegiada o “especialista” e operaria de modo retrospectivo, quantitativo e com relação ao tempo passado; a segunda, por outro lado, está ancorada na figura do filósofo e tem como principais características o fato de que é prospectiva, qualitativa e voltada para o futuro. Não concordamos com a sua categorização dos modos de leitura porque não há nada no texto deleuziano que permite justificar a distinção entre a figura do filósofo e a do especialista. Não era o próprio Deleuze um especialista?<sup>24</sup> A perspectiva de Prósperi tenta estabelecer uma distinção entre o que é produzido na ordem do pensamento pela história da filosofia (especialistas presos ao passado) e os verdadeiros filósofos criadores e originais. A alternativa é ingênua. O que falta a Prósperi é um critério que o permita pensar os mistos impuros advindos das maneiras de ler um livro. Obviamente, uma delas é marcada pela subordinação do leitor à *auctoritas* que garante, justifica e é horizonte da verdade do texto.

---

<sup>23</sup> A tese central de David Lapoujade sobre a obra de Deleuze não se esgota com a afirmação de que esta seja um inventário quase maníaco de “movimentos aberrantes”, ela se traduz, necessariamente, numa busca, numa produção das lógicas que explicitam a própria necessidade de tais movimentos (LAPOUJADE, 2015, p. 11). Por toda parte, o que arrastaria a filosofia de Deleuze como sua questão invariante seria “qual é a lógica?”. É importante desarticular a coimplicação entre lógica e racionalidade e Lapoujade sustenta esta perspectiva, brevemente, a partir de uma menção ao comentário de Zourabichvili, para quem: Insistindo sobre a diferença entre o irracionalismo e o ilogismo. Deleuze tira as consequências de sua crítica da imagem dogmática: o pensamento depende de uma *lógica do fora*, forçosamente irracional, que lança o desafio de afirmar o acaso [...]. Irracional não quer dizer que tudo seja permitido, mas, sim, que o pensamento só pensa em uma conexão positiva com aquilo que ele ainda não pensa. Deleuze constata que a disciplina institucionalmente portadora do nome de lógica abona essa confusão do ilogismo e do irracionalismo, quando ela própria fixa seus limites ao estimar que o fora só pode ser “mostrado” [...] (ZOURABICHVILI, 2016, p. 53). Do inventário de movimentos aberrantes à lógica e sua desarticulação do irracionalismo. É assim que Lapoujade prepara o terreno para uma primeira definição d'*A filosofia de Deleuze*, “ela se apresenta como uma lógica irracional dos movimentos aberrantes” (LAPOUJADE, 2015, p. 13). O que Lapoujade (e mesmo Zourabichvili, ainda que este não seja o problema que ele pretende colocar) não explica é a necessidade imanente à obra de constituí-la de modo lógico e não de qualquer outra maneira. Não basta afirmar que o ponto distintivo de Deleuze é “essa paixão pela lógica e pelos conceitos que ela exige”. Não queremos dizer aqui que estamos em desacordo com a tese, apenas que é preciso explicitar o enquadramento mais geral que conduz de *outra coisa* à lógica.

<sup>24</sup> A Ata da sessão do artigo *O método de Dramatização* traz a seguinte apresentação de Deleuze por Jean Wahl: “Não apresentarei o senhor Gilles Deleuze: os senhor conhecem seus livros, tanto sobre Hume quanto sobre Nietzsche e sobre Proust, e conhecem também seu grande talento” (ID, p. 130). Cf. nota 1 da nossa presente pesquisa, a mesma Frida Beckman contextualiza a relação e a formação de Deleuze na História da Filosofia em sua biografia (pp. 27-44). Além disso, como categorizaríamos as obras e as utilizações de historiadores da filosofia como Gueroult, Bréhier, Alquié, Hyppolite? Nosso ponto é: a categorização é problemática porque se baseia em uma oposição ingênua. É evidente que existem filósofos e historiadores da filosofia que leem de formas mais inventivas ou dogmáticas. Não é motivo suficiente para categorizar com base em uma distinção ingênua.



O que falta à perspectiva de Prósper é, em nossa opinião, a identificação da dimensão temporal que problematiza e qualifica a leitura. Para além da esquematização de tipos ideais e de efeitos calculados previamente, mas um critério de avaliação crítico. Em nossa opinião, não é entre a alternativa retrospectiva-prospectiva que está a resposta ou o nó da questão da leitura, mas na dimensão de sua *intempestividade* como superação do parte histórico-eterno, temporal e intemporal. “A partir de Nietzsche, descobrimos o intempestivo como sendo mais profundo que o tempo e a eternidade: a filosofia não é filosofia da história nem filosofia do eterno, mas intempestiva [...] contra este tempo, a favor, espero, de um tempo por vir” (DR, p. 15)<sup>25</sup>.

#### AUTORIA – HORIZONTE DE INTERPRETAÇÃO E CRIAÇÃO

Como pensar, no horizonte metodológico que acabamos de descrever (horizonte metodológico do conceito de *livro*) o problema da designação da autoria?<sup>26</sup> O problema da autoria no contexto francês da década de 60 pode ser rastreado, primordialmente, em um pequeno conjunto de escritos de Roland Barthes e Michel Foucault. Analisemos o texto de Barthes “*A morte do autor*” que pode ser encontrado em *O rumor da língua* (2004, pp. 57-64).

A explicação da obra é sempre buscada do lado de quem a produziu, como se, através da alegoria mais ou menos transparente da ficção, fosse sempre afinal a voz de uma só e mesma pessoa, o *autor*, a revelar a sua “confidência”. (BARTHES, 2004, p. 58). A função do autor pode ser dita de acordo com o tempo: o autor é concebido como o *passado* do seu livro: o livro e o autor colocam-se por si mesmos numa mesma linha, distribuída entre um antes e um depois: considera-se que um autor *nutre* o livro e, dessa maneira, pode ser considerado como seu “pai” (causa eficiente).

Em oposição à figura do autor, Barthes opõe a noção de *scriptor*: figura que nasce coetaneamente ao seu próprio texto, ou seja, não é dotado de um ser que *preceda* ou *exceda* a sua própria escritura e, assim, não pode ser considerado como o sujeito do qual o livro seria um predicado ou propriedade. Na ordem do tempo, o *scriptor* encontra-se na dimensão do aqui-agora (presente vivo), “todo texto é escrito eternamente aqui e agora” (BARTHES, 2004, p; 61). Nesse sentido, o *scriptor* não escreve seu texto, ele *inscreve*: traça um campo sem

<sup>25</sup> Voltaremos a esse ponto em nosso último capítulo.

<sup>26</sup> Agradeço ao professor Gaetano Rametta pelas provocações que me incentivaram a tentar elaborar uma resposta “deleuziana” ao problema.

origem, ou, pelo menos, não tem outra origem a não ser a própria linguagem. “Sucedendo o Autor; o scriptor já não possui em si paixões, humores, sentimentos, impressões, mas esse imenso dicionário de onde retira uma escritura que não pode ter parada: a vida nunca faz outra coisa senão imitar o livro, e esse mesmo livro não é mais que um tecido de signos, imitação perdida, infinitamente recuada” (BARTHES, 2004, p. 62). Se não há voz original, a cópia ou imitação não pode ser avaliada como secundária ou derivada.

Um texto não é feito de uma linha de palavras a produzir um sentido único, de certa maneira único (que seria a “mensagem” do Autor-Deus), mas um espaço de dimensões múltiplas, onde se casam e se contestam escrituras variadas, das quais nenhuma é original: o texto é um tecido de citações oriundas dos mil focos da cultura [...] (BARTHES, 2004, p. 62).

Quando esse movimento de afastamento do autor é concluído, a pretensão de decifrar um texto se torna absolutamente inútil. O texto pode ser deslindado ou desfiado, como um tecido, esse espaço da escritura não pode ser propriamente penetrado, ele apenas pode ser percorrido, nunca decifrado. O efeito da “morte do autor” não é a impossibilidade da escrita, mas a identificação da escritura e o nascimento do leitor, figura sem história, biografia, apenas alguém que funciona como o ponto focal “que mantém reunido em um mesmo campo todos os traços de que é constituído o escrito” (BARTHES, 2004, p. 64).

Nossa resposta ao problema da consideração da autoria em Deleuze passava, quando considerávamos o tópico como um elemento do primeiro capítulo, por simplesmente afirmar que a única unidade de coerência possível passava pelo nome como traço de “apreensão instantânea” (PP, p. 15) dos diversos momentos do que chamamos de obra (textos publicados). No entanto, se consideramos o problema da autoria como o problema do horizonte de justificação ou de garantia da verdade de um conjunto de textos, então, na verdade, hesitamos porque não reconhecemos em Deleuze uma atividade textual do tipo. Durante o capítulo vimos reiteradas vezes a valorização da atividade filosófica de criação, da problematização e da interpretação como, justamente, seus elementos constitutivos. Mas, e se fôssemos obrigados a elaborar um critério da autoria para dar conta do conjunto dos textos que atribuímos a esse senhor a quem atribuímos essa “atividade específica”?

Parece que uma saída seria apelar para a seguinte passagem “Às vezes, sonhamos com uma história da filosofia que se contentaria com enumerar os novos conceitos trazidos por um grande filósofo, sua contribuição criadora mais essencial” (DRF, p. 386). Mas, então, na obra a noção de autoria se confundiria com a noção de criador ou fabricante porque, efetivamente,

é no texto em que esta entranhada a criação filosófica<sup>27</sup>. Mas, não estaria no texto, considerado enquanto propriedade de um autor, mas enquanto uma pequena máquina que funciona, mas que, de certa forma é preciso averiguar “como?”. Em última análise, no entanto, a resposta à pergunta “como?” não reenvia ao próprio texto como horizonte último de sentido ou como chave do segredo da verdade sobre si mesmo. *In extremis*, ler, escrever, fazer história da filosofia, podem significar reencontrar a autoria do texto filosófico porque, em algum sentido, remetem aos conceitos enquanto objetos especiais criados, ferramentas que podem ser utilizadas, mas que precisam de uma resposta sobre seu “como?”. Resolver esses problemas é reencontrar, precisamente, essa “autoria”.

O tema da “doutrina das faculdades” está associado, na obra de Deleuze, a seu livro sobre Kant. Estamos habituados a fazer essa estreita relação. No capítulo que se segue poderemos acompanhar de que maneira Deleuze a reconfigura, criativamente, ao extraí-la (interpretando) da filosofia de Kant e a “assina” novamente.

---

<sup>27</sup> Encontramos posicionamento análogo na obra de Roberto Machado: “O pensamento filosófico é criador porque faz nascer alguma coisa que ainda não existia, alguma coisa nova, uma singularidade. E neste sentido pode-se dizer que os conceitos são assinados, têm o nome de seu criador: ideia remete a Platão, substância a Aristóteles, *cogito* a Descartes, mônoda a Leibniz, condição de possibilidade a Kant, duração a Bergson” (2010, p. 15)

### 3. ANTECEDENTE: DOCTRINA DAS FACULDADES

A detecção do aparecimento e desenvolvimento da Doutrina das faculdades nas obras monográficas de Deleuze constitui um esforço relativamente simples: ela aparece, primeiramente, no 3º capítulo do livro *Nietzsche e a filosofia* (NP, p. 102-126), subordinada ao escrutínio das insuficiências da concepção de crítica na filosofia kantiana e, conseqüentemente, dos princípios de condicionamento a ela relacionados. Existe, neste caso, a exigência por um princípio que não explique apenas as operações da razão ou do entendimento, mas que dê conta de sua própria gênese. A *natureza do princípio* exigido para essa “doutrina das faculdades” é a grande lição extraída de Nietzsche; no ano seguinte, com a publicação de *A filosofia crítica de Kant* (1963), a doutrina das faculdades aparece cumprindo um papel fundamental de sua interpretação das três Críticas, sendo constitutiva daquilo que ele denomina de “Método Transcendental”: os dois sentidos da palavra faculdade – como determinação de interesses imanentes à razão e como fontes específicas de representação – permitem-no abordar as Críticas como casos de um sistema de permutações em que ambos os sentidos entram em relações proporcionadas para a definição de um senso comum tanto teórico como prático, sendo a análise do sentimento do sublime na *Crítica da faculdade do juízo* o momento oportuno para explicar como é possível a gênese de um acordo entre faculdades distintas *por natureza* (PCK, p. 64 e ss). O *modelo genético do acordo*, portanto, é a grande lição extraída de Kant neste período<sup>28</sup>; a próxima obra em que o tema ocorre será *Proust e os Signos* (1964), especialmente em seu último capítulo (PS, p. 88-95), aqui, o conceito de signo é apresentado como aquilo que “força a pensar” (PS, p. 91), contra os acordos proporcionados e o seu efeito de constituição de um senso comum, Proust oferece a Deleuze um ponto de vista no qual o par “universalidade” e “necessidade” é substituído pelo par “coação” e “acaso”, ao invés de um conjunto de faculdades operando no registro do senso comum (voluntário). A violência produzida por um signo, imprevisto e irrepresentável, é que força o pensamento a operar no registro do involuntário: levando as faculdades a atingir o seu próprio limite, extrapolando as atividades específicas que cada uma assume de acordo com as descrições que encontramos nos textos sobre Kant. A partir de Proust, a relação da

---

<sup>28</sup> Deleuze também dedica um artigo à análise da filosofia kantiana. Tanto *A filosofia crítica de Kant* quanto *A ideia de gênese na estética de Kant* (1963) compartilham a estruturação da leitura a partir da centralidade da lógica de permutações da doutrina das faculdades, mas guardam uma diferença de ênfase relativa ao foco da abordagem: o livro dá conta das três Críticas enquanto o artigo se centraliza na abordagem da analítica do belo e do sublime, para explicar o *fundo* implícito na possibilidade de acordos proporcionados entre as faculdades. Consideramos indispensável para a correta compreensão do tema que ambos os textos sejam considerados em conjunto.

sensibilidade com a exterioridade alcança um estatuto de nobreza que seria impensável a partir do Idealismo Transcendental kantiano na maneira como aparece na *Crítica da Razão Pura*.

Essas três ocorrências principais no conjunto dos livros monográficos reaparecem em *Diferença e repetição* no capítulo intitulado A imagem do pensamento (DR, p. 179-228), mas não apenas como uma série de considerações que toma, por ocasião, a interpretação de um autor específico senão como um tema que organiza a crítica deleuzeana dos “pressupostos” do pensamento filosófico a que ele denomina a “imagem dogmática do pensamento”, contra a qual a sua filosofia é apresentada como uma reação radical. A teoria diferencial das faculdades neste contexto (ID, 188-201) aparece plenamente desenvolvida: tanto o modelo do acordo discordante quanto o papel fundamental dos signos operam a partir de um princípio verdadeiramente genético proposto pela obra: a diferença definida como diferença de intensidade ou diferença individuante. Reencontramos aqui os três temas apresentados mais acima a propósito de Nietzsche, Kant e Proust: a necessidade de um princípio genético, o modelo do acordo interno das faculdades e suas relações e, finalmente, a relação das faculdades com a exterioridade. A complexidade com que tais temas se desenvolvem e entrelaçam durante a fase monográfica até *Diferença e repetição*, no entanto, justificam que as lições não sejam tomadas simplesmente como um ponto pacífico sobre o qual nos sustentamos para demonstrar a originalidade da concepção deleuzeana da teoria diferencial das faculdades, é preciso que o campo problemático no qual se inscrevem seja objeto de um escrutínio que mostre as implicações recíprocas e as conquistas conceituais paulatinas, com um primeiro ponto de culminância preciso. Começamos a acompanhar o movimento de incorporação que se traduz em uma renovação do problema da doutrina das faculdades para o que será denominado de teoria diferencial das faculdades.

### 3.1 INTRUSÃO – A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE FACULDADE (FISIOLOGIA, PSICOLOGIA, ONTOLOGIA)

A função desta seção é a de fornecer um mínimo de alcance histórico para as considerações que se seguirão. O problema das faculdades é trabalhado por Deleuze conceitualmente, sem que a perspectiva histórica se imponha como uma das principais preocupações. O que Deleuze faz é *tomar uma posição* e, sendo assim, cabe a nós a tarefa de contextualizá-la para que tal posição possa ser mais bem avaliada e compreendida. Nesse sentido, o que gostaríamos de alcançar através deste percurso é a explicitação de um conjunto

de questões historicamente relevantes para a teoria das faculdades, problemas como o problema da individuação, da ordenação, da localização e do funcionamento. Se Deleuze não aborda historicamente a questão, é possível identificar em seu posicionamento algum tipo de resolução ou estratégia com relação a esses problemas?

Iremos começar por uma abordagem etimológica e léxica da palavra “faculdade” para, em seguida, passar à abordagem conceitual e o itinerário de construção do conceito no contexto da Filosofia Clássica.

### 3.1.1. Considerações preliminares

O *Oxford Latin Dictionary* (1968, pp. 667 e 670) relaciona a palavra *facultas* como duplete (*doublets*) de *facilitas*, isto é: são palavras que tem a mesma origem etimológica, mas que se desenvolveram para formas diferentes com a passagem do tempo. Nesse caso em particular, as palavras se originam do verbo “*facere*”, mais especificamente de uma das formas nominais do verbo, o particípio passado “*factus*”. *Facere* e *factus* podem ser traduzidos, respectivamente, como “fazer” e “feito”. A definição mais geral de *facultas* é: habilidade (dom/*hability*), poder, capacidade, habilidade (adquirida/*skill*); *facilitas*, por outro lado, é definida como: 1) facilidade de desempenho ou conclusão (de uma ação); 2) presteza, prontidão; 3) aptidão, tendência, propensão. Essa comparação entre o que traduziríamos como “*facultas*/faculdade” e “*facilitas*/facilidade”, por sua íntima relação etimológica, revela-nos um núcleo comum em que circula uma ideia de possibilidade de realização de uma ação em geral.

*Facultas* é uma palavra latina utilizada para verter do grego o termo o termo *dynamis* (δυναμις)<sup>29</sup>. O verbete *dynamis* no *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, define o termo como:

---

<sup>29</sup> No conceituário filosófico, a palavra *dynamis* se relaciona, imediatamente, à filosofia de Aristóteles. Nossa tradição de traduções está acostumada a vertê-la como “potência”. É esse o caso de algumas traduções já consagradas no Brasil, como, por exemplo, a tradução da edição da *Metafísica* de Giovanni Reale feita por Marcelo Perine (ARISTÓTELES, 2015, volume 2) – sua vantagem é a de ser uma edição bilingue grego/português, sua desvantagem é a de não ser uma tradução realizada diretamente do grego, mas do italiano. Outra tradução que faz a mesma opção por “potência” é a da edição do *De Anima* (ARISTÓTELES, 2017) realizada por Maria Cecília Gomes dos Reis. Acaba de ser lançada outra edição da *Metafísica* (ARISTÓTELES, 2024), traduzida diretamente do grego pela prof<sup>a</sup>. Dra. Vivianne de Castilho Moreira do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPR. Sua opção, ao invés de “potência”, é a de traduzir *dynamis* por “possibilidade”, justificando que: “com isso se evitou o apelo à palavra *potência* e seus cognatos, que são associados a conceitos centrais da Física e da Metafísica de Aristóteles”, arrematando que “em boa parte dos casos, a escolha entre *potência* ou *possibilidade* para traduzir “δυναμις” [...] repousa no arbítrio de quem traduz” (ARISTÓTELES, 2024, p. 13).

Poder, potencialidade, capacidade. Na literatura grega antiga, a palavra é aplicada à força pessoal e ao poder militar. No corpus hipocrático, *dynamis* também é utilizada para designar capacidades físicas, particularmente às de importância médica. Em *Teeteto* 185c, por exemplo, Platão explicitamente desloca a significação de *dynamis* de uma capacidade física para uma capacidade mental; também no *Teeteto*, ao descrever a teoria da percepção (*aisthesis*) em 156, ele distingue entre *dynamis* ativas e passivas presentes no processo perceptivo. Essa é uma ideia que Aristóteles desenvolveu significativamente. Combinando a ideia de *dynamis* ativas e passivas com a teoria das quatro causas (*aitia*), a matéria pode ser identificada com a potencialidade passiva, a capacidade de passar por mudança; e um ente pode servir como fonte de mudança (*archekineseos*) em virtude de seus poderes ativos. Em geral, para Aristóteles, se poderes ativos e passivos apropriados se encontram, uma atuação (*energia*), ou, pelo menos, algum tipo de mudança qualitativa (*metabole*), resultará. (PREUS, 2007, p. 94, tradução nossa)<sup>30</sup>.

Podemos perceber, em geral, que tanto o uso corrente quanto no uso filosófico no contexto da Antiguidade Clássica, o significado está organizado em torno de certa concepção de poder enquanto a possibilidade de realização de uma ação e seu correlato como a possibilidade de sofrer uma ação, esse é o ponto principal. Em latim o universo terminológico utilizado para significar a *dynamis* se multiplicará sem qualquer razão para espanto. Dependendo do contexto e das peculiaridades do termo a serem realçadas, *potestas* (poder), *facultas* (faculdade), *potentia* (potência) são todas opções viáveis para traduzir *dynamis* e, de algum modo, preservam essa relação com o significado lexical mais básico: possibilidade de realizar uma ação. Seja ela em decorrência de uma capacidade ou condição natural (*potentia*), de uma autoridade militar ou poder político em um contexto de legalidade ou quase-legalidade (*potestas*) ou, simplesmente, no sentido mais geral de possibilidade de realização de uma ação ao mencionar o tipo de capacidade em questão (*facultas*) (OXFORD LATIN DICTIONARY, 1968, pp. 670; 1416-1417).

### 3.1.2 *Dynamis* e Fisiologia

O laço estreito que existe entre o termo *dynamis* e certa concepção de poder, conforme Klaus Corcilius (p. 20 e 21) e Heinrich Von Staden (1999, 267), indica que a tarefa de construção de um conceito de faculdade requereu um nível de esforço e de abstração que não

---

<sup>30</sup> “Power, potentiality, capacity. In early Greek literature, the word is applied to personal strength and to military power. In the Hippocratic corpus, *dynamis* is also used of physical capacities, particularly those of medical significance. At *Theaetetus* 185c, for example, Plato explicitly moves the significance of a *dynamis* from a physical ability to a mental ability; also in the *Theaetetus*, in describing the theory of perception (*aisthesis*) at 156, he distinguishes active and passive *dynamis* present in the perceptual process. That is an idea that Aristotle developed significantly. Combining the idea of active and passive *dynamis* with the theory of the four causes (*aitia*), matter may be identified with the passive potentialities, the capacity of undergoing change, and an entity may serve as a source of change (*archekineseos*) in virtue of its active powers. In general, for Aristotle, if appropriate active and passive powers meet, an activity (*energeia*) or at least some sort of change (*metabole*) will result”.

deve ser ignorado. Existem evidências textuais, ainda que anacrônicas, de que é o interesse prático dos primeiros médicos a que se pode recorrer para explicar o esforço “primitivo” em isolar e organizar a experiência em torno da significação de tais poderes. Encontramos em Platão (*Fedro* 270A/D) uma menção explícita à importância de Hipócrates<sup>31</sup> para a realização dessa tarefa e uma espécie de descrição do seu modo de proceder a esse respeito.

*Sócrates* – E como te parece: pode-se compreender a natureza da alma sem conhecer a natureza em universal?

*Fedro* – Acreditamos no Asclepiade Hipócrates, nem o corpo será possível conhecer, se não for por esse caminho.

*Sócrates* – Pois ele está certíssimo, camarada. Mas, além de Hipócrates, precisaremos consultar a razão, para vermos se combina com ele.

*Fedro* – De acordo.

*Sócrates* – Procura, então, saber o que Hipócrates e a razão verdadeira dizem a respeito da natureza. Para estudarmos a natureza seja do que for, não será preciso procedermos da seguinte maneira? Inicialmente, decidir se é simples ou múltiplo o objeto que desejamos dominar por meio da arte e ensinar aos outros; de seguida, no caso de ser simples, *examinar suas propriedades [dynameis] e o modo de atuar naturalmente sobre determinados objetos, ou o inverso: como sofre influência destes*. Vindo a ter muitas formas, começar por enumerá-las e determinar para cada uma o que foi feito antes para a forma única: ver como e em que atua por sua natureza ou por que coisas e em que condições ela pode ser afetada. (PLATÃO, , pp. 86-87, 270 a-d, *itálico nosso*).

Sócrates explica, no trecho destacado em *itálico*, que o proceder de Hipócrates no estabelecimento do conhecimento sobre um corpo depende da identificação de quais são os seus poderes (*dynameis*) que, na passagem acima, foi traduzido por “propriedades” e, em seguida como “modo de atuar” e, então, de “sofrer influência”. O que podemos chamar de “doutrina hipocrática” diz respeito ao seguinte conjunto de características da abordagem do problema:

---

<sup>31</sup> Não podemos esquecer do problema relacionado à menção do nome Hipócrates como se se referisse ao autor historicamente determinado de um corpo de obras delimitado. “Nosso conhecimento do Hipócrates histórico é quase completamente dependente de Platão. Do *Protágoras* e do *Fedro* aprendemos que Hipócrates era contemporâneo de Sócrates, que era nativo de Cós e um Asclepiade, ou seja, membro de uma família ou guilda que tem sua origem traçada até o Deus da Cura. Era muito conhecido tanto como médico quanto como professor de medicina e sustentava que o conhecimento do corpo dependia do conhecimento do ser humano como um todo. As palavras de Platão insinuam que Hipócrates viajou de cidade a cidade e que, como os grandes sofistas e retóricos, ele foi a Atenas para praticar e ensinar sua arte. A figura do lendário Pai da Medicina logo substituiu o Hipócrates histórico. Ainda que não exista evidência de seu próprio tempo de que ele tenha deixado quaisquer escritos, dentro de um século obras sobre medicina estavam sendo atribuídas a ele, especificamente as que vinham da famosa escola de medicina de Cós. Os escritos que agora são chamados de Coleção Hipocrática consistem em sua maior parte dos primeiros tratados médicos que foram compilados pelos estudiosos alexandrinos do século III. A coleção é grande e heterogênea e, ainda que tenha sido todas atribuídas a Hipócrates, a autenticidade de algumas delas foram questionadas ainda na antiguidade” (HIPÓCRATES, GALENO, p. ix, tradução nossa).



- 1) A obtenção de conhecimento rigoroso é um problema referido ao conhecimento das faculdades de um corpo: ter conhecimento sobre alguma coisa significa conhecer o poder ou conjunto de poderes que essa coisa possui;
- 2) Os aspectos de atividade e passividade do ponto de vista das faculdades: os poderes são ditos tanto do modo de atuação de algo sobre algo quanto da influência sofrida por esse algo de outro algo;
- 3) impulso observacional: a identificação dos poderes pertencentes a alguma coisa é realizada a partir da observação de como tal coisa age ou padece.

Não é difícil perceber a dimensão prática implicada na maneira de tratar o problema dos poderes/faculdades no contexto da medicina antiga. Esse interesse se torna ainda mais patente se consideramos que os primeiros médicos interessados em um estudo sistemático das faculdades dos corpos não tinham as ferramentas conceituais para conseguir distinguir entre os próprios corpos e suas propriedades, assim: não havia uma distinção clara entre quente e o fogo e o úmido e a água, por exemplo (VON STADEN, 1999, 267-268). Se levarmos esse dado em consideração, a elaboração da “doutrina hipocrática” significa o resultado de um esforço considerável de conceitualização e sistematização. Sua subordinação a um interesse prático específico, a prática da medicina, não é um dado de menor importância nesse contexto. Assim, é a partir desse primeiro impulso “fisiológico” que uma teoria mais estruturada sobre as faculdades pode se desenvolver no contexto grego. E, em seguida, ao falarmos sobre a perspectiva platônica, é a partir da doutrina hipocrática que seus ganhos e inovações serão pensados.

### **3.1.3 *Dynamis* e Psicologia**

Platão é o filósofo que inaugura a utilização do conceito de *dynamis* para falar sobre não apenas do corpo, mas da dimensão da alma humana. Não há dúvidas de que essa ampliação do uso do termo, de uma realidade estritamente fisiológica, associada aos poderes do corpo, para incorporar, também, os poderes ou capacidades relativas à alma humana, implica uma inovação e avanço significativo na determinação do conceito. De fato, o que Platão realiza com esse movimento é um ato filosófico de criação, não precisamos ser demasiadamente deleuzianos para enxergar em sua atividade um exemplo prolífico dos entrecruzamentos entre saberes específicos, “científicos”, e a atividade de produção estritamente filosófica. Como vimos acima, é o próprio Platão que funciona como fonte sobre

a doutrina hipocrática ao se referir à sua metodologia específica no que diz respeito ao conhecimento do corpo humano ao nível da arte da cura.

O Livro IV de *A República* é onde encontramos o primeiro tratamento filosófico sistemático explícito das faculdades da alma na tradição filosófica ocidental, ainda que Platão não utilize o vocabulário dos poderes/faculdades de maneira explícita, a linguagem que é por ele empregada não deixa dúvidas quanto ao horizonte da questão: “Ele usa a terminação *-ikos* que, em grego, indica uma capacidade e ele utiliza a construção perifrástica “aquilo com que fazemos...” (CORCILIUS, 2015, p. 23, tradução nossa)<sup>32</sup>. Com relação à doutrina hipocrática, Platão considera que as faculdades devem ser consideradas a partir do conceito de “relativos”<sup>33</sup> e que elas estabelecem com seus correlativos uma relação de um para um, a cada faculdade corresponderá um objeto específico, que concerne apenas àquela faculdade e a nenhuma outra. É o que podemos observar na seguinte passagem d’*A República*:

Não nos deixamos confundir, continuei, se alguém nos objetar que ninguém apetece apenas bebida, mas uma boa bebida, nem tão-somente comida, porém, boa comida, pois todo o mundo só deseja o que é bom. Sendo a sede um desejo, terá de ser desejo do que é bom, pouco importando o objeto do desejo, bebida ou outro qualquer, valendo o mesmo para os demais desejos [...] De qualquer forma, continuei, tudo o que se relaciona com alguma coisa determinada, o faz desta ou daquela maneira, segundo penso, ao passo que *cada coisa considerada em si mesma só se relaciona com seu objeto próprio*. (PLATÃO, 438 a-b, itálico nosso)

Adicionalmente, a passagem 167d a 170c de *Cármides* nos ajuda a compreender o posicionamento platônico sobre a categorização das faculdades como relativos que possuem um objeto específico como correlato.

[...] reflete se podes conceber uma visão que não seja visão das coisas que as outras visões vêem, porém visão de si mesma e das demais visões e também da falta de visão; que não percebesse cores, embora fosse visão, mas apenas a si mesma e às demais espécies de visão. Acreditas que exista uma visão assim constituída?  
 – Por Zeus, acho que não.  
 – E um ouvido que não ouvisse nenhuma voz, mas apenas a si mesmo, as outras espécies de ouvido e a falta de ouvido?  
 – Isso também não.  
 – Aplica as mesmas considerações aos demais sentidos: concebes que haja algum sentido que seja o sentido de si mesmo e dos outros sentidos, porém incapaz de perceber tudo o que os outros sentido percebem?  
 – Penso que não.  
 [...]
   
 – Ora, se o ouvido tiver de ouvir-se, é preciso ser dotado de voz, para ouvir-se a si mesmo, pois não há outra maneira de ouvir.

32 “He uses the *-ikos* ending, which in the Greek indicates a capacity, and he uses the periphrastic construction ‘that with which we do . . .’”.

33 “Aquilo que participa de uma relação ou desempenha a função de termo numa relação” (ABBAGNANO, 2007. p. 846).

- Isso é de todo impossível.
- E a vista, meu caro, se tiver de ver-se a si mesma, necessariamente terá de ser colorida, pois jamais poderá a vista perceber o que não tem cor.
- É evidente que não pode.
- Como estás vendo, Crítias, em parte dos exemplos que examinamos revelou-se-nos como absolutamente impossível a ideia da relação consigo mesma, e em parte como pouco crível que assim aconteça. Com grandeza, número e coisas do mesmo teor, inteiramente impossível, não é verdade? (PLATÃO, 1980. 167b-168e)

A consequência desse posicionamento é a possibilidade de uma ordenação conceitual no domínio das faculdades: elas possuem objetos específicos na ordem da generalidade que podem ser distinguidos ou qualificados de acordo com os casos. A sede, por exemplo, é correlata de um objeto específico: a bebida, e as qualificações sucessivas do objeto da sede não se relacionam diretamente à faculdade, elas se referem ao nível da especificação do objeto, o que torna possível a distinção entre “tipos” de sede. Sede por uma bebida *gelada*, por exemplo. É nesse sentido que compreendemos a estratégia de Sócrates no trecho acima com relação à argumentação sobre as faculdades de audição e visão: elas se relacionam consigo mesmas como objetos de seu poder ou precisam, exigem, na verdade, um correlato como seu objeto privilegiado?

A concepção platônica pode ser chamada de *psicológica* porque ela indica a alma como o sujeito das ações e afecções da mente. É à alma que referimos a percepção, pensamento, desejo e assim por diante. As faculdades são, nesse sentido, concebidas como poderes *da* alma, um conjunto a partir dos quais a alma poderá agir ou sofrer ação de maneiras determinadas<sup>34</sup>. Mas, ainda que a alma seja considerada como o “sujeito” de episódios perceptivos, mentais, etc. ela, a rigor, não pode ser identificada às suas faculdades. A imagem que Platão oferece a partir do discurso de Sócrates no Livro X d’*A República* é intrigante.

[...] para sabermos o que ela é em sua essência mesma, será preciso contemplá-la não como o fazemos presentemente, deformada pela união com o corpo e com tantas misérias; não, em sua essência purificada, como ela é em si mesma é que devemos contemplá-la atentamente com os olhos da razão. [...] contemplamo-la no estado que muito se assemelha ao de Glauco, o demônio marinho, em que não é fácil reconhecer a sua primitiva natureza, pois não apenas tem quebrados todos os

---

<sup>34</sup> Giovanni Ferrari distingue a maneira pela qual a teoria da tripartição da alma aparece no contexto d’*A República*. Quando ela surge no Livro IV parece se tratar, efetivamente, de uma teoria das faculdades com a descrição de suas funções e, caso o texto seja “pressionado”, com a designação de um objeto, finalidade e atividade. Então é possível estabelecer que o raciocínio [parte racional] está preocupado com o bem (i.é, com o melhor curso de ação); o desejo [parte concupiscente] está preocupado com o prazer enquanto o *thumos* [parte colérica] reage a erros e ofensas percebidos. Quando a concepção tripartite da alma retorna à discussão nos Livros VIII e IX, no entanto, a sua caracterização como faculdades parece dar lugar a algo que Ferrari aproxima mais de “impulsos”, elas não perderam suas funções características, mas foram inseridas em um novo contexto. (2007, p. 165-166).

segmentos do corpo, ou desgastados e desfigurados pelas ondas, como novas partes se lhe acrescentaram: conchinhas, algas e seixos, de forma que mais parece monstro do que mesmo o que é por natureza: dessa forma é que a alma se nos apresenta, desfigurada por males sem conta. (PLATÃO, 611b-d).

Se considerarmos o **tipo de relação** da alma com as faculdades (isto é: se não estamos autorizados a confundir a alma em si mesma, “purificada”, com as acreções e deformações decorrentes do seu aprisionamento no corpo), como seria pensado o problema da **unidade** da alma com relação às diversas faculdades que possui? A resposta que Platão dá para o problema é peculiar porque é pensada como objetivo de uma tarefa moral. A harmonia é atingida a partir da hierarquização das atuações quando subordinadas ao domínio da alma racional. Nesse sentido, o problema da **unidade** se confunde com o problema da **ordenação**. A concepção platônica da alma considera que sua essência verdadeira está deformada e desgastada pela sua condição de “alma encarnada”. Nesse sentido, o problema da unidade depende da realização de uma tarefa em que a parte racional da alma deve submeter as disposições contrárias, relativas às demais faculdades associadas ao corpo<sup>35</sup> para que uma harmonia estritamente racional seja possível como efeito. Essa argumentação pode ser encontrada no Livro IX d’*A República*, Livro IX, 588c. Ela começa com Sócrates pedindo a Glauco que imagine três imagens que devem ser contidas umas dentro das outras: um monstro de vários corpos e cabeças, com uma coroa de cabeças de animais mansos e ferozes; um leão e um homem. A primeira das imagens deve ser a maior e conter as demais, sendo que a segunda é menor que a primeira, mas maior que a última. “Agora reveste tudo isso de uma só forma exterior, a humana, de modo que quem não puder vê-la por dentro e perceba apenas o envoltório, julgue que se trata de um único ser, isto é, de um homem” (PLATÃO, 2000, p. 426, 588e). O problema não faz sentido se não levamos em consideração o seguinte: a parte racional da alma é sua parte essencial e o verdadeiro “sujeito” aprisionado em um corpo no

---

<sup>35</sup> Comparemos, simplesmente pelo prazer da comparação e para compartilhar, essa concepção ao *Prefácio* à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. “A razão humana tem o peculiar destino [*Schicksal*], em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana” (KANT, 2015, p. 17, A VII). Quão mais radical é o problema quando é a própria razão que padece daquilo que a impede de realizar o seu próprio impulso? A alma platônica ainda tem a vantagem de pertencer *essencialmente* ao domínio do *verdadeiro* e a finitude não é o seu desespero, mas a sua plena realização. O *Prefácio* da primeira *Crítica* é assustadoramente apaixonado, patético, e espirituoso (não nos esqueçamos da menção ao Abade Terrasson em AXVIII-XIX). Começa com essa descrição, terrivelmente honesta, da paixão da Razão e passa pelo trágico destino mítico da Metafísica, sua realização e anseio mais nobre – não ignoremos que Kant, para falar do descrédito em que caiu a Metafísica, cita um verso das *Metamorfoses* de Ovídio em que Hécuba reclama de sua condição. Kant silencia, mas o derradeiro destino da antiga Rainha de Tróia não é apenas a perda do poder, dos filhos assassinados e da humilhação, mas a perda da sua própria humanidade: μετάβολη ἄλλος γένος?

qual disposições conflitantes podem e efetivamente emergem. Consideremos a seguinte passagem, do Livro IV:

o difícil é sabermos se fazemos tudo apenas por meio de um único princípio ou se cada um deles tem função diferente, a saber: se apreendemos com um, encolerizamo-nos com o outro e procuramos satisfazer nossos desejos por meio de um terceiro, o da alimentação, da procriação e outros da mesma natureza, ou se será com toda a alma que realizamos cada um desses atos, quando nos dispomos a isso? (PLATÃO, 2000, p. 209-210, 436a-b)

Nesse momento d’*A República*, Platão está prestes a fornecer um critério que permite **distinguir** as diferentes faculdades a partir de sua atividade, o que, posteriormente, será utilizado para definir, a partir de sua função, a tarefa moral relacionada à consecução da harmonia como solução ao problema da unidade da alma. O princípio dos opostos é formulado da seguinte maneira: “o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto. Por isso, onde quer que verifiquemos semelhante fato, podemos concluir que não se trata de um único princípio, mas de vários” (PLATÃO, 200, p. 210. 436c). É o que reforça a passagem abaixo, a efetividade de faculdades distintas tensiona a alma humana assim como um oxímoro tensiona a sensibilidade poética. Não surpreende que a produção da harmonia racional que garante a unidade da alma esteja no horizonte de uma tarefa moral.

“Mas, lhe disse, lembro-me de ter ouvido certa vez uma anedota a que dou inteira fê. É o seguinte: Leônico, filho de Aglaião, de uma feita, ao subir do Pireu, quando passava pelo lado de fora do muro setentrional, notando a presença de cadáveres no lugar das execuções, foi tomado a um tempo do desejo de contemplá-los e da repugnância que o levava a afastar-se dali. Durante alguns instantes lutou consigo mesmo e tapou o rosto, até que, dominado pelo desejo, arregalando os olhos e correndo para os cadáveres, gritou: Eis aí, miseráveis, saciai-vos desse belo espetáculo!

Conheço a anedota, observou.

O que essa história vem provar, lhe disse, é que, por vezes, a cólera entra em conflito com as paixões e que difere dela.” (PLATÃO, 2000, p. 216, 439e-440a).

Platão desenvolve a teoria das faculdades ampliando a sua significação para falar sobre os poderes específicos da alma humana, algo que a doutrina hipocrática não chegava a considerar em seu tratamento fisiológico da noção de *dynamis*. Além disso, Platão coloca as faculdades sob o título de relativos e desenvolve uma maneira de avaliar a sua distinção, através do princípio dos opostos. A partir da identificação de diferentes tipos de atividades, Platão estabelece a alma racional como o verdadeiro sujeito das faculdades e acaba por

distingui-la das demais faculdades que surgem da análise da alma encarnada. Finalmente, defende a posição de que a harmonia entre as diferentes tendências relativas à faculdade é uma tarefa moral, no sentido de uma ordenação hierárquica que pode ser encontrada em uma pessoa completamente virtuosa, isto é: que dominou as múltiplas tendências das diferentes partes da alma e as colocou sob a subordinação da alma considerada em sua pureza própria.

Se formos resumir os dois pontos mais relevantes do tratamento dado por Platão à teoria das faculdades, diremos o seguinte: 1) a alma é considerada o sujeito unitário que possui uma diversidade de faculdades e não se confunde com elas e 2) as faculdades têm uma natureza causal, isto é, são poderes de ação ou padecimento<sup>36</sup>.

### 3.1.4 *Dynamis* e Ontologia

Nosso breve intento de conferir profundidade histórica ao conceito de faculdade culmina com Aristóteles. A estrutura teórica que dá suporte ao tratamento das faculdades mentais na filosofia de Aristóteles é uma teoria mais geral sobre os poderes. Primeiramente, Aristóteles considera, assim como Hipócrates e Platão, que as faculdades são ditas tanto de um modo ativo quanto passivo: agir sobre ou padecer da ação de. A única distinção que ele introduz é que a sua concepção de movimento (mudança) exige que agente e paciente sejam fisicamente distintos um do outro.

Esse ponto é importante porque a grande inovação de Aristóteles no tocante à teoria das faculdades não se encontra na maneira como analisa o problema do movimento, da mudança, com relação aos corpos e a mente, mas na introdução da linguagem dos poderes para falar do próprio *ser* das coisas. O conjunto de conceitos aristotélico que integrará o horizonte do problema das faculdades – constituído pelos pares matéria e forma; potência (*dynamis*) e ato – representa um ganho significativo e será efetivo para tratar toda um conjunto variegado de fatos de maneira rigorosa (ARISTÓTELES, 2024, p. 184, *Met IX, 1046a1*).

Não é somente a argila e o tijolo, o mármore e a estátua que podem ser pensados segundo o esquema hilemórfico, mas também um grande número de fatos de formação, de gênese e de composição, no mundo vivo e no domínio psíquico. A força lógica desse esquema é tal que Aristóteles pôde utilizá-lo para sustentar um sistema universal de classificação que se aplica ao real [...] o próprio nexa da alma e do corpo pode ser pensado segundo o esquema hilemórfico. (SIMONDON, 2020, p. 39).

---

<sup>36</sup> Outro aspecto relevante da teoria tripartite da alma é a sua correspondência direta com partes do corpo humano e, em uma escala macrocósmica, como espelho do modelo ideal da cidade.

O esquema hilemórfico a que se refere Simondon na passagem acima tem sua denominação derivada da combinação dos termos gregos referentes à palavra matéria (*hylê*) e forma (*morphê*). Apesar de não ser uma expressão encontrada na obra aristotélica<sup>37</sup>, a “análise hilemórfica” se refere à maneira de analisar as dimensões constitutivas da substância separadamente. A única maneira de realizar tal separação entre matéria e forma, que são inextrincáveis nos corpos naturais, é através da abstração.

Quando Aristóteles afirma no Livro IX da *Metafísica* 1046 a1-2 que “as noções de potência e de ato ultrapassam os significados relativos unicamente ao movimento” (ARISTÓTELES, 2015, p. 395), ele está se referindo, justamente, à extensão do vocabulário do movimento para incluir a consideração do próprio *ser* das coisas de acordo com as noções de potência e ato, como mencionamos acima.

A concepção metafísica funda-se e gira em torno da primeira categoria (a substância), enquanto a concepção cinética da potência funda-se sobre as outras categorias (sobre as categorias segundo as quais ocorre o movimento [substância, qualidade, quantidade, lugar, tempo]): é justamente a distinção radical [...] da primeira categoria relativamente às outras que comporta uma consequente distinção radical dos dois significados de potência (e de ato). (REALE, 2025, v. III, p. 455).

*Dynamis* não será pensada apenas no sentido do “vir a ser” ou da “mudança para/transformação em” de um ente em particular, ela será utilizada para pensar a “potência de *ser*” de tal ente. Existem dois domínios distintos aos quais Aristóteles aplicará os conceitos de potência e ato: com **relação ao movimento**, como vimos acima, dependente da ação e do padecimento que exigem que os corpos sejam fisicamente *distintos* ou, então, com **relação ao ser** das coisas, no qual os termos correlatos serão a sua matéria e sua forma essencial, consideradas com relação apenas ao próprio indivíduo (CORCILIUS, 2015, p. 33). É nesse sentido que podemos interpretar a seguinte passagem do Livro IX da *Metafísica*.

É evidente que, sob uma acepção, a possibilidade de fazer e a de padecer são uma só (pois algo é possível tanto por ter ele próprio a possibilidade de padecer quanto por outro ter a possibilidade de padecer sob ele). Sob outra acepção, porém, são diversas, pois é uma no paciente (afinal, por ter algum princípio e porque a matéria é algum princípio, o paciente padece e pacientes diversos padecem sob agentes

<sup>37</sup> No comentário ao livro 2 da *Física*, Lucas Angioni mostra que está na passagem 194a18-27 “aquilo que ficou consagrado sob o título de “hilemorfismo” (ARISTÓTELES, 2009, p. 221). A passagem a que ele se refere é a seguinte: “Visto que a natureza se concebe de duas maneiras – a forma e a matéria –, é deste modo que se deve estudar [...] visto serem duas a natureza, qual das duas competiria ao estudioso da natureza investigar? Ou lhe competiria investigar o composto de ambas? Mas, se lhe competisse investigar o composto de ambas, também lhe competiria investigar cada uma delas. Ora, neste caso, tomar conhecimento de cada uma das duas competiria à mesma ciência, ou a ciências respectivamente diversas?” (ARISTÓTELES, 2009, pp. 44-45, *Física* II, 2, 193a28).

diversos: o gorduroso é combustível, o maleável, de certa maneira é comprimível etc.), e é outra no agente; por exemplo, o quente e a arte construtora, pois uma é a possibilidade no que aquece, outra a possibilidade no construtor. Eis por que nada padece sob si próprio, pois, enquanto por natureza coeso, cada qual é um só e não distinto de si mesmo. (ARISTÓTELES, 2024, p. 185, *Met.* IX, 1046a20-29).

Tais refinamentos e ajustes conceituais são absolutamente indispensáveis para a compreensão do modo como Aristóteles tratará o problema da alma e suas faculdades. Como vimos, forma e matéria são dois correlatos inextrincáveis dos corpos naturais a não ser através da análise hilemórfica, são aspectos metafísicos e não partes dos corpos físicos que são, nesse sentido, uma única coisa. Do ponto de vista mais geral da análise hilemórfica, quando a forma e a matéria são isoladas, será atribuída à forma essencial o conjunto daquilo que os corpos naturais podem fazer ou padecer, isto é, o seu conjunto de faculdades. A inseparabilidade da forma e da matéria requer que o "ato" do corpo natural seja exercício de suas faculdades, tal como ocorrem no sínolo<sup>38</sup> (composto de matéria e forma). Esse posicionamento, que pode parecer contraintuitivo, decorre da inseparabilidade da forma e da matéria. Poderia haver confusão conceitual entre o que é da ordem da análise disposicional<sup>39</sup> dos corpos (que pareceria corresponder à noção de *dynamis*/potência) e o que é da ordem da essência formal caso a associação entre matéria e potência fosse feita inadvertidamente para explicar a organização das faculdades em um corpo orgânico vivo.

Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido da matéria – que por si mesmo não é algo determinado – , e ainda no sentido de figura e forma – em virtude do que já se diz que é algo determinado – e, por fim, no sentido composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade” (ARISTÓTELES, 2012, p. 71, *De Anima*, Livro II,1, 412a6).

No livro IX da *Metafísica*, no entanto, a partir de 1049b8, Aristóteles se demora na argumentação da anterioridade do ato em relação à forma sob diversos ângulos. Sua

<sup>38</sup> Há uma nota de tradução na introdução da tese de Simondon (2020, p. 15) que é bastante esclarecedora “A noção grega σύνολον (forma neutra de σύνολος), geralmente traduzida por “composto”, é junção de duas palavras: σύν (com, junto) e ὅλος (tudo); literalmente, teríamos a expressão (tudo-junto). Na filosofia aristotélica, tal noção entra na definição da substância enquanto composta por matéria e forma”. É o que encontramos na seguinte passagem “[...] a noção do homem é a de sua alma. A substância é a forma imanente, cuja união com a matéria constitui a substância-sínolo” (*Metafísica*, 2015, p. 339, Livro XI, 1037a25). Na tradução mais recente a mesma passagem foi vertida como “[...] o enunciado explicativo de *humano* é o de alma, visto que a essência é a espécie intrínseca. E o todo articulado desta juntamente à matéria é dito essência” (ARISTÓTELES, 2024, p. 163).

<sup>39</sup> Por análise disposicional estamos nos referindo à maneira como estava organizada a doutrina hipocrática: conhecer um corpo significa conhecer suas faculdades, aquilo de que ele é capaz ativa e passivamente. Não nos esqueçamos de que, naquele contexto, a análise disposicional tem um fundo de referimento fisiológico relacionado à prática da medicina. Considerando-se a definição de disposição como “ordenamento das partes” (ARISTÓTELES, 2015, p. 245, *Met.*, Livro V, 1022b1-3).



anterioridade *segundo a noção* porque, em primeiro lugar: as coisas que na ordem da geração são últimas, na ordem da forma e da substância são primeiras. “o adulto é antes da criança e o homem é antes do esperma: de fato, um já possui a forma em ato, enquanto o outro não” (p. 419, IX, 1050a5) e, mais importante para nós, *segundo a substância* (o composto de forma e matéria) porque “tudo o que advém procede na direção de um princípio, ou seja, na direção de um fim. De fato, o fim constitui um princípio e o devir ocorre em função do fim. *E o fim é o ato e graças a ele se adquire também a potência*” (p. 421, IX, 1050<sup>a</sup>5-10).

Do ponto de vista da psicologia, a correspondência entre forma e matéria será determinada terminologicamente da seguinte maneira: o corpo natural vivo é pensado como uma substância em que estão unidos indissociavelmente um corpo e uma alma. Enfatizamos, indissociavelmente, a não ser através de um esforço abstrativo que é realizado na análise hilemórfica.

Dos corpos naturais, alguns têm vida, outros não, e dizemos que a vida é a nutrição por si mesmo, o crescimento e o decaimento. Assim, todo corpo natural que participa da vida é substância, no sentido de substância composta. E uma vez que essa substância também é um corpo de tal tipo – que tem vida –, a alma não é corpo, pois o corpo não é um dos predicados *do* substrato, antes, ele é o substrato e a matéria. É necessário, então, que a alma suje a substância como forma do corpo natural que em potência tem vida. E a substância é atualidade. Portanto, é de um corpo de tal tipo que a alma é atualidade (ARISTÓTELES, 2012, pp. 71-72, *De Anima*, II, 2, 412a11-16).

O problema da unidade, diferentemente de Platão, é imediatamente resolvido pela perspectiva aristotélica. A forma essencial (εἶδος) é imanente às próprias coisas, não existe um tratamento mais abrangente para explicar a sua interação e possibilidade como a estratégia que acabamos de estudar no caso de Platão, “[...] não é preciso investigar se a alma e corpo são uma unidade – tampouco se a cera e a figura o são e, em suma, nem se a matéria de cada coisa e aquilo de que é matéria [também o são].” (ARISTÓTELES, 2012, p. 72, *De Anima*, II, 2, 412a28-9)<sup>40</sup>

Segue-se desse impressionante edifício teórico elaborado pelo Filósofo algumas consequências diretas para o modo como as faculdades da substância serão pensadas. Em primeiro lugar, o alcance explicativo do esquema hilemórfico não se reduzirá à análise da alma humana, como era o caso na filosofia platônica. A determinação da substância como corpo vivo confere à concepção hilemórfica da alma um alcance que não é apenas

<sup>40</sup> Posicionamento que pode ser reforçado com a leitura do Livro VIII da *Metafísica*, 1045b15-26 onde se lê “Ora, como já dito, a matéria última e a forma são um e o mesmo, mas uma em possibilidade [potência], outra em atuação [ato], de sorte que redundam um, pois cada qual é um, e o que é em possibilidade e o que é em atuação são um sob certa aceção.. (2024, p. 183).

psicológico, mas *biológico*. Isso porque a alma é um princípio explicativo da vida em geral (e Aristóteles irá levar em consideração animais e plantas em suas elaborações). Outra consequência significativa precisa ser explicitada: a indissociabilidade das dimensões da substância tornam a alma idêntica ao corpo vivo. “A alma é a forma no sentido de essência *do* corpo vivo e o corpo vivo é matéria *de* sua forma, isto é, a alma” (CORCILIUS, 2015, p. 36)<sup>41</sup>. Assim, a alma não será considerada como o sujeito que *possui* faculdades. Ainda que a análise da forma essencial seja o que nos revela o conjunto de faculdades próprias de cada corpo natural considerado, é impossível afirmar que o sujeito das faculdades seja outra coisa senão a própria substância enquanto sínolo determinada como corpo vivo. As faculdades são *funções essenciais* dos corpos vivos.

A estrutura do *De anima* parte da alma como princípio explicativo causal das faculdades e a sua correta definição [noção ou enunciado explicativo] é definida justamente pela investigação de cada uma das faculdades (ARISTÓTELES, 2012, p. 75, II,2, 413b1-12). Ora, não é precisamente essa a estrutura do *De anima*? O estabelecimento da alma enquanto princípio vital<sup>42</sup> e a investigação, em ordem hierárquica<sup>43</sup>, das “capacidades” (*dynameis*) nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento? A resposta é, evidentemente, afirmativa.

### 3.1.5 Considerações

Mencionamos antes dessa pequena digressão que existe um conjunto de problemas associados à construção de uma teoria das faculdades que não gostaríamos de ignorar neste

---

<sup>41</sup> “*The soul is the form in the sense of the essence of the living body, and the living body is the matter of its form, the soul*”.

<sup>42</sup> “E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento.” (ARISTÓTELES, 2012, p. 74, *De Anima*, II, 2, 413<sup>a</sup>20). O comentário de Simplicio sobre essa passagem deixa ainda mais evidente o escopo *biológico* do tratado “Pois dizemos que está viva a substância na qual qualquer um destes está presente. Intelecto é considerado como exibindo vida racional na qual a deliberação está incluída; sensação não apenas significando conhecimento dito não-racional, mas, também, o desejo que a ela está ligado. Portanto, intelecto e sensação são preeminentemente indicativos de vida [...]”. “*For we say that the thing is alive in which any of these is present. Intellect is taken as exhibiting rational life, in which deliberation is included, sensation not as solely signifying knowledge which is called non-rational but also the desire that is bound up with it. So intellect and sensation are pre-eminently indicative of life, changes of vital activities, that of place being present primarily in the more advanced living things [...]*” (SIMPLÍCIO, 2013, p. 133).

<sup>43</sup> As faculdades superiores entretêm com as inferiores uma relação complexa, porque as superiores são consideradas como capazes de realizar as atividades das inferiores, sendo o inverso impossível. É o sentido da passagem do Livro II, 3, 414b22-32: “[...] as coisas concernente à alma estão em situação parecida àquela das figuras; pois tanto no caso das figuras como no caso dos seres animados, o anterior sempre subsiste em potência naquilo que o sucede: por exemplo, o triângulo no quadrado, o poder de nutrir-se no de perceber.) Assim, deve ser investigado, de acordo com cada caso, o que é a alma de cada um – por exemplo, o que é a alma da planta, do homem ou da besta.” (ARISTÓTELES, 2012, p. 78).

percurso de identificação de seus momentos no contexto da obra monográfica deleuziana. Deleuze não se demora explicitamente no tratamento dessas questões, isto é: ele não as considera explicitamente na construção de seu *posicionamento*. Pouco importa. O gesto interpretativo por excelência é descomplicar as camadas mais adensadas e afirmar “*existe o posicionamento*”. Sabemos que se trata de um *tour de force*, a rigor o posicionamento não existe no texto deleuziano, ele precisa ser inventado, mobilizado, deslocado. Os textos precisam ceder, abrir lacunas que permitam conexões e assim por diante. Em todo caso, gostaríamos que tais problemas estivessem no horizonte da leitura e estivessem amparados por um percurso historicamente informado, ainda que sumário. É evidente que o tema da “doutrina das faculdades” é kantiano. Mas, dizemos isso à força de encontra-lo no livro dedicado à Kant ou por inúmeros outros motivos incontornáveis? A aparelhagem conceitual, em diferentes configurações, já estava sendo explorada há muito tempo.

As faculdades são poderes relativos à ação e ao padecimento, isto é, têm natureza tanto passiva quanto ativa. 1) Elas levantam um problema sobre o conhecimento dos próprios corpos e exigem uma explicação sobre a maneira pela qual se relacionam a tais corpos. 2) Elas são identificadas pela sua atividade peculiar e pela especificidade de seus objetos correlatos; 3) elas são distinguíveis entre si a partir de suas atividades; 3) elas se organizam e dinamizam em distintas relações do tipo ordenação, harmonização e hierarquização e, finalmente, 4) elas pertencem a um sujeito de modos variados: sob a marca da propriedade, como elemento formal da essência que permite a identificação do ente a que nos referimos.

Quatro problemas cuja resposta pode nos auxiliar a compreender melhor o *posicionamento* deleuziano sobre o tema: 1) Problema da localização; 2) funcionamento; 3) individuação; 4) ordenação.

Admitamos, para o que se segue, uma distinção terminológica que apareceu nas definições lexicais do termo *facultas* e *dynamis* e que aparecerá, também, com relação à *Vermögen*, mas que não foi definitivamente incorporada por nós ao vocabulários. Trata-se da distinção apresentada por Leibniz no Capítulo XXI do *Novo Ensaio sobre o Entendimento Humano*, capítulo denominado (sem que nos surpreendamos) “A potência e a liberdade”, no qual Teófilo minucia:

Teófilo – Se potência corresponder ao latim *potentia*, ela é o oposto do ato, e a passagem da potência ao ato constitui a *mudança*. É o que Aristóteles entende pelo termo *movimento*, ao dizer que ele é o ato, ou talvez a *atuação* do que está em potência. Pode-se, por conseguinte, dizer que a *potência* em geral é a possibilidade de mudança. Ora, sendo que a mudança ou ato de uma possibilidade é ação em um sujeito e paixão em um outro, haverá também duas potências, uma passiva e outra

ativa. A *ativa* poderá denominar-se *faculdade*, e talvez a *passiva* poderia chamar-se *capacidade* ou *receptividade*. (LEIBNIZ, 1984, p. 121, *Novos Ensaios*, XXI, §1).

Estamos amparados com uma compreensão básica do vocabulário e de um conjunto de problemas para, ignorando-os momentaneamente, possamos retoma-los ao final, quando for o momento de providenciar um esclarecimento das conexões entre os capítulos e uma resolução para a pesquisa.

### 3.2 O SENTIDO DA PALAVRA FACULDADE

Existem dois textos principais para a análise do tema da doutrina das faculdades na obra de Deleuze. Ambos foram publicados em 1963 e podem ser considerados como um conjunto consistente que apresenta, desenvolve e expande uma interpretação da filosofia crítica kantiana. As fontes primárias são, portanto, o livro monográfico *A filosofia crítica de Kant* (1963) e o artigo, posteriormente recolhido por David Lapoujade em *A ilha Deserta* (2002), *A ideia de gênese na estética de Kant*. O elemento comum que os atravessa e nos permite considerá-los como pertencentes a um mesmo esforço de interpretação diz respeito à centralidade da doutrina das faculdades para definir aquilo que Deleuze chama de “método transcendental” (PCK, p. 19). A partir desta definição, Deleuze será capaz de oferecer uma sistematização das obras críticas em dois níveis: tanto do ponto de vista de sua operacionalidade – no caso de cada uma das três obras críticas – quanto sobre sua própria possibilidade de constituição do ponto de vista de sua consistência teórica, neste caso específico, é a noção de acordo que cumpre um papel orientador fundamental, motivo pelo qual a situamos como espécie de horizonte conceitual em direção ao qual nos moveremos durante este capítulo.

Nosso objetivo neste primeiro momento da pesquisa é esclarecer a estratégia de elaboração desta interpretação precisa e não o modo como se dá o seu próprio desenvolvimento no interior dos textos. Isto significa que não estamos nos propondo a acompanhar a interpretação deleuzeana minuciosamente, ou seja, dispensamos um acompanhamento detalhado de como a leitura é aplicada à filosofia de Kant para atentar aos elementos mais gerais de constituição da leitura: os acentos e escolhas mais críticos para sua elaboração. Nosso objetivo com isso é enfatizar os elementos que serão recolhidos e incorporados ao próprio projeto filosófico deleuzeano, ainda que tais elementos sejam indissociáveis de uma interpretação consistente da filosofia de Kant.

### 3.2.1 Considerações sobre a palavra faculdade

Parece-nos importante destacar que, em que pese nossa escolha de abordagem, o livro monográfico sobre Kant aparece no cenário dos comentários sobre a filosofia kantiana cumprindo um papel pioneiro pela ênfase na noção de faculdade (*Vermögen*)<sup>44</sup>, tendo o benefício de não a subordinar a uma análise de caráter antropológico ou psicológico, mas enfatizando o papel fundamental desta doutrina para a evolução do pensamento kantiano. Este tipo de abordagem começa a ser mais cuidadosamente explorada pelos estudiosos de Kant, como afirma Antonino Falduto em seu recente livro *The faculties of human mind and the case of moral feeling in Kant's philosophy* (2014):

O desejo de discutir esses temas é ocasionado pelas circunstâncias surpreendentes de que, à despeito do fato do termo *Vermögen* [faculdade] ser central e aparecer frequentemente nas obras críticas de Kant, poucos trabalhos dedicados especificamente à teoria das faculdades foram escritos e um acordo entre os leitores sobre o modo de interpretar este conceito central ainda não foi alcançado. (FALDUTO, 2014, p. 2)<sup>45</sup>

Gostaríamos de acompanhar por um momento o estudo introdutório oferecido por Falduto em seu livro, trata-se de um cuidado lexicográfico destinado aos usos do termo *Vermögen* na época de Kant, sustentado pela análise das entradas presentes nos léxicos de Johann Georg Walch (1726), Johann Heinrich Zedler (1732-1754) bem como do dicionário editado por Johann Christoph Adelung (1774-1786) (Cf. FALDUTO, 2014, p. 8-12, notas 22-32). Esta análise nos auxilia na medida em que oferece uma definição abrangente de partida sobre a qual poderemos inscrever o uso preciso apresentado por Deleuze em seus textos.

No léxico de Walch é defendido um paralelismo entre o termo *Vermögen* e o termo latino *Potentia*. Ainda mais interessante para os nossos propósitos é a definição do termo como uma “*potentia transcendentalis*”, definida como a soma de todas as faculdades e composta por um aspecto ativo (“*potentia activa*” ou “*wirkendes Vermögen*”) responsável por tornar alguém capaz de realizar um ato; duas faculdades finitas ativas são então arroladas a

<sup>44</sup> A palavra “faculdade” em nosso idioma é utilizada para traduzir duas ideias distintas do alemão: *Vermögen*, cujo sentido iremos precisar adiante em nosso trabalho e *Fakultät*, que se refere a parte da estrutura de uma universidade. Para maiores precisões a respeito deste segundo uso da palavra e dos debates no qual ela está envolvida na obra kantiana Cf. CAYGILL, 1995, p. 190.

<sup>45</sup> “The urge to discuss these themes is occasioned by the astonishing circumstances that, in spite of the fact that the term *Vermögen* is central and often appears in Kant’s critical works, not many works dedicated specifically to Kant’s theory of the faculties have been written and agreement among readers on the way of interpreting this central concept has not been reached”.

título explicativo: a razão (*Verstand*) definida como uma “força de pensar” e a Vontade (*Wille*) definida como uma “força de desejar” (FALDUTO, 2014, p. 8).

No dicionário editado por Adelung o termo é analisado tanto como um verbo quanto como substantivo. Como verbo ele é apresentado como polissemântico, referindo-se principalmente ao processo de organizar e realizar algo, mas, em sentido mais lasso, dizendo respeito à posse de um poder, à capacidade de “gerar uma certa modificação”. A entrada do termo, no que concerne ao seu uso enquanto um substantivo, continua a expô-lo nos termos de uma capacidade, definindo-o como possibilidade que alguém possui de produzir uma modificação e, além disso, há uma descrição do uso filosófico do termo em que uma lista de faculdades é apresentada e a peculiaridade do uso da forma plural, exclusiva do domínio filosófico, é reforçada. A explicação do termo que aí aparece o trata como a condição que torna alguns atos possíveis (perceber, desejar e querer) (FALDUTO, 2014, p. 9). Ao final, o autor arremata:

Limito-me a sublinhar que, através dessas breves análises terminológicas, é fácil demonstrar como tanto os dicionários quanto os léxicos alemães históricos foram bastante unânimes em declarar que *Vermögen* denota uma condição de possibilidade, um poder, capacidade, tornando alguém apto a fazer algo (perceber, conhecer, desejar) e que este termo estava intimamente ligado à esfera filosófica. (FALDUTO, 2014, p. 10)<sup>46</sup>

Com relação ao uso do termo no interior da própria filosofia kantiana: se o termo faculdade é amplamente definido, conforme visto, como uma “capacidade”, “potência” ou “força” para produzir certas modificações, ele deverá, ainda assim, ser distinguido do termo *Kraft* (força), em que pese sua íntima relação ao nível das explicações e definições. O que gostaríamos de reforçar é uma utilização possível e distinta para os termos, de acordo com a própria filosofia kantiana. Já que uma mera distinção de nível (*potentia* e *actus/dynamis* e *energeia*) não parece ser adequada para dar conta de todas as nuances envolvidas na doutrina das faculdades, achamos coerente apontar:

Parece que só é possível dizer que *Kraft* é usado por Kant, pelo menos até certo ponto, como o termo que se refere à descrição empírica psicológica da mente

---

<sup>46</sup> “I limit myself to underlining that, by means of these quick terminological analysis, it is easy to testify how the historical German dictionaries and lexica were quite unanimous in stating that *Vermögen* denotes a condition of possibility, a power, capacity, making one able to do something (perceiving, cognizing, willing), and that this term was closely linked to the philosophical sphere” (FALDUTO, 2014, p. 10).

(*Gemüt*) como é experimentada, enquanto *Vermögen* é o termo que se refere ao nível filosófico puro. (FALDUTO, 2014, p. 11)<sup>47</sup>

Este nível filosófico puro, quando consideramos o modo de análise presente nos textos críticos de Kant, parece indicar que a análise é realizada desde o ponto de vista da estrutura formal das faculdades, isto é, uma descrição de sua operacionalidade sem a consideração das matérias empíricas ou conteúdos mediatos que as operações das faculdades na experiência não deixam de dispensar.

Deixemos de lado os dicionários e léxicos históricos e prestemos atenção a alguns dicionários dedicados à própria terminologia kantiana. Para esta pesquisa tivemos a oportunidade de consultar duas obras: *Historical dictionary of Kant and Kantianism* de Helmut Holzhey e Vilem Mudroch (2005) e *A Kant dictionary* de Howard Caygill (1995). O que pode ser afirmado como elemento comum a ambas as entradas dedicadas ao termo faculdade é a definição mais geral, elaborada nos seguintes termos: "muito da filosofia crítica de Kant baseava-se na premissa de que a mente possuía diferentes poderes ou faculdades, cada uma com diferentes funções" (HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 123)<sup>48</sup>. Mas, ainda que em sentido amplo seja possível enxergar coerência, o próprio conjunto de termos sugeridos como relacionados difere moderadamente em cada um dos casos; no primeiro dicionário a entrada para faculdade é acompanhada pelos termos *Fähigkeit* (capacidade) e *kraft* (força) enquanto no segundo por *dynamis* (potência)<sup>49</sup> e *facultas* (correspondente latino do termo faculdade)<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> "It seems only possible to say that *Kraft* is used by Kant at least to some extent as the term referring to the empirical psychological description of the mind (*Gemüt*) as it is experienced, while *Vermögen* is the term which refers to the pure philosophical level".

<sup>48</sup> "much of Kant's critical philosophy was based on the premise that the mind possessed different powers or faculties, each of which had different functions".

<sup>49</sup> As análises de Aristóteles sobre a relação entre potência (*dynamis*) e ato (*energeia*) podem ser encontradas no livro Theta (nono) da *Metafísica* (2005, p. 393-431). A definição mais abrangente oferecida trata da potência como princípio de movimento: potência em sentido primário é o que é princípio de mudança em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra (p. 395); consequentemente, "uma coisa tem potência seja porque ela mesma possui a capacidade de padecer por obra de outra, seja porque outra pode padecer por obra dela" (p. 397). Em que pesem as imprecisões terminológicas em função da distância que a tradução possa ter com a terminologia precisa do original, as análises aristotélicas inscrevem-se em um campo semântico atravessado por noções como as de atividade, capacidade e possibilidade. Em maior afinidade com as reflexões a que nos dedicamos no presente estudo está a seguinte passagem "Dado que das ações que têm um termo nenhuma é um fim por si, mas todas tendem a alcançar o fim como, por exemplo, o emagrecimento tem por fim a magreza e, dado que os corpos, quando emagrecem, estão em movimento em direção ao fim, ou seja, não são aquilo em vista do que ocorre o movimento, segue-se que estas não são ações perfeitas, justamente porque não são fins. Ao contrário, o movimento no qual já está contido o fim é uma ação. Por exemplo, ao mesmo tempo alguém vê e viu, conhece e conheceu, pensa e pensou, enquanto não pode estar aprendendo e ter aprendido, nem estar se curando e ter-se curado [...] Dentre esses processos, os primeiros serão chamados de movimentos enquanto os segundos serão chamados atividades" (p. 411-413).

<sup>50</sup> O verbete de Caygill reforça o paralelismo já mencionado existente entre *Vermögen* e *Potentia*: "Os dois sentidos de faculdade como potencialidade e como um poder da mente persistem em Descartes e até mais

Ambos os dicionários registram as ocorrências mais significativas do termo no conjunto da obra crítica: no contexto da *Crítica da Razão Pura* (1781), no início da analítica dos princípios, onde Kant define entendimento, faculdade de julgar<sup>51</sup> e razão como faculdades superiores do conhecimento (KANT, 2015, p. 171), em contraposição com a sensibilidade como faculdade inferior – definida expressamente deste modo apenas na parte II da segunda introdução à *Crítica da faculdade do Juízo* (KANT, 1995, p. 37) – e, especialmente o dicionário de Caygill, a correspondência estabelecida entre tais faculdades do conhecimento e as faculdades da mente (*Gemüt*) como desenvolvido, ainda que de modos ligeiramente distintos, nas duas introduções para a *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) (Cf. HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 191; CAYGILL, 1995, p. 191-192). No mesmo sentido que o juízo de Falduto sobre a situação da análise da teoria das faculdades no âmbito dos estudos kantianos, Caygill finaliza o verbete afirmando que “apesar da importância do termo faculdade para todo o projeto crítico, ele [Kant] nunca o discute ou analisa completamente – a menos, é claro, que toda a filosofia crítica seja vista como tal” (CAYGILL, 1995, p. 191)<sup>52</sup>.

O que gostaríamos de tornar patente mediante essa apresentação lexicográfica é o caráter paradoxal que envolve tanto o campo semântico quanto a função da doutrina das faculdades, tanto do ponto de vista de um uso vulgar do termo quanto nas indicações sobre o domínio propriamente filosófico. Há um excesso de termos orbitando a palavra para conferir-lhe sentidos e possibilidades de explicações precisas, ainda que com uma certa taxa de variação que, mesmo que não torne sua definição absolutamente impossível, converge para dar ao termo uma complexidade e necessidade de esclarecimentos adicionais (como as duas ordens de faculdades a que nos referimos no caso das introduções à *Crítica da faculdade do juízo*). Por outro lado, a menção à centralidade da doutrina das faculdades para a compreensão do projeto crítico vem acompanhada tanto por uma ausência de análises mais detalhadas do próprio Kant quanto de uma tentativa (muito recente) de analisar o alcance filosófico para a explicação de sua filosofia no contexto dos estudos a ele dedicados. Em ambos os casos, é

---

tardamente em Wolff: o *Léxico filosófico wolffiano* (1737) de Meissner apresenta *facultas* e *potentia* como sinônimos para *Vermögen*, e a define em termos aristotélicos como a possibilidade tanto de realizar quanto de sofrer uma ação. Ele ainda especifica as faculdades de desejar como desejo sensível ou apetite e a vontade e as faculdades de conhecimento como sensibilidade e razão. (*The two senses of faculty as potentiality and as a power of the mind persist in Descartes and even as late as Wolff: Meissner's Wolffian Philosophische Lexicon (1737) gives facultas and potentia as synonyms for Vermögen, and defines it in Aristotelian terms as the possibility of either doing or suffering an action. He further specifies the faculties of desire as sensible desire or appetite and the will, and the faculties of knowing as sensibility and reason*) (CAYGILL, 1995, p. 190-191).

<sup>51</sup> Na tradução realizada por Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger (KANT, 2005, p. 141) a expressão foi traduzida como “capacidade de julgar”.

<sup>52</sup> “[...] in spite of the importance of the term faculty for the entire critical project, he [Kant] never fully discusses or analyzes it – unless, of course, the entire critical philosophy is viewed as such”.



evidente que trabalhamos o termo de modo apenas alusivo, com o intuito escuso de estabelecer uma tensão que, finalmente, após essa pletora de informações, pode passar a ser resolvida para aumentar a compreensão e reduzir a extensão do referido conceito.

### 3.2.2 Dois sentidos do conceito de faculdade

Anne Sauvagnargues esclarece alguns dos posicionamentos centrais tomados pelo livro *A filosofia crítica de Kant*, revelando algumas orientações de sua composição que podemos tomar como elementos para desenvolver algumas de nossas reflexões.

“Do *corpus* kantiano Deleuze retém, em sua monografia de 1963, apenas as três Críticas, que ele expõe sobre o plano contínuo de uma teoria geral das faculdades cuja densidade estrutural é impressionante. Deleuze reforça a unidade arquitetônica do sistema e considera a doutrina das faculdades como o nó de uma ‘verdadeira rede constitutiva do método transcendental’, o que o permite considerar as três Críticas como ‘um sistema de permutações’. Esta leitura do sistema apoia-se em um comentário inspirado pelo quadro recapitulativo que encerra a introdução da Crítica da faculdade do juízo [...] (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 70)<sup>53</sup>

Gostaríamos de reter, deste trecho, três informações essenciais: a importância da introdução à *Crítica da faculdade do juízo* para a estruturação do texto em geral – caso em que somos, finalmente, instados a mostrar o sentido preciso do termo faculdade na leitura deleuzeana; a seletividade com relação ao *corpus* kantiano – Deleuze prioriza em seu comentário a *Crítica da razão pura* (1781), a *Crítica da razão prática* (1788) e a *Crítica da faculdade do juízo* (1790), e o faz em função de uma coerência possível a partir de sua estratégia de leitura – e, por fim, a estreita relação entre doutrina das faculdades e método transcendental – devemos esclarecer em que sentido é feita esta identificação e o porquê de a noção de crítica, em que pese sua centralidade, não ser efetivamente analisada nesta obra. Analisemos, então, cada um desses elementos.

Antes da publicação da primeira edição da *Crítica da faculdade do Juízo*, Kant envia uma carta, datada de 28-31 de dezembro de 1787, para Karl Leonhard Reinhold em que apresenta a própria possibilidade de uma terceira obra Crítica em função de uma análise das faculdades da mente:

---

<sup>53</sup> “Du *corpus* kantien, Deleuze ne retient dans sa monographie de 1963 que les trois Critiques, qu’il expose sur le plan continu d’une théorie générale des facultés, par une contraction dont la densité structurale est saisissante. Deleuze durcit l’unité architectonique du système, et considère la doctrine des facultés comme le noyau d’un ‘véritable réseau, constitutif de la méthode transcendente’, permettant de considérer les trois Critiques comme ‘un système de permutations’. Cette lecture du système revient à un commentaire inspiré du tableau récapitulatif qui clôt l’introduction de la Critique du jugement [...]”.

existem três faculdades da mente: a faculdade de conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar. Na *Crítica da razão pura* (teórica), encontrei princípios *a priori* para a primeira destas e na *Crítica da razão prática*, princípios *a priori* para a terceira. Tentei encontra-los para a segunda delas também, e muito embora eu houvesse pensado ser impossível encontrar tais princípios, a análise das faculdades da mente humana anteriormente mencionadas me permitiu descobrir uma sistematicidade [...] Esta sistematicidade me colocou no caminho para reconhecer as três partes da filosofia, cada uma tendo seus princípios *a priori*, que podem ser enumerados e para os quais se pode delimitar precisamente o conhecimento que pode ser baseado neles: filosofia teórica, teleologia e filosofia prática. (KANT, p. 272)<sup>54</sup>

É importante ressaltar que, até pouco antes da finalização da redação da *Crítica da razão prática* (1788), Kant não planejava escrever três obras *Críticas* (Cf. Guyer, 2000, p. xii). Esta carta endereçada a Reinhold é importante porque permite, justamente, rastrear em que momento a possibilidade e necessidade de um projeto em três obras vem à luz. Portanto, intimamente vinculada à análise das faculdades da mente, esta sistematização possível, indicada por Kant, é o que permite a *passagem* entre os domínios teórico e prático. Como indica Jean-François Lyotard, a função realizada pela *Crítica da faculdade do juízo* é:

[...] restabelecer a unidade da filosofia após a severa “divisão” que as duas primeiras *Críticas* lhe infligiram [...] Essa ideia faz, com efeito, a buscada “ponte” [*Übergang*] entre o teórico e o prático, acima do abismo antes cavado entre o conhecimento dos objetos segundo as condições da experiência e da realização da liberdade sob o incondicionado da lei moral. (LYOTARD, 1993, p. 9)

Se valorizamos, assim, a importância da análise das faculdades da mente para designar a função de passagem entre os domínios teórico e prático no conjunto das *Críticas*, é porque seguimos o redimensionamento sugerido pelo próprio Kant, que está na base da postura de Deleuze diante da obra kantiana. De fato, o quadro recapitulativo que mencionamos, presente em ambas as *Introduções*<sup>55</sup> aparece como sintomático deste intento de organização abrangente

<sup>54</sup> “For there are three faculties of the mind: the faculty of cognition, the faculty of feeling pleasure and displeasure, and the faculty of desire. In the Critique of Pure (theoretical) Reason, I found a priori principles for the first of theses, and in the Critique of Practical Reason, a priori principles for the third. I tried to find them for the second as well, and though I thought it impossible to find such principles, the analysis of the previously mentioned faculties of the human mind allowed me to discover a systematicity [...] This systematicity put me on the path to recognizing the three parts of philosophy, each of which has its a priori principles, which can be enumerated and for which one can delimit precisely the knowledge that may be based on them: theoretical philosophy, teleology, and practical philosophy [...]” (KANT, 1999, p. 272).

<sup>55</sup> A respeito do abandono da *Primeira Introdução* para a composição da *Crítica da Faculdade do Juízo* publicada em 1790, Kant, em carta de 4 de dezembro de 1792 a Jacob Sigismund Beck, esclarece “Eu a descartei apenas por que era desproporcionalmente longa para o texto” – *I discarded only because of it was disproportionately long for the text* – (KANT, 1999, p. 446). A respeito da complicada história da composição e destinação da *Primeira Introdução* Cf. TERRA, 1995, P. 16-17; GUYER, 2000, p. XLII e, para uma possibilidade de leitura e interpretação explicativa da necessidade de uma *Segunda Introdução* com relação ao projeto crítico kantiano Cf. PERIN, pp. 129-147. Não abordaremos este tema em detalhe porque a função das *Introduções* no conjunto das obras kantianas, ainda que sejam objeto de disputa, não é, direta ou indiretamente,

porque permite pensar o conjunto das obras em um mesmo gesto de fundação que garante a sistematicidade da filosofia kantiana (GUYER, 2000, p. xiii). O quadro oferecido por Kant é o seguinte:

| Conjunto das faculdades da mente  | Faculdades de conhecimento | Princípios <i>a priori</i> | Aplicação |
|-----------------------------------|----------------------------|----------------------------|-----------|
| Faculdade de conhecimento         | Entendimento               | Legalidade                 | Natureza  |
| Sentimento de prazer ou desprazer | Juízo                      | Finalidade                 | Arte      |
| Faculdade de desejar              | Razão                      | Fim-último                 | Liberdade |

(KANT, 1995, p. 129)

O que nos interessa no quadro é a vinculação explícita entre duas ordens distintas de faculdades. Apresentadas sob o título de ‘faculdades da mente’ e ‘faculdades de conhecimento’, Kant oferece uma vinculação direta entre elas e liga cada uma das *Críticas* a um esforço específico com relação a uma das linhas do quadro. O entendimento é a faculdade superior de conhecimento ligada à faculdade de conhecimento; a faculdade do Juízo está ligada ao sentimento de prazer e desprazer e, por fim, a Razão à faculdade de desejar.

Assim descortina-se um sistema dos poderes-da-mente, em sua relação com a natureza e a liberdade, das quais cada uma tem seus próprios princípios *determinantes a priori* e, por isso constituem as duas partes da filosofia (a teórica e a prática) como um sistema doutrinal, e ao mesmo tempo uma transição por intermédio do Juízo, que através de um princípio próprio vincula ambas as partes, a saber, do substrato *sensível* da primeira filosofia ao *inteligível* da segunda, pela crítica de uma faculdade (o Juízo), que serve apenas para a vinculação. (KANT, 1995, p. 85)

Neste contexto, um dos primeiros movimentos de *A filosofia Crítica de Kant* (1963) depende diretamente da definição de dois sentidos precisos para a palavra faculdade: como interesses determinados da Razão e como fonte específica de representações, o primeiro deles referindo-se ao que, no quadro recapitulativo, Kant chamou de “conjunto das faculdades da

---

objeto da interpretação deleuzeana. Este posicionamento se justificaria, ademais, na medida em que estamos interessados apenas no uso pontual feito do quadro recapitulativo presente em ambas as *Introduções*, que apresentam uma variação na extensão da exposição, sem qualquer alteração que justificasse, neste estudo em particular, uma análise minuciosa.

mente” enquanto o segundo às “faculdades de conhecimento”. Podemos passar, então, ao esclarecimento do modo pelo qual Deleuze lê a sua estreita relação.

O primeiro sentido da palavra faculdade a associa à determinação de interesses específicos da Razão humana, fundada em diferentes modos de relação possíveis entre representação, sujeito e objeto.

Distinguimos tantas *faculdades do espírito*<sup>56</sup> quanto os tipos de relações existentes. Em primeiro lugar, uma representação pode ser referida ao objecto do ponto de vista do acordo ou da conformidade: este caso, o mais simples, define a *faculdade de conhecer*. Mas, em segundo lugar, a representação pode entrar numa relação de causalidade com o seu objeto. Tal é o caso da *faculdade de desejar*. [...] Enfim, a representação está em relação com o sujeito, visto que tem um certo efeito sobre ele, visto que o afecta intensificando ou entretendo a sua força vital. Esta terceira relação define, como faculdade, o *sentimento de prazer e de dor* [*du plaisir et de la peine*]<sup>57</sup>. (DELEUZE, 2012a, p. 10)

As faculdades de conhecer, desejar e de prazer e desprazer representam o foco de reflexão da filosofia de Kant na *Crítica da razão pura*, na *Crítica da razão prática* e na *Crítica da faculdade do juízo*<sup>58</sup>, respectivamente. Mas, esta primeira definição não corresponde inteiramente à tarefa e pretensões da filosofia crítica porque indica apenas o tipo de interesse específico da razão, mas deixa de estabelecer de qual maneira se organiza e desenvolve a sua própria consecução. É preciso, portanto, adicionar um segundo sentido de compreensão da palavra faculdade, agora como:

uma fonte específica de representações. Distinguir-se-ão assim tantas faculdades quantas as espécies de representações existentes. O quadro mais simples, do ponto de vista do conhecimento [*Crítica da razão pura*], é o seguinte: 1º Intuição (representação singular que se refere imediatamente a um objecto de experiência e que tem a sua fonte da *sensibilidade*); 2º Conceito (representação que se refere mediamente a um objecto de experiência, por intermédio de outras representações, e que tem a sua fonte no *entendimento*); 3º Ideia (conceito que supera igualmente a possibilidade da experiência e que tem a sua fonte na *razão*). (DELEUZE, 2012a, p. 15)

<sup>56</sup> Apenas no intento de uma conformação terminológica, é importante lembrar a lição de Valério Rohden. “A diferença de outras línguas, o espanhol, o português e o italiano possuem os termos “ânimo” e “mente” para os termos latinos *animus* e *mens*. O inglês possui só o termo *mind*, com o qual traduz *mens* e *Gemüt*. Já o francês não possui termo equivalente para nenhum dos dois, e então traduz ***Gemüt por esprit***” (ROHDEN, 1993, p. 62, grifo nosso).

<sup>57</sup> A edição de Portugal optou por traduzir “*du plaisir et de la peine*” por “prazer e dor”. Somos obrigados a reforçar que estes termos traduzem, no entanto, as palavras alemãs *Lust* e *Unlust*. No Brasil estes termos são indisputavelmente traduzidos por prazer e desprazer, fato que nos autoriza um distanciamento das opções da tradução portuguesa da obra de Deleuze.

<sup>58</sup> Ainda que no original (DELEUZE, 1963) e na tradução portuguesa (DELEUZE, 2012a) o nome da obra de Kant apareça como “*Critique du Jugement*” e “Crítica do Juízo”, respectivamente, optamos pela utilização padrão do título (como fizemos até o presente momento do estudo) como apresentado e defendido pela tradução levada à cabo por Valério Rohden e António Marques, Cf. (KANT, 2016, p. XII).

A própria Razão, portanto, é constituída por faculdades distintas. Uma faculdade, considerada como interesse específico (ênfase na relação), requer um acordo determinado das faculdades consideradas como fontes de representações (ênfase na atividade). Cada uma das faculdades como interesses específicos – conhecer, desejar, sentimento de prazer e desprazer – requer das faculdades como fontes específicas de representação (sensibilidade, entendimento, imaginação e razão) uma organização determinada, uma proporção específica. Dito de outro modo, as relações de interesse (conformidade, causalidade e sentir [como em *affectus* ou sentimento/*Gefühl*]) exigem uma repartição específica das atividades realizadas pelas fontes de representação (intuição, esquema, conceito e ideia), deveríamos nos atentar ao seguinte: em que termos é plausível supor uma anterioridade ou hierarquia nesta dinâmica dos dois sentidos do termo? Como poderiam tais interesses serem determinantes com relação às atividades? Em outros termos, qual é o sentido dos acordos particulares? As três críticas, neste sentido, podem ser consideradas como casos de uma descrição pormenorizada do modo como a tarefa de autoconhecimento da razão é atingida: abordagem analítica da contribuição específica de suas próprias faculdades na consecução de seus interesses específicos. Mas, ainda neste momento carecemos de alguns elementos para elaborar uma resposta: as especificidades das noções de interesse e acordo.

O que as *Introduções da Crítica da faculdade do juízo* oferecem a Deleuze é um suporte textual para que o intento kantiano seja tomado em sua dimensão sistemática. As obras *Críticas* podem, assim, ser tomadas como casos particulares de variação de um princípio mais profundo que é preciso, mais do que explicitar, construir. Se o próprio Kant, como indicávamos, é a/elusivo ou mesmo omissivo, isto significa que há um espaço estratégico a ser ocupado através da interpretação. Os dois sentidos atribuídos por Deleuze à palavra faculdade, portanto, não marcam apenas um posicionamento possível em função de um ponto críptico da filosofia de Kant, eles passam a constituir a sua interpretação sobre *como* a filosofia crítica funciona, compondo a definição fundamental de sua metodologia: é por tal motivo que a doutrina das faculdades forma uma verdadeira rede constitutiva do método transcendental.

### 3.3 MÉTODO TRANSCENDENTAL

Ainda que dependa estritamente das definições da palavra faculdade, *A filosofia crítica de Kant* não começa por elas, mas pela identificação dos adversários contra o qual Kant se dirige. Neste sentido, não nos impressionamos ao constatar que Deleuze confronta Kant ao

posicionamento do Empirismo e do Racionalismo ou, em termos propriamente kantianos, aos céticos nômades e aos déspotas dogmáticos (KANT, 2015, p. 18). No entanto, diferentemente do que poderíamos esperar, a confrontação não se organiza em torno das disputas pelo governo da Metafísica, mas em função de uma passagem menos usual: a definição da filosofia como uma tendência científica ou amorosa pelos fins essenciais ou supremos da razão humana (PCK, p. 9).

Começaremos expondo os posicionamentos do empirismo e do racionalismo<sup>59</sup>, respectivamente, da maneira que Deleuze os apresenta para, em seguida, esclarecer quais são os contrapontos da filosofia kantiana e, finalmente, qual é o sentido de colocar o problema do próprio livro nos termos de uma discussão sobre os fins da razão.

Para o empirismo os fins que a razão realizaria não são postos por ela mesma, eles remetem, antes, a uma natureza (uma “afetividade primordial”) que é comum tanto ao homem quanto ao animal. Isto não significa que, em função de seu modo original de realiza-los, os próprios meios não reajam e alterem profundamente tais fins. O que Deleuze está enfatizando nesta apresentação é que, no limite, os fins são sempre os da natureza e que a razão é uma faculdade de “agenciar meios indiretos, oblíquos” através de “astúcia, cálculo e desvio” (PCK, p. 9).

Aí identificamos, de maneira velada, a reativação de alguns argumentos que Deleuze oferece em um texto de 1955 intitulado *Instintos e instituições*, recolhido na coletânea *A ilha deserta*. Neste texto o que está em jogo são os procedimentos de satisfação que “para diferentes animais formam mundos específicos” (ID, p. 29); no caso do humano, as instituições se apresentam sempre como um sistema organizado de meios, uma maneira original de realizar fins. Ainda que o vocabulário varie do campo da realização de fins para procedimentos de satisfação, parece-nos esclarecedor *do posicionamento do empirismo* a descrição de *como* opera este efeito de transformação dos fins em função de meios originais. Efeito este que poderia servir tanto como modo de marcar um contraste entre humano e animal quanto para apontar a própria variabilidade da cultura humana – se o consideramos no contexto do livro sobre Kant, serve como exemplificação de um ponto limite da atividade da

---

<sup>59</sup> Tanto a escolha de alteração da grafia de Racionalismo e Empirismo para racionalismo e empirismo quanto a opção pela conjugação no modo condicional são estratégicas. É sempre plausível supor que tais títulos generalizantes acabem por apresentar uma versão grosseira ou enviesada de certos posicionamentos filosóficos. Neste caso específico toda a apresentação dos argumentos é feita por Deleuze de modo breve e sem apelo a quaisquer suportes textuais ou citações mais precisas para localizar e especificar o que exatamente são o empirismo e o racionalismo em questão. Este trecho é crítico, no entanto, porque é parte essencial da composição de sua estratégia de leitura, por isso optamos em persegui-lo no modo como é exposto tomando algumas precauções de exposição.

razão como “faculdade dos meios”. É neste sentido que podemos compreender, por exemplo, a seguinte passagem:

Se é verdade que a tendência se satisfaz na instituição, a instituição não se explica pela tendência. As mesmas necessidades sexuais jamais explicarão as múltiplas formas possíveis de casamento. [...] O ‘desejo de abrir o apetite’ não explica o aperitivo, porque há mil outras maneiras de abrir o apetite. A brutalidade não explica absolutamente a guerra; no entanto, ela aí encontra seu melhor meio. Eis o paradoxo da sociedade: nós falamos de instituições quando nos encontramos diante de processos de satisfação que não são desencadeados e nem determinados pela tendência que neles está em vias de se satisfazer – assim como não são eles explicados pelas características da espécie. A tendência é satisfeita por meios que não dependem dela. Da mesma forma, ela nunca é satisfeita sem ser, ao mesmo tempo, coagida ou maltratada, e transformada, sublimada. (ID, p. 30)

O contra-argumento de Kant ao empirismo seria o de que há fins inerentes à razão e de que apenas em função do seu sistema de fins (cultura) é que seria possível qualifica-los como absolutamente últimos. Este reconhecimento desdobra-se em três espécies de argumentos que Deleuze denomina de argumento de valor, por absurdo e de conflito.

O argumento de valor coloca o problema de uma possível comparação ou hierarquização entre racionalidade e animalidade, isto é, já que a razão realiza apenas fins da natureza, de que maneira ela poderia ter um valor superior à animalidade? Neste sentido, o trecho de *Instintos e instituições* que citamos acima perderia a sua efetividade porque poderíamos tentar justificar um posicionamento de que a razão seria, simplesmente, uma espécie de “instinto” ou “ferramenta” natural entre outras, sem qualquer privilégio em função de sua própria atividade; o argumento por absurdo coloca em cheque a “harmonia operatória” entre natureza e razão. E, neste ponto é preciso reconhecer o recurso estilístico humorado de que Deleuze se vale para colocar o problema – uma espécie de hesitação marcada pela reticência e que só pode garantir a completa formulação em uma seção encerrada entre parênteses –, “se a Natureza quisesse... (se a natureza quisesse realizar seus próprios fins num ser dotado de razão, seria equívoco confiar-se ao que há de racional nele [...]) (PCK, 2012a, p. 10), não seria, neste sentido, o instinto uma instância mais afinada ou própria para realiza-los? Finalmente, há o argumento de conflito – e aqui identificamos a tensão dos domínios teórico (natureza) e prático (liberdade) que marcam a produção kantiana e que podemos reenviar ao quadro recapitulativo apresentado nas *Introduções da Crítica da faculdade do juízo* –, de que maneira é possível resolver a oposição entre dois gêneros de fim presentes no humano? “deixo de ser uma criança do ponto de vista da Natureza quando me torno capaz de ter filhos; mas ainda sou uma criança do ponto de vista da cultura, não tendo um ofício, tendo tudo por aprender” (PCK, p. 10).

Com relação ao racionalismo, a posição de Kant seria confluyente no sentido de que o ser dotado de razão persegue fins propriamente racionais. No entanto, para o racionalismo, o que é apreendido como fim pela razão é, também, algo de exterior a ela mesma, um Ser, um Bem, um Valor (PCK, p. 10) – marcados pelo distintivo maiúsculo, sinalizador de uma hierarquização de ordem metafísica; eles estariam referindo-se a uma regra determinante da vontade que pode ser apreendida apenas pela razão através de um movimento de esforço que, no entanto, não diz respeito a ela mesma de modo intrínseco ou, de modo mais preciso, não estariam ligados à sua atividade autônoma.

Neste ponto preciso, antes de apresentar o contraponto à posição racionalista, Deleuze afirma que haveria menos diferença entre racionalismo e empirismo do que poderíamos imaginar. É introduzida, então, uma definição de ‘fim’, em termos estritamente kantianos, o que o permite avançar neste posicionamento: um fim é uma representação que determina a vontade (PCK, p. 10). Pouco importa se a representação determinante da vontade é sensível ou puramente racional, em ambos os casos apresentados, racionalismo e empirismo, o simples fato de a representação remeter a algo exterior à própria razão indica uma atividade da faculdade de desejar inferior<sup>60</sup> (KANT, 2008, p. 39). Isto significa que, sendo esta representação, considerada como fim, exterior à razão, encontra-se aí mobilizada uma mesma atividade “fundamental” a qual é preciso atentar para não encontrarmos diferença de natureza em uma atividade comum da mente que justifica apenas a identificação de diferença de graus<sup>61</sup>. No limite, racionalismo e empirismo seriam, do ponto de vista dos seus fins, a construção de um posicionamento filosófico fundado em um má compreensão da própria capacidade da faculdade de desejar que está aí envolvida e, além disso, não diria respeito sequer à sua atividade propriamente original ou, mais propriamente, autônoma.

Contra o racionalismo, se diria que “nos fins da razão é a razão mesma que se toma a si mesma por fim” (PCK, p. 9). Em sentido de oposição mais abrangente, ao tomar a si

---

<sup>60</sup> Na edição da *Crítica da razão prática* que consultamos, traduzida por Valério Rohden (KANT, 2008), a já referida faculdade de desejar foi traduzida como faculdade de apetição. A maior insuficiência da tradução de *A filosofia crítica de Kant* que consultamos diz respeito à falta de conformação do texto deleuzeano com os intuitos de elaboração de um léxico propriamente kantiano, tanto em Portugal quanto no Brasil. Evidentemente, tais esforços de tradução pretendem manter uma aderência ao original francês. No entanto, para os estudos que levam em conta a literatura crítica de recepção, o trabalho ganha uma dimensão a mais de dificuldade por conta da divergência terminológica.

<sup>61</sup> “[...] quer as representações dos objetos sejam heterogêneas, quer sejam elas representações do entendimento ou da razão em oposição às representações dos sentidos, apesar disso o sentimento de prazer, pelo qual única e propriamente aquelas constituem o fundamento determinante da vontade (o agrado, o deleite que disso se espera e impele à atividade para a produção do objeto), não somente é da mesma espécie, na medida em que sempre só pode ser conhecido empiricamente, mas também na medida em que ele afeta uma e idêntica força vital que se exterioriza na faculdade de apetição, e sob este aspecto não pode ser diferente, senão em grau, de outro fundamento determinante” (KANT, 2008, p. 39).



mesma por fim haveria aí uma recusa forte tanto das decisões empíricas como dos tribunais teológicos para dar conta do valor ou inanidade dos fins propriamente racionais. Isto é, todo o procedimento com relação aos fins e a sua própria consecução estaria subordinado a uma tarefa que deve ser completamente levada à cabo pela razão, de modo imanente. Esta discussão sobre os posicionamentos do empirismo e do racionalismo serve para um ajuste terminológico essencial, descobrimos que o que a razão realiza são seus próprios interesses e que é, deles, o próprio juiz: processo de imanentização tanto dos meios quanto dos fins à própria razão.

Aqui reencontramos a dupla definição da palavra faculdade como constitutiva do método transcendental: determinação da verdadeira natureza dos interesses da razão – faculdade de conhecer, desejar e prazer e desprazer – e os meios de realizar estes interesses – faculdades como fontes de representações específicas. Toda a discussão conduz à transição do fim (externo) para o interesse (interno) e tem o sentido de mostrar que a razão é uma espécie de vaidade: ela acumula o papel de pôr, realizar e julgar seus próprios interesses. Existe, portanto, coincidência desta definição do método transcendental tanto com a doutrina das faculdades, consideradas como interesses e atividades originais do ser racional, quanto com a tarefa de crítica da filosofia kantiana que, no prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*, é apontada como o fruto de “um estímulo à razão para que assuma novamente o mais árduo de seus trabalhos, qual seja o do autoconhecimento”, e não simplesmente como uma “crítica dos livros e sistemas, mas sim da faculdade da razão em geral” (KANT, 2015, p. 19).

A leitura de Deleuze sobre a filosofia kantiana operacionaliza a tarefa da crítica por uma ênfase na definição do método transcendental como um sistema de permutações, organizados pela relação da dupla significação da palavra faculdade. “Na *Crítica da razão pura*, o entendimento, a imaginação e a razão entram numa relação harmoniosa, em conformidade com o interesse especulativo. Igualmente, a razão e o entendimento, na *Crítica da razão prática*.” (ID, p. 80), neste esquema, é a *Crítica da faculdade do juízo* que requererá uma análise à parte em função de seu papel, porque para garantir a própria possibilidade de operacionalidade do método transcendental, os acordos determinados no caso teórico e prático deveriam ser possibilitados, de modo genético, por um acordo livre e indeterminado.

Deleuze constrói sua interpretação relacionando tarefa crítica, método transcendental e doutrina das faculdades de maneira profunda, quase estabelecendo uma passagem insensível entre as três noções. No entanto, não se dedica, absolutamente, a problematizar o êxito ou

falha da tarefa da crítica como havia feito no livro publicado no ano anterior à *Filosofia crítica de Kant*. Questionamo-nos sobre qual pode ser o sentido desta omissão<sup>62</sup>.

Começo pelos efeitos: a grande lição extraída de Kant diz respeito ao problema do acordo, isto é, a problematização da própria possibilidade de uma atuação entre as faculdades que possa ser considerada funcional ou harmônica, quais tarefas cabem a quem na consecução de qual interesse? Sejamos mais claros, à possibilidade de um acordo discordante que permite explicar de que maneira acordos diversamente proporcionados entre as faculdades são possíveis. A essa lição está ligada uma crítica às maneiras “modernas” de pensar a justificação de tais acordos, seja a partir de uma noção forte de finalidade ou mesmo a partir da assunção de uma harmonia pré-estabelecida. Assim como Kant (2015, pp. 61 e 62, B61-62), Deleuze defende que há entre as faculdades uma diferença de natureza. Nesse sentido, ele diverge diametralmente tanto de Hume quanto de Leibniz para quem tal diferença é pensada nos termos de uma diferença de grau, seja ela de clareza (a partir do entendimento) ou de vivacidade (a partir da sensibilidade), em que uma das faculdades, seja intelectual ou sensível, serve como o parâmetro para pensar as diferenças engendradas entre seus respectivos produtos ou efeitos. A lição de Kant, no entanto, é insuficiente. Tal insuficiência se revela se analisarmos através de um movimento de “retrospecção”, isto é, através da consideração da posição de tal texto a partir do programa filosófico de *Diferença e Repetição*. Assim sendo, em que sentido poderíamos falar em insuficiência? N’*A filosofia crítica de Kant* as faculdades aparecem já formadas e operando e a conquista do ponto de vista genético para explicar acordos proporcionados acontece através de um processo de interpretação da “filosofia crítica”. Entretanto, trata-se para Deleuze tão somente da localização de um modelo para a gênese dos acordos: o acordo discordante. Quando confrontamos esse resultado com *Nietzsche e a filosofia*, publicado no ano imediatamente anterior, percebemos que aí já existem pistas que apontam para a tarefa que será desenvolvida em *Diferença e repetição*: os princípios transcendentais são princípios de condicionamento (princípios formais, de conformação), não de gênese interna: “exigimos uma gênese da própria razão e, também, do entendimento e de suas categorias: quais são as forças da razão e do entendimento?” (NP, p. 104); o ponto de vista genético para o acordo entre as faculdades é insuficiente se as próprias faculdades não são explicadas a partir de uma perspectiva semelhante. Não podemos nos deixar enganar. Kant ocupa uma posição privilegiada e ambígua nesta espécie de “história da filosofia encenada” elaborada por Deleuze. Mas, se, por um lado, ele fornece ferramentas

---

<sup>62</sup> Esse ponto será desenvolvido no próximo capítulo.

importantes para a elaboração da filosofia da diferença deleuziana, por outro, não integra o conjunto daqueles que podem ser considerados seus verdadeiros mestres e aliados (a “trindade” Espinosa-Nietzsche-Bergson). Deleuze não trata o bom senhor de Königsberg com muita deferência, mas tem uma perspectiva justa sobre a sua importância

“Kant é a encarnação perfeita da falsa crítica: por esta razão, ele me fascina. Só que, quando nos encontramos diante da obra de um gênio como ele, não basta simplesmente dizer que não estamos de acordo. É preciso, antes de mais nada, saber admirar; é preciso reencontrar os problemas que ele cria, a sua maquinaria própria. É por força de admiração que se reencontra a verdadeira crítica” (ID, p. 179).

Mais do que anti-kantiano – como seria justo admitir no caso de sua versão de Hegel<sup>63</sup> –, o posicionamento de Deleuze pode ser chamado de “contrakantiano”, se considerarmos através desse prefixo não apenas uma relação de contrariedade e oposição, mas uma relação de proximidade e de tensão, de consideração *face a face*, que atende à sua complexidade. *Nietzsche e a filosofia* talvez seja o livro exemplar para levar a sério essa expressão. Certamente ele pode ser interpretado como uma empreitada anti-hegeliana, mas não com a extensão que, por exemplo, Michael Hardt a atribui: os três primeiros capítulos, pelo menos, são decididamente *contrakantianos*: “Kant não realizou a verdadeira crítica” (NP, p.1), mas é preciso reencontra-la, ainda que por força da admiração, mesmo que um pouco de crueldade e encenação (ID, 185-187) sejam necessárias.

Outro problema diz respeito, propriamente, a um ponto em comum entre Kant e Deleuze: há uma diferença de natureza irreduzível entre as faculdades, no entanto, a solução kantiana parece ser insuficiente para dar conta de um problema que pode ser descrito como uma “imanentização à razão” do problema do dualismo cartesiano: não apenas os interesses específicos da razão diferem por natureza entre si, as próprias faculdades que atuam para a sua realização precisam de uma solução para suas relações entre si. O acordo entre a sensibilidade e o entendimento é problemático e mesmo a síntese operada pela imaginação, e que deveria solucionar este problema, não é menos delicada já que o seu próprio acordo com o entendimento também não deixa de ser menos “misterioso” (FCK, p. 33); a opção por uma submissão necessária dos objetos ao sujeito não parece a Deleuze uma opção melhor que as

---

<sup>63</sup> Não esqueçamos que Deleuze dramatiza Hegel: “É necessário que alguém desempenhe o papel de traidor. A empreitada de “carregar” a vida, de sobrecarrega-la com todos os fardos, de reconcilia-la com o Estado e com a religião, de nela inscrever a morte, a empreitada monstruosa de submete-la ao negativo, a empreitada do ressentimento e da má consciência se encarnam filosoficamente em Hegel” (ID, p. 186). Mas, por uma lei borgeana da ironia (a lei secreta do traidor e do herói), seu projeto filosófico inteiro está encontrado *implicado* no texto dedicado à interpretação de um de seus mestres: Jean Hyppolite, responsável por uma interpretação muito elogiada de Hegel e pela excelente tradução da *Fenomenologia do Espírito*.

mencionadas anteriormente e, na verdade, parece simplesmente reencontrar uma ideia de harmonia, mas agora transposta, certamente de maneira original, para o nível das faculdades do sujeito que diferem por natureza (*FCK*, p. 33). Enfim, menciono tais aspectos porque a relação entre Deleuze e Kant é sempre tensional, plena de reservas e cuidados.

Em *A Filosofia Crítica de Kant*, há um encadeamento cerrado de concepções que são reunidas sob o título de “Método Transcendental”. A “doutrina das faculdades” constitui o seu elemento teórico central, referido a um “princípio essencial”: o de que a *crítica* seja imanente, isto é, que a razão seja juíza de suas próprias pretensões<sup>64</sup>, sem delegar à experiência ou a instâncias exteriores ou superiores a ela própria o julgamento do “valor e da inanidade” de seus próprios interesses (sinônimo de fins propriamente racionais). O que o método transcendental se propõe a determinar é tanto a *verdadeira natureza* dos fins ou interesses da razão e os *meios* (*moyens*) para realizar tais interesses ou fins. A doutrina das faculdades, nesse contexto, ganha um desdobramento que revela seu pleno significado para o método: é o jogo entre dois sentidos da palavra faculdade que lhe atribui condição operativa de explicar a “construção” das *Críticas*.

Em um primeiro sentido o termo faculdade diz respeito à estrutura relacional existente entre representação, sujeito e objeto, “distinguimos tantas faculdades do *espírito* [*esprit*] quanto são os tipos de relações” (*FCK* p. 11). Na medida em que se explicitam os tipos de relação, as três *Críticas* podem ser mais bem determinadas: uma representação relacionada ao objeto do ponto de vista do acordo ou da conformidade determina a faculdade de conhecer (*Crítica da razão pura*); quando uma representação entra em relação de causalidade com seu objeto é o caso da faculdade de desejar (*Crítica da razão prática*) e, por fim, a representação com relação ao sujeito na medida em que o afeta (*affectio*) define como faculdade o sentimento de prazer e desprazer [*peine*] (*Crítica da faculdade do juízo*). O que interessa verdadeiramente à filosofia crítica, e se transforma no motivo de desenvolvimento de cada um dos capítulos da obra, não resta exatamente na mera determinação das relações por si sós, mas na indagação da possibilidade de que estas faculdades atinjam uma forma superior onde encontram em si mesmas a lei de seu exercício, definindo assim um interesse e os objetos que estão a elas submetidos. Esse sentido da palavra atende diretamente à pretensão de determinação da verdadeira natureza dos interesses da razão que a condição de “imanência da crítica” exigia. Em um segundo sentido, atendendo à necessidade de explicitar os meios

---

<sup>64</sup> A título explicativo, podemos remeter esta exigência a uma passagem do *Prefácio* da Edição A da *Crítica da Razão Pura*, “[...] um estímulo à razão para que assuma novamente o mais árduo de seus trabalhos, qual seja o do autoconhecimento, e instaure um tribunal capaz tanto de assegurá-la em suas pretensões legítimas como, por outro lado, de ajuda-la a livrar-se de todas as suposições infundadas” (KANT, 2015, p. 19 A, XII).

(*moyens*) pelos quais a realização dos interesses pode ser concretizada, o termo faculdade remete às fontes específicas de representação: sensibilidade, imaginação, entendimento e razão, “nossa constituição é tal que temos uma faculdade receptiva e três ativas” (FCK, p. 17). A esta acepção do termo corresponde uma indagação sobre a maneira como cada uma delas “contribui” para a realização dos interesses das faculdades em seu primeiro sentido, para cada um dos interesses não corresponderia a uma atuação “legislante” de uma das faculdades no segundo sentido? O método transcendental se torna mais claro quando ambas as acepções são consideradas conjuntamente.

A cada *Crítica*, o entendimento, a razão e a imaginação entrarão em relações diferentes, sob a presidência de uma dessas faculdades. Há, portanto, variações sistemáticas na relação entre faculdades, dependendo do interesse da razão que consideramos. Em suma: a tal faculdade no primeiro sentido da palavra (faculdade de conhecer, faculdade de desejar, sentimento de prazer ou de dor) deve corresponder tal relação entre faculdades no segundo sentido da palavra (imaginação, entendimento, razão). É assim que a doutrina das faculdades forma uma verdadeira rede, constitutiva do método transcendental. (PCK, p. 19).

A noção de senso comum aparece vinculada ao problema exposto e desenvolvido através do conceito de método transcendental, ou seja: a relação dinâmica entre os dois sentidos da palavra faculdade de acordo com os requerimentos derivados da tarefa crítica. A sua definição é bastante direta e ela ecoa através das obras que Deleuze produzirá posteriormente. A primeira informação que importa enfatizar é a sua justa adequação ao texto kantiano, quando Deleuze fala em *senso comum*, ele se acautela com o sentido que a expressão pode ter devido à sua “vinculação ao empirismo”. É justo admitir que ele tenha em mente nessa ressalva uma tradição bastante conhecida dos filósofos do bom senso, e que estão presentes na própria diferença entre senso comum (*sensus communis*) da *Crítica da faculdade do juízo* e o “simples senso comum” (*gemeinen Menschenverstand*) com a qual Kant se depara nos *Prolegômenos*. O sentido no qual o conceito de senso comum deve ser tomado é o seguinte: as faculdades entram em certas relações, todas as relações determinadas entre as faculdades definem o que se pode chamar de senso comum. O senso comum é a designação para certo acordo *a priori* entre as faculdades, não se trata de certo uso empírico ou de uma faculdade específica. O senso comum é, mais propriamente, o resultado desse acordo. A análise do *senso comum lógico, moral e estético* estão sempre ressonando, como um motivo em *ostinato*, durante toda a *Filosofia Crítica de Kant*. Vejamos como essa definição se inscreve no horizonte do problema da Imagem do Pensamento.

Se considerarmos a estrutura do capítulo de mesmo nome presente em *Diferença e Repetição*, o que é explicitamente apresentado é uma crítica da “imagem dogmática do pensamento”. Trata-se de um conjunto de oito postulados com os quais a filosofia elaborou para si uma imagem pressuposta sobre o que significa a atividade de pensar – um conjunto de “hábitos de pensamento prevalentes” que devem ser *repudiados*, como diria Whitehead no prefácio de seu *Process and Reality*. Em Deleuze, o problema é colocado nos termos da própria possibilidade ou a própria impotência para um verdadeiro “começo” em filosofia. Para começar verdadeiramente não basta esconjurar os pressupostos objetivos envolvidos na tarefa do pensamento. Descartes faz esse movimento ao esclarecer que não podemos partir de uma definição especificada como “animal racional”, já que isso envolveria uma compreensão prévia dos elementos da definição. Mas, ele recai em outros tipos de pressupostos, subjetivos, ligados a um sentimento que nos assegura do suposto significado das palavras “eu”, “pensar” e “ser”. Para começar verdadeiramente seria necessário, pelo contrário, uma verdadeira *má vontade*, dirigida tanto aos pressupostos subjetivos de um pensamento natural quanto aos pressupostos objetivos da cultura de um tempo. O senso comum reaparece nesse contexto como *concordia facultatum*, a pressuposição de que as faculdades atuam em concórdia para dar conta da relação entre o pensamento e um objeto que deve ser sempre considerado como *o mesmo*.

“sem dúvida, cada faculdade tem seus dados particulares, o sensível, o memorável, o imaginável, o inteligível... e seu estilo particular, seus atos particulares investindo o dado. Mas um objeto é reconhecido quando uma faculdade o visa como idêntico ao de uma outra ou, antes quando todas as faculdades em conjunto referem seu dado e referem a si mesmas a uma forma de identidade no objeto.” (DR, p. 184)

O capítulo sobre a imagem do pensamento não deve, no entanto, ser considerado apenas no horizonte de uma crítica à imagem dogmática do pensamento, mas como uma *verdadeira crítica*, no sentido elaborado e apresentado já em *Nietzsche e a Filosofia*, isto é, como uma crítica que não incide apenas sobre os temas como o conhecimento, a moral e a religião. O artigo definido aqui não é insignificante, trata-se de um redimensionamento que abandona uma perspectiva essencialista. Não se trata de uma crítica em nome do *verdadeiro conhecimento, moral e religião*, mas uma crítica que tem um horizonte histórico implicado. E que se volta, também, aos próprios domínios e às operações implicadas nas noções de verdade, de moralidade e de religião. Mais do que isso, a crítica não é um empreendimento corretivo, mas constitutivo. Ela não faz as pazes com os valores estabelecidos. O ponto de vista da gênese não deixa dúvidas: é preciso chegar, inclusive, à determinação do que o

pensamento é capaz, partindo da diferença para uma explicação genética das próprias capacidades e desta *má vontade* contra o que é pressuposto. É nesse sentido que a sua qualificação como *intempestiva* ganha sentido, por um lado ela está *contra o tempo presente* mas, em favor, de um tempo por vir.

O modelo do acordo discordante não é, em *Diferença e Repetição*, o ponto de vista para a justificação sobre o modo como as faculdades são capazes de entrarem em relações proporcionadas, resultando em tal ou qual tipo de senso comum. Ele é o ponto de vista genético a partir do qual uma teoria diferencial das faculdades será elaborada. A nota 8 do capítulo sobre a *Imagem do Pensamento* é esclarecedora a esse respeito. “o modelo da reconhecimento ou a forma do senso comum encontram-se ausentes no sublime, em prol de uma concepção do pensamento totalmente diferente” (DR, p. 226). Dito de outro modo, o plano no qual a teoria diferencial das faculdades se inscreve não é formal, mas material. É nesse sentido que uma exigência como a seguinte deve ser interpretada: “a estética deve se tornar uma disciplina apodítica” (DR, p. 80). Isso certamente será possível apenas a expensas de um conceito de Sujeito constituinte e constitutivo. A experiência não pode ser apenas “o primeiro produto que nosso entendimento fornece ao trabalhar a matéria bruta das percepções sensíveis” (KANT, 2015, p. A1). O modelo genético do acordo faz sentido como ponto de partida para a teoria diferencial das faculdades se considerado no horizonte problemático de uma ontologia articulada a partir de uma reavaliação das condições concretas de individuação, isto é, das condições reais da experiência concreta, ciente da limitação do par forma-matéria/conteúdo, ou seja: dos processos de condicionamento ou conformação.

### 3.3.1 Sobre a noção de crítica

No ano anterior à publicação de *A filosofia Crítica de Kant*, Deleuze iniciava seu livro *Nietzsche e a filosofia* (1962) afirmando que “Kant não conduziu a verdadeira crítica porque ele não soube colocar o problema em termos de valores” e, em seguida, arrematava “a filosofia dos valores, tal qual Nietzsche a concebe e instaura é a **verdadeira realização da crítica**” (NP, p. 1, negrito nosso). Nosso propósito com esta seção não é a de oferecer uma leitura compreensiva sobre a obra dedicada à filosofia de Nietzsche, mas de apontar que é provável que a estratégia deleuzeana de omitir qualquer consideração mais incisiva sobre a noção de crítica no livro dedicado à Kant (em que pese o próprio título da obra) pode ser um efeito de seu cuidado “político” de leitura.

Parece pouco provável que esta afirmação forte a respeito da crítica tenha sido ignorada ou relevada. Na recepção da obra deleuzeana, no entanto, acumulamos alguns posicionamentos que podem nos oferecer orientações para a consideração mais precisa desta omissão. Michael Hardt em seu livro *Deleuze – um aprendizado em filosofia* (1996), oferece uma primeira possibilidade. “Se um filósofo apresenta argumentos nos quais Deleuze poderia encontrar falhas, ele não os critica, mas simplesmente os deixa de fora de sua discussão” (HARDT, 1996, p. 22) e, em relativa consonância com este posicionamento, Sauvagnargues escreve:

Deleuze reluta em adotar a atitude negativa de um censor a respeito de um autor que comenta. A objeção não se efetua no momento em que se estuda um sistema porque a explicação de um sistema implica que se procure seu problema constituinte. (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 40)<sup>65</sup>

Este aspecto da atividade de intérprete da história da filosofia pode nos auxiliar a compreender o motivo do silêncio de Deleuze, em que pese a presença de um capítulo inteiro dedicado à discussão da noção de crítica entre Kant e Nietzsche, bem como a subordinação de seu projeto de leitura da filosofia nietzscheana a uma denúncia explícita da insuficiência do empreendimento crítico kantiano. Passemos a um exame desta crítica.

A crítica kantiana parece encerrar uma oposição entre seu projeto geral e seus resultados particulares. Quais são os critérios para tal avaliação? A crítica, como compreendida por Kant, deveria ser total, afirmativa e imanente. Total porque nada deveria escapar ao seu escrutínio; afirmativa porque, ainda que sua tarefa implique restrições<sup>66</sup>, outras potências são, a partir daí, liberadas e, por fim, imanente porque, conforme visto, não se trata

---

<sup>65</sup> “Deleuze repugne à adopter l’attitude négative d’un censeur à l’égard d’un auteur qu’il commente. L’objection ne s’effectue pas au moment où l’on étudie un système, car l’explication d’un système implique que l’on cherche son problème constituant” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 40).

<sup>66</sup> Esta qualidade pode ser melhor compreendida através da leitura do seguinte trecho do Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*: “[...] os princípios com que a razão especulativa se arrisca para além dos seus limites têm por resultado inevitável não de fato a *ampliação*, mas sim, se os observa mais de perto, a *contração* do nosso uso da razão, já que eles ameaçam alargar indefinidamente os limites da sensibilidade, aos quais eles próprios pertencem, e assim anular o uso puro (prático) da razão. Assim, uma *Crítica* que limita aquele primeiro uso é realmente *negativa*, mas, na medida em que suprime ao mesmo tempo um obstáculo que limita o segundo uso, ou mesmo que ameaça destruí-lo ela tem de fato uma utilidade *positiva* e muito importante, reconhecível tão logo se esteja convencido de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual ela se estende inevitavelmente além dos limites da sensibilidade sem necessitar de qualquer assistência da especulativa, mas assegurada contra o efeito contrário desta para não cair em contradição consigo mesma. Recusar utilidade positiva a este serviço prestado pela *Crítica* seria o mesmo que dizer que a polícia não oferece nenhuma utilidade positiva porque seu papel principal é apenas o de impor limites à violência pela qual os cidadãos têm de temer uns aos outros, de modo que cada um possa administrar seus interesses em paz e segurança.” (KANT, 2015, p. 34).



de uma crítica da razão pelo sentimento, pela experiência ou qualquer instância exterior à razão mesma. (NP, p. 102-104).

Deleuze argumentará, no entanto, que a realização da crítica, por mais original que seja a sua apresentação, apenas mobiliza uma concepção muito velha do que significa criticar, como dirá Michael Hardt, Kant é muito gentil, bem-comportado e tímido (HARDT, 1996, p. 64-65).

[Kant] concebeu a crítica como uma força que deveria se estender a todas as pretensões ao conhecimento e à verdade, mas não ao conhecimento ele mesmo, não à verdade ela mesma. Como uma força que deveria se estender a todas as pretensões à moralidade, mas não à moral ela mesma [...] Limitamo-los [os domínios teórico e prático nas duas primeiras *Críticas*] respectivamente, denunciemos os maus usos e as usurpações, mas o caractere incriticável de cada ideal permanece no coração do kantismo como o verme dentro da fruta: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião [...] a crítica de Kant não tem outro objetivo que o de justificar, ela começa a crer naquilo que critica. (NP, p. 102)<sup>67</sup>

Uma crítica total não contraporía ao falso conhecimento um verdadeiro conhecimento ou à falsa moral uma verdadeira moral. Ela estenderia o seu escrutínio à própria verdade e à moral, esta é a vantagem absoluta de Nietzsche a este respeito: sua crítica é mais profunda e radical porque contra a moral ele opõe uma interpretação moral dos fenômenos e dos fatos, fazendo-a depender do modo de vida daquele que a avalia e a critica em conformidade com os critérios do alto e do baixo, do nobre e do vil (NP, p. 2 e 103). Com relação ao conhecimento, ele não opõe o verdadeiro conhecimento ao falso conhecimento, não faz depender sua crítica da análise dos erros externos à razão ou de suas ilusões constitutivas, da qual é preciso reiteradamente conjurar os efeitos, ele afirma que o próprio conhecimento é uma ilusão ou, pior, uma falsificação. Uma crítica verdadeiramente total não tem domínios sagrados a preservar (NP, p. 103).

Não foi Kant, no entanto, justamente, “quem mostrou que a razão, no mais profundo de si mesma, engendra não erros, mas ilusões *inevitáveis*, das quais só se podia conjurar o efeito”? (B, p. 16). É neste sentido que devemos compreender a célebre passagem do Prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*:

---

<sup>67</sup> “Il a conçu la critique comme une force qui devait porter sur toutes les prétentions à la connaissance et à la vérité, mais non pas sur la connaissance elle-même, non pas sur la vérité elle-même. Comme une force qui devait porter sur toutes les prétentions à la moralité, mais non pas sur la morale elle-même [...] On les limite respectivement, on dénonce les mauvais usages et les empiètements, mais le caractère incriticable de chaque idéal reste au cœur du kantisme comme le ver dans le fruit : la vraie connaissance, la vraie morale, la vraie religion [...] la critique de Kant n'a pas d'autre objet que de justifier, elle commence par croire à ce qu'elle critique”.

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana. (KANT, 2015, p. 17, AVII).

Neste ponto as qualificações de afirmativa e imanente entram concomitantemente em jogo. Se, por um lado, o erro é um efeito, no pensamento, de forças exteriores que a ele se opõem (NP, p. 118; DR, p. 188), a ilusão, por sua vez (objeto de toda a Dialética transcendental kantiana), não depende de um método que simplesmente coloque o pensamento no caminho do verdadeiro, pois é imanente, constitutiva da própria razão humana. Contra a ilusão é preciso que a tarefa crítica elabore uma geografia cuidadosa dos espaços, que trace os limites (*Grenzen*) e julgue sobre a segurança e extensão, estabelecendo uma zona de conforto para sua operação – tarefa imanente da crítica como agrimensura. Este é o dado de partida e o acautelamento da crítica no tratamento do interesse especulativo da razão. Mas, este cuidado parece tanto mais hipócrita quando percebemos que as Ideias, analisadas na Dialética Transcendental, são posteriormente utilizadas como princípios reguladores contra uma ampliação dita indevida do uso da razão. Diante dos limites traçados pela crítica, dá-se às costas aquilo que só pode ser compreendido como o próprio *pathos* da razão – a sua paixão e tendência natural ao limite do cognoscível: o paradoxal que é seu próprio elemento. Chegando ao limite, única região a que a razão naturalmente poderia o conduzir, Kant não assume a sua própria potência, ele a doma e a constringe aos limites estabelecidos pela crítica: obriga a razão a contemplar a sua paixão através de um espelho<sup>68</sup>. Ao mesmo tempo em que libera as potências práticas da razão, a crítica violenta a amplitude de seu interesse especulativo, nega a potência do seu elemento constitutivo.

A valorização das ilusões constitutivas e a acumulação das funções de julgado e juiz pareciam indicar que a crítica é, efetivamente, realizada de modo imanente à razão. Mas assim como este empreendimento não foi completamente eficaz na realização de suas qualidades de

---

<sup>68</sup> “Eu afirmo, por conseguinte, que as ideias transcendentais nunca têm um uso constitutivo, como se por meio delas fossem dados os conceitos de certos objetos; e, caso se entenda assim, trata-se de meros conceitos sofisticos (dialéticos). Por outro lado, no entanto, elas têm um uso regulativo excelente e indispensavelmente necessário, qual seja, o de direcionar o entendimento a uma certa meta, em vista da qual as linhas direcionais de todas as suas regras convergem para um ponto que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), i.e., um ponto do qual os conceitos do entendimento não partem efetivamente – já que ele está inteiramente fora dos limites da experiência possível –, serve todavia para proporcionar-lhes a maior unidade juntamente com a maior extensão. Agora, disso surge realmente, para nós, a ilusão de que essas linhas direcionais partiriam do próprio objeto que estivesse além do campo do conhecimento empiricamente possível (como os objetos, no espelho, são vistos como se estivessem atrás dele); mas essa ilusão (que se pode, todavia, impedir que nos engane) é também indispensavelmente necessária se, além dos objetos que temos diante dos olhos, queremos ver ao mesmo tempo aqueles que, bem longe deles, estão às nossas costas, i.e., se em nosso caso, queremos dirigir o entendimento para além de toda experiência dada (parte de toda a experiência possível), levando-o assim à maior e mais extrema ampliação possível. (KANT, 2015, p. 492).

total e afirmativa, é tampouco eficaz como imanente. Faltava a Kant um método que permitisse julgar a razão de dentro sem confiar-lhe o cuidado de ser juiz dela mesma – ainda mais considerando essa caracterização da crítica como um verdadeiro “juiz de paz” que todos os direitos concede ao que é criticado. Ainda que Deleuze refira-se explicitamente a um método (DELEUZE, NP, p. 104), o que está em jogo neste caso é a ineficácia dos princípios transcendentais envolvidos na tarefa crítica.

O maior exemplo desta operação está na *Crítica da razão pura*, especificamente nas seções sobre a “dedução dos conceitos puros do entendimento” e sobre o “esquematismo dos conceitos puros do entendimento” onde o papel original de mediação realizado pela imaginação<sup>69</sup> é extensamente discutido. Por que a imaginação deveria, no entanto, atuar como mediadora? Essa necessidade parte de uma tomada de posição fundamental das *Críticas* (e ponto sobre o qual a tradição pós-kantiana irá se debruçar com cuidado<sup>70</sup>).

A filosofia leibniz-wolffiana [dogmatismo/racionalismo] adotou por isso um ponto de vista inteiramente equivocado, em todas as investigações sobre a natureza e a origem de nossos conhecimentos, ao considerar meramente lógica a diferença entre a sensibilidade e o intelecto, quando ela é na verdade transcendental e não diz respeito somente à forma da clareza ou da obscuridade, mas sim à origem e ao conteúdo dos mesmos; de modo que não se trata apenas de conhecermos de maneira obscura a constituição das coisas em si mesmas, mas de não a conhecermos de modo algum; e tão logo removamos a nossa constituição subjetiva, vemos que o objeto representado, com as propriedades que a intuição sensível lhe atribuía, não pode ser encontrado em parte alguma, nem poderá sê-lo, pois é justamente tal constituição subjetiva que determina a sua forma como fenômeno. (KANT, 2015, p. 88)<sup>71</sup>

<sup>69</sup> A imaginação é, fundamentalmente, a capacidade de produzir representações que superam a lacuna entre o que é sensível, por um lado, e o que é ‘não-sensível’ ou intelectual, por outro; tal atividade mediadora é o que Kant apresenta como crucial para nossa experiência [...] cognitiva.” (MATHERNE, 2016, p. 56)

<sup>70</sup> Deleuze certamente está atento aos problemas dessa recepção, no próprio livro sobre Nietzsche ele menciona *en passant* o problema. “O conceito de síntese está no centro do kantismo, é sua descoberta própria. Ora, sabe-se que os pós-kantianos censuraram Kant, sob dois pontos de vista, por ter comprometido essa descoberta: do ponto de vista do princípio que governava a síntese, do ponto de vista da reprodução dos objetos na própria síntese. Exigia-se um princípio que não fosse simplesmente condicionante com relação aos objetos, mas verdadeiramente genético e produtor (princípio de diferença ou determinação interna); denunciou-se, em Kant, a sobrevivência de harmonias miraculosas entre termos que permaneciam externos. Para um princípio de diferença ou determinação interna, exigia-se uma razão não apenas para a síntese, mas para a reprodução do diverso na síntese como tal; “*Le concept de synthèse est au centre du kantisme, il est sa découverte propre. Or on sait que les postkantians reprochèrent à Kant, de deux points de vue, d’avoir compromis cette découverte : du point de vue du principe qui régissait la synthèse, du point de vue de la reproduction des objets dans la synthèse elle-même. On réclamait un principe qui ne fût pas seulement conditionnant par rapport aux objets, mais vraiment génétique et producteur (principe de différence ou de détermination interne) ; on dénonçait, chez Kant, la survivance d’harmonies miraculeuses entre termes qui restaient extérieurs. À un principe de différence ou de détermination interne, on demandait une raison non seulement pour la synthèse, mais pour la reproduction du divers dans la synthèse en tant que telle*” (DELEUZE, 1962, p. 58).

<sup>71</sup> Um dos autores pós-kantianos que mais duramente criticou esta tomada de posição de Kant foi Salomon Maimon em seu *Ensaio sobre a filosofia transcendental* (1790). Maimon dirige ao problema de fundo da dedução transcendental das categorias – a questão da relação entre entendimento e sensibilidade – dois argumentos distintos. A primeira das objeções, de inspiração cética, diz respeito ao fato do conhecimento. Mais importante do que a “excelência formal” de um princípio é a sua “verdade material”, isto é, se ele se aplica e/ou corresponde aos fatos. Maimon, então, se dirige à dedução transcendental. “Chego agora à questão *quid facti?*

A assunção deste posicionamento sobre a diferença de natureza entre as faculdades deve ser compreendida dentro do quadro mais geral sobre a renovação do questionamento essencial do kantismo. É evidente que Kant levanta a pergunta “que é um objeto?”, mas, este questionamento não é feito com a intenção de determinar uma essência, “ele pergunta isso no quadro de uma questão mais profunda, de um *como?*, do qual ele soube renovar o sentido: ‘Como é possível’” (ID, p. 143)<sup>72</sup>. A interrogação pelas condições de possibilidade está profundamente associada ao campo transcendental e marca a renovação da filosofia kantiana na construção de um ponto de vista filosófico que enfatiza a atividade da estrutura subjetiva humana na constituição da experiência, regulando o aparecimento dos fenômenos a partir de sua conformação *a priori*<sup>73</sup> às nossas formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (categorias) como princípios a partir do qual a experiência humana é possível.

Tomemos um exemplo vulgar para tentar esclarecer a operação que está em jogo. Se questionássemos por que a experiência dos fenômenos é “naturalmente” organizada como relações de causa e efeito, a resposta seria desconcertante: não é preciso provar de que modo é engendrada a passagem “daquilo que acontece” à sua causa de maneira genética, mas apenas justificar que não haveria sentido em se falar de experiência, ou de conhecimento empírico

---

Kant apenas a menciona, mas eu a considero da maior importância para a dedução das categorias. Seu significado é o seguinte: como sabemos, através de nossas percepções que *b* sucede *a* e que tal sucessão é necessária, enquanto a sucessão do mesmo *b* para *c* é acidental? (MAIMON, 2010, p. 42). O que Maimon está objetando ao *fato* decorrente da dedução kantiana é a impossibilidade de estabelecimento de um critério que permita distinguir, na experiência, o campo de conjunções contingentes dos de conexão necessária nos fenômenos. Esta objeção é realizada em função da necessidade de verdade material de um princípio e não apenas de sua perfectibilidade formal. Do ponto de vista do conteúdo, uma constante conjunção contingente de percepções é idêntica a uma conexão universal e necessária entre elas, isto é, nossos sentidos apenas justificam a “crença” de que há uma conjunção contingente entre acontecimentos. Sobre a atividade da imaginação no esquematismo, Maimon considera que Kant está correto em pensar que a aplicação de uma categoria requer o conhecimento de seu esquema temporal. Ele está errado, no entanto, em concluir que esta é uma condição suficiente de sua aplicação. “A categoria de causalidade, por exemplo, apenas afirma que, para qualquer evento B deve existir um evento antecedente A que o precede de acordo com uma regra universal e necessária. Somos, entretanto, deixados com o problema de determinar quais acontecimentos em nossa experiência efetiva são causas e deste modo preenchem o papel da variável vazia A” (BEISER, 1987, p. 289). O segundo tipo de objeção de Maimon é de orientação racionalista. Identifica no posicionamento de Kant sobre a diferença de natureza entre as faculdades a dificuldade da dedução em resolver o seu problema de fundo. Maimon retoma, como estratégia para escapar do problema da dedução, a compreensão leibniziana “segundo a qual não existe diferença de natureza entre as representações sensíveis e as inteligíveis, mas sim de grau de clareza” (BONACCINI, 2003, p. 76). Para Maimon, o problema da dedução é extinto se não houver diferença de natureza entre entendimento e sensibilidade (MAIMON, 2010, p. 37 e ss). Esta composição peculiar de ceticismo e dogmatismo, marca do sistema de coalisão (*Koalitionssystem*) próprio de Maimon, o conduz a uma reflexão que tem como vantagem (sempre louvada e retomada por Deleuze) “abrir os arcanos do sub-representativo” (Cf. LEBRUN, 2000, p. 222).

<sup>72</sup> “nem todo conhecimento *a priori* tem de ser denominado transcendental, mas apenas aquele por meio do qual nós sabemos *que e como* certas representações (intuições ou conceitos) são aplicáveis ou possíveis inteiramente *a priori*” (KANT, 2015, p. 99).

<sup>73</sup> “As características do *a priori* são o universal e o necessário. Mas a definição do *a priori* é: independente da experiência” (PCK, p. 13).

desta relação de causalidade, caso esta condição (neste caso, a categoria de causalidade) já não estivesse presente *a priori* (LEBRUN, 2000, p. 210). Este é o ponto de vista transcendental ligado à figura do condicionamento:

procedimento que nos envolve num círculo estéril, numa oscilação entre condição e condicionado. A ‘condição’ a que se recorre, não sendo mais que a forma de *possibilidade* do condicionado, é incapaz de engendrar o que ela deveria supostamente ‘fundar’. (LEBRUN, 2000, p. 211)

O conceito de transcendental ligado à figura do condicionamento não tem outro efeito senão o de justificar a experiência como se nos é apresentada. Essa atividade de fundação, que Deleuze chama de “prática de tabelião”, é insuficiente porque condições de possibilidade da experiência são demasiado amplas, não aderem ao real, parecem ter sido forjadas *ad hoc* como uma simples justificação.

Crítica total, afirmativa e imanente. Deleuze procede a uma desmontagem sucessiva das pretensões desta qualificação. A lição que *Nietzsche e a filosofia* nos oferece, para o acompanhamento da composição e integração do tema da doutrina das faculdades na filosofia de Deleuze, é: a omissão sobre a avaliação da efetividade da atividade crítica é calculada. Ao destacar a imbricação entre método transcendental e doutrina das faculdades, remetendo-os apenas obliquamente à tarefa crítica, Deleuze exime-se de reiterar seu posicionamento negativo a respeito de Kant em uma obra dedicada à interpretação de seu funcionamento e, além disso, indica-nos que a incorporação tanto da noção de crítica como a de transcendental em sua própria filosofia é estranha ao projeto kantiano. Mas, além disso, não nos esqueçamos do problema que há pouco havíamos suscitado. O tema do transcendental pôde pressupor que, à despeito da diferença de natureza existente entre as faculdades, de algum modo um acordo é possível. Não basta, no entanto, invocar uma atividade mediadora da imaginação, pois a própria diferença de natureza entre esta e o entendimento também deve ser explicada<sup>74</sup>. A *Crítica da razão pura*, ao que parece, não chega a considerar este um verdadeiro problema, pois já na Introdução afirma “A experiência é, sem dúvida, o primeiro produto que nosso entendimento fornece ao trabalhar a matéria bruta das percepções sensíveis” (KANT, 2015, p. 65), o funcionamento harmonioso das faculdades não é colocado sequer sob suspeita ou condição: as relações são tomadas, desde logo, como exitosas. Este ponto nos permite retomar

---

<sup>74</sup> “[...] para explicar como a sensibilidade passiva entra em acordo com o entendimento ativo, Kant invoca a síntese e o esquematismo da imaginação que se aplica *a priori* às formas da sensibilidade em conformidade com os conceitos. Só que, assim, o problema é apenas deslocado: pois a imaginação e o entendimento diferem eles [sic.] próprios em natureza, e o acordo entre essas duas faculdades ativas não é menos ‘misterioso’. (Assim como o acordo entendimento-razão).” (PCK, p. 33).

a interpretação deleuzeana no ponto em que a filosofia kantiana lhe oferece um elemento para incorporar à sua própria filosofia. O problema da gênese do acordo.

### 3.4 ACORDO E SENSO COMUM – GÊNESE E PROPORÇÃO

O artigo *A ideia de gênese na estética de Kant* aparece no mesmo ano em que o livro *A filosofia crítica de Kant* (1963). Por um lado, eles compartilham o regime de leitura e interpretação que coloca no centro da análise a estratégia de abordar a filosofia crítica como casos de um sistema de permutações entre as faculdades (consideradas tanto como interesses específicos da razão quanto como fontes de representação), mas, por outro, enquanto o livro desenvolve extensamente este projeto de leitura aplicando-o a cada uma das três críticas, o artigo desenvolve um trabalho de focalização que pode ser considerado como antecedente: mostrar de que modo esta leitura tem condições de *nascer*, isto é, mostrar em que sentido os acordos determinados entre as faculdades, em cada uma das obras críticas, tem uma gênese garantida pela última delas. A existência de dois textos contemporâneos dedicados ao mesmo problema se deixa explicar, em parte, pela variação de ênfase<sup>75</sup>.

Devemos compreender melhor o que significa este acordo harmonioso entre as faculdades e como os dois sentidos da palavra expressam a possibilidade de um sistema de permutações que redundam na aplicação do método transcendental a cada um dos interesses da razão.

Nossas faculdades diferem por natureza e, contudo, exercem-se harmoniosamente. Na *Crítica da razão pura*, o entendimento, a imaginação e a razão entram numa relação harmoniosa, em conformidade com o interesse especulativo. Igualmente, a razão e o entendimento, na *Crítica da razão prática*. (ID, p. 80)

Esse entrelaçamento, como vimos, é o que determinava o método transcendental: de que organização particular das fontes de representação dependem as relações de conformidade, causalidade e de afeto (sentimento de prazer e desprazer) como interesses. O

---

<sup>75</sup> Em um de seus últimos livros publicados, *O que é a filosofia?* (1994), Deleuze e Guattari oferecem um testemunho esclarecedor sobre a posição privilegiada da última obra do período crítico kantiano, ponto fundamental para a estruturação de sua leitura da doutrina das faculdades e da própria filosofia de Kant: há casos em que a velhice dá, não uma eterna juventude, mas, ao contrário, uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, e em que todas as peças se combinam para enviar ao porvir um traço que atravessasse as eras [...] O mesmo ocorre em filosofia, a Crítica do juízo de Kant é uma obra de velhice, uma obra desatada atrás da qual não cessarão de correr seus descendentes: todas as faculdades do espírito ultrapassam seus limites, estes mesmos limites que Kant tinha fixado tão cuidadosamente em seus livros de maturidade (QQPH? p. 7-8).

quadro recapitulativo apresentado nas Introduções da *Crítica da faculdade do juízo* nos ajuda a perceber de que maneira as proporções devem se estabelecer, isto é, em função da atividade de qual faculdade de representações o interesse deve ser realizado: interesse especulativo/entendimento; interesse prático/razão e sentimento de prazer e desprazer/juízo.

Esta organização das tarefas de cada faculdade para a realização dos interesses é feita em função de uma faculdade predominante. Esta caracterização significa três coisas, que tal faculdade é: determinada em relação a um interesse, determinante em relação a objetos, determinante em relação a outras faculdades (ID, p. 80). No caso da *Crítica da razão pura* delineia-se o seguinte acordo:

O entendimento dispõe de conceitos *a priori* perfeitamente determinados no interesse especulativo; ele aplica seus conceitos a objetos (fenômenos) que lhe são necessariamente submetidos; ele induz as outras faculdades (imaginação e razão) a preencher tal ou qual função neste interesse de conhecer e em relação a esses objetos de conhecimento (ID, p. 80)

O entendimento é dito determinado em função do interesse especulativo, isto significa, por um lado, que a “razão pura abandona tudo ao entendimento” para a realização deste interesse (PCK, p. 27) e que, por outro, sendo a faculdade determinante (ou legislante) neste caso, o entendimento induz as outras faculdades a realizarem tarefas originais que, no entanto, não são suas atividades livres e absolutamente próprias.

É bem conhecido que o esquematismo é um ato da imaginação original e irreduzível: só a imaginação pode e sabe esquematizar. Porém, a imaginação não esquematiza por si mesma, em nome de sua liberdade. Ela só o faz à medida que o entendimento a determina, a induz a fazê-lo [...] É por isto que seria errado perscrutar os mistérios do esquematismo, como se eles encerrassem a última palavra da imaginação na sua essência ou na sua livre espontaneidade. (ID, p. 80)

A razão, de maneira original, não parecia, justamente, tender a um limite paradoxal que, desde o ponto de vista especulativo, significaria um retrocesso ou falha absoluta da realização deste interesse? Determinada pelo entendimento, no entanto, ela cumprirá tarefas mais “comedidas” e não colocará em risco a realização deste seu próprio interesse. Na *Crítica da razão prática*, legislante será a própria razão, e as outras faculdades assumirão, então, outras atividades originais em função do interesse prático (Cf. PCK, p. 39-58). As faculdades, portanto, entram em relações harmoniosas segundo a atividade legislante de uma delas em tal ou qual interesse. “*Concebem-se, pois, diversas proporções, ou permutações na relação das faculdades*” (ID, p. 81). Estas proporções ou acordos determinados tem como efeito um senso comum como a condição *a priori* de toda a comunicabilidade.

Diferentemente das relações proporcionadas e harmoniosas das duas primeiras Críticas, a *Crítica da faculdade do juízo* conta com algumas peculiaridades que parecem justificar a sua posição privilegiada para pensar os problemas da harmonia entre faculdades que, não cansamos de repetir, diferem por natureza. Mais acima, apresentamos o ponto de vista do próprio Kant sobre o papel e função da última das obras Críticas: um papel de sistematização e organização de seu empreendimento mais geral, possibilidade de passagem entre os domínios teórico e prático. No entanto, em função dos avanços conquistados durante nossa leitura, este posicionamento parece ser insuficiente para dar conta do ponto de vista original que é por ela oferecido. Contra o próprio Kant, Deleuze sustentará:

A *Crítica da faculdade do juízo* revela-nos um domínio totalmente diferente do das duas outras Críticas. As duas Críticas precedentes partiam de faculdades já formadas, entrando em relações determinadas, assumindo tarefas organizadas sob a presidência de uma dentre elas: o entendimento legislava no interesse racional especulativo, a razão legislava em seu próprio interesse prático. Quando Kant se esforça para definir a novidade da *Crítica da faculdade do juízo*, ele diz o seguinte: ela assegura de uma só vez a *passagem* do interesse especulativo ao prático [...] tomando literalmente a ideia de passagem [*Übergang*], fariamos da *Crítica da faculdade do juízo* um simples complemento, uma arrumação: de fato, **ela constitui o fundo originário de onde derivam as duas outras Críticas** [...] sob as relações determinadas e condicionadas das faculdades, ela descobre o livre acordo indeterminado, incondicionado. (ID, p. 94, grifo nosso)

O juízo pode, certamente, ser afirmado como uma atividade irreduzível e original, mas apenas de um modo muito preciso ele pode ser chamado de “uma faculdade”, Kant quando fala do juízo neste termos o faz apenas para reforçar que seu ato é original e que seu produto é específico. De fato, o juízo não expressa a atividade, do ponto de vista quantitativo, de “uma” faculdade específica (como no caso do entendimento, da razão ou da imaginação). Por um lado, ele expressa, mais propriamente, um acordo “já determinado por uma delas [faculdades] que desempenha um papel legislador”, deste modo, ele relaciona-se diretamente às duas outras Críticas, mas, por outro, ele revela, mais profundamente o “livre acordo indeterminado, que constitui o objeto último de uma ‘*crítica da faculdade*’ do juízo em geral” (PCK, p. 75). Isso explica tanto a sua relação com as atividades legislantes do entendimento e da razão quanto o motivo de ser a imaginação, e não o próprio juízo, a faculdade que é focalizada neste interesse. O juízo é um dom ou arte específica, mas envolve sempre uma operação complexa de subsunção do particular ao geral (PCK, p. 72) que justifica uma distinção entre dois tipos: juízo determinante e juízo reflexivo, que esclarecem a sua importância na suposta função de passagem que a última Crítica cumpriria no quadro geral da filosofia crítica.



O juízo é dito determinante quando expressa o acordo entre as faculdades sob uma faculdade ela própria determinante, isto é, quando determina um objeto em conformidade com uma faculdade vista inicialmente como legisladora. Assim, o juízo teórico expressa o acordo entre as faculdades que determina um objeto em conformidade com o entendimento legislador. Do mesmo modo, há um juízo prático que determina se uma ação possível é um caso que está submetido à lei moral: ele expressa o acordo entre o entendimento e a razão, sob a presidência da razão (PCK, p. 73).

O juízo é uma operação complexa de subsunção e, quando determinante, significa que o geral é dado e é preciso apenas aplicá-lo a um caso particular. A medicina, enquanto ciência, é capaz de determinar, sob certas condições, a natureza do fenômeno que se apresenta ao médico quando este precisa julgar na atividade de diagnóstico. Uma decisão terapêutica, neste caso, é um exemplo de juízo determinante porque o conceito da doença (geral) é, efetivamente dado, a dificuldade de sua aplicação ao caso particular diz respeito às contraindicações com respeito aos pacientes, caso a caso. Tanto as ciências em geral quanto as legislações práticas (morais) nos fornecem conceitos ou regras de ação de acordo com as quais é possível que se julgue a conformidade ou causalidade dos casos particulares que se nos apresentam (“este conhecimento é correto”, “agiram assim por uma crença cega em Deus”). Assim, a decisão sobre a impossibilidade da metafísica ou a possibilidade da liberdade como um fato da razão dependem do sucesso da tarefa crítica para a elaboração de juízos determinantes a respeito dos domínios do conhecimento e da ação moral.

No juízo reflexivo, por outro lado, nada nos é dado pelas faculdades: só se apresenta uma matéria bruta, de maneira contingente, e sobre a qual as faculdades irão se aplicar livremente para elaborar uma regra geral. É por isso que em *A ideia de gênese na estética de Kant* Deleuze irá analisar as relações livres das faculdades no caso dos juízos “é belo” e “é sublime”. Estes tipos de juízo não remetem ao entendimento ou à razão, não são juízos determinantes teóricos ou práticos, mas juízos que se referem à própria condição subjetiva da relação entre as faculdades em uma situação singular da experiência para a qual não há legislação determinante.

Retomando, a *Crítica da faculdade do juízo* não pode ser dita como tendo um domínio próprio sobre o qual legislar, isto é, ela não submete necessariamente nem os “objetos da natureza” (fenômenos/entendimento/*Crítica da razão pura*) ou os “objetos suprassensíveis” (coisas-em-si/razão/*Crítica da razão prática*), o juízo, assim, não pode ser considerado como autônomo, mas simplesmente como *heautônomo*, “ele só legisla sobre si mesmo” (ID, p. 82), a grande vantagem deste ponto de vista é que o juízo expressa condições subjetivas para o exercício das faculdades (ID, p. 67). É a partir da análise do juízo reflexivo que é possível

aceder ao elemento de fundo capaz de engendrar a harmonia das faculdades e fundar a possibilidade dos casos específicos e determinados das duas primeiras Críticas.

O juízo “é belo” exprime uma harmonia de duas faculdades: imaginação e entendimento. Se, diferente de um juízo de preferência, ele pretende uma certa universalidade, é porque retira seu caráter de legalidade do entendimento, que, no entanto, não entra nesta relação com um conceito determinado, mas apenas com faculdade de conceitos em geral. A imaginação, neste caso, não é constrangida a esquematizar porque o entendimento não assume sua função predominante. O juízo estético, assim, expressa o acordo da imaginação, exercendo-se como livre, com o entendimento, tomado como indeterminado. Como não há qualquer conceito determinado, este acordo só pode ser sentido. É por isso que Deleuze, brincando com a célebre formulação da *Crítica da razão pura*<sup>76</sup>, afirma: o juízo de gosto só começa com o prazer, mas não deriva dele (ID, p. 79-80).

O que o juízo reflexivo permite expor é o exercício livre das faculdades em função de uma “matéria bruta” que não é propriamente “representada” (PCK, p. 74). Os contributos de cada uma das faculdades, mais difíceis de apreciar no caso das proporções determinadas, justamente porque uma delas era predominante, torna-se, aqui, “manifesto e exerce-se livremente”. O juízo reflexivo conduz Kant à identificação de um *fundo* para as proporções determinadas, uma harmonia livre das faculdades. A *Crítica da faculdade do juízo* nos introduz num elemento novo: acordo contingente dos objetos sensíveis com todas as nossas faculdades juntas, em lugar de uma submissão necessária a uma das faculdades, harmonia livre indeterminada das faculdades entre si (ID, p. 82).

Mais acima nós afirmamos que os acordos proporcionados entre as faculdades constituem, como efeito, um *senso comum*. No caso das duas primeiras Críticas, nós teríamos um senso comum lógico e um senso comum moral. No caso da *Crítica da faculdade do juízo* este senso comum deve existir, mas não pode ser afirmado categoricamente, porque tal afirmação implicaria conceitos determinados e, neste caso, o entendimento é envolvido de maneira indeterminada; mas ele tampouco poderia ser postulado porque é preciso que os conhecimentos se deixem determinar praticamente para tanto. A única saída que parece existir é que tal senso comum, como efeito do acordo, deve ser presumido ou suposto (ID, p. 84). Mas cai-se logo em um embaraço, o acordo livre e indeterminado dá uma resposta à posição do kantismo para a possibilidade de relação entre as faculdades distintas por natureza, não é possível que a justificação dessa possibilidade seja dado por um acordo simplesmente

---

<sup>76</sup> “Ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso surge ele apenas da experiência.” (KANT, 2015, p. 45).

presumido. “Devemos engendra-lo na alma. É esta a única saída: fazer a gênese do senso comum estético, mostrar como o acordo livre das faculdades é necessariamente engendrado” (ID, p. 84). A análise do juízo “é belo” (Primeira Parte da *Crítica da faculdade do juízo: Analítica do belo*) “descobre” este acordo livre e incondicionado, mas não pode ir além da presunção do senso comum que ele constitui. É apenas a partir da análise do juízo “é sublime” que a possibilidade da gênese do próprio acordo será engendrada.

No juízo “é sublime”, não será um acordo entre imaginação e entendimento que estará em jogo, mas entre imaginação e razão. Este acordo, no entanto, é de uma natureza paradoxal. “Há acordo, mas acordo discordante, harmonia na dor [...] a imaginação sofre uma violência, ela parece mesmo perder sua liberdade” (ID, p. 85). Enquanto no caso do juízo de gosto a imaginação era capaz de refletir desinteressadamente<sup>77</sup> a forma de um objeto indeterminado, no sublime o sentimento é experimentado diante do informe ou disforme (imensidade ou potência) da natureza. Neste caso a imaginação não poderá refletir a forma de um objeto. A peculiaridade desta relação é que a imaginação não assumirá uma outra atividade, determinada em função da razão, mas “acederá à sua própria Paixão”.

O que acontece com a imaginação no caso do sublime é que uma de suas dimensões é colocada em um limite que a força a confessar sua própria impotência<sup>78</sup>. Se a sua capacidade de apreensão sucessiva “vai até o infinito”, a de compreensão simultânea, não. “É somente em aparência, ou por projeção, que o sublime se reporta à natureza sensível” (ID, p. 86). É a razão, portanto, que obriga a imaginação a reunir em um todo o infinito do mundo sensível

---

<sup>77</sup> Refletir, este é o verdadeiro papel da imaginação no juízo estético: refletir a forma do objeto. “Por forma não se deve entender a forma da intuição (sensibilidade). Pois as formas da intuição se reportam ainda a objetos existentes que constituem nelas uma matéria sensível; e elas mesmas fazem parte do conhecimento desses objetos. A forma estética, ao contrário, confunde-se com a reflexão do objeto na imaginação. Ela é indiferente à existência do objeto refletido, é por isso que o prazer estético é desinteressado. Ela não é menos indiferente à matéria sensível do objeto” (ID, p. 82-83).

<sup>78</sup> Uma percepção, representação com consciência, não é tratada por Kant como um processo meramente passivo que depende da afecção, efeito de um objeto sobre nossa sensibilidade, Kant afirma a necessidade da atividade imaginativa de síntese para a produção da percepção. A imaginação sintetiza representações intuitivas para formar um tipo distinto de representação perceptual: a imagem. Além da função de reprodução, a Imaginação é um componente fundamental da própria percepção. “Que a imaginação seja ela própria um ingrediente necessário da percepção não foi, até aqui, concebido por nenhuma psicologia. Isto se deve, de um lado, a que se limitava essa faculdade somente às reproduções e, de outro, a que se acreditava que os sentidos não apenas nos forneceriam impressões, mas também as reuniriam e produziriam imagens dos objetos – para o que se exige, além da receptividade das impressões, também algo mais, a saber, uma função da síntese das mesmas. (KANT, 2015, p. 165). Kant denomina esta atividade de síntese acima mencionada como síntese de apreensão, o ato da imaginação de “percorrer a diversidade e, então, apreendê-la conjuntamente” (KANT, 2015, p. 153). No entanto, existe uma íntima relação da síntese de apreensão com a de reprodução. “[...] essa apreensão do diverso não produziria por si mesma uma imagem, nem uma concatenação das impressões, se não houvesse um fundamento subjetivo para reconectar uma percepção, da qual a mente já passou para outra, à percepção subsequente e, assim, apresentar séries inteiras das mesmas, i.e., uma faculdade reprodutiva da imaginação que, por seu turno, é também apenas empírica” (KANT, 2015, p. 165). A síntese de reprodução é o que nos permite invocar representações no diverso que são passadas e combiná-las com o que nós estamos nos representando *aqui e agora*.

(Uma ideia da razão é justamente isso, conferência de um máximo e extensão a um conceito; ampliação e posição deste limite incondicionado para além de toda a experiência possível), a imaginação é, assim, obrigada a reconhecer a desproporção da razão e, além disso, que, toda a sua potência nada é em relação a uma Ideia racional.

Um acordo nasce deste desacordo porque ao passo em que a razão faz a imaginação ser confrontada com o seu limite no sensível, a imaginação desperta a razão como faculdade de pensar um substrato suprassensível para a infinidade do mundo sensível (ID, p. 86). A imaginação sofre uma violência que, ainda que implique que ela se represente, de maneira negativa, a inacessibilidade da Ideia racional como alguma coisa de presente na natureza sensível, acabar por fazê-la ultrapassar suas limitações: ela torna-se capaz, ainda que em função de sua impotência, de realizar uma apresentação do infinito que “alarga a alma” (ID, p. 86). Realizando esta atividade em função de uma violência, a imaginação descobre uma atividade original e uma destinação suprassensível que o entendimento a impedira, até então, de descobrir. No limite, o acordo entre a imaginação e a razão tem o valor um **modelo** para a gênese dos acordos das faculdades.

Uma imaginação livre original, que não se contenta em esquematizar sob a constrição do entendimento; um entendimento ilimitado original, que não se dobra ainda sob o peso especulativo de seus conceitos determinados, assim como já não está submetido aos fins da razão prática; uma razão original que não tomou ainda o gosto por comandar, mas que libera a si mesma liberando as outras faculdades – tais são as descobertas extremas da *Crítica da faculdade do juízo*. (ID, p. 95)

A possibilidade dos acordos proporcionados, centrais para o esquema de leitura deleuzeano de Kant, remete a uma violência fundamental e a um acordo livre e indeterminado entre as faculdades. Este acordo discordante explica a possibilidade do entrelaçamento ocasionado pela assunção da função predominante por uma das faculdades na realização dos interesses da razão. Mas, a gênese, ou o fundo original destes acordos, justifica-se pela possibilidade de que, ainda que diferentes por natureza, as diferentes faculdades comuniquem umas às outras uma atividade fundamental em função de seu próprio desacordo. A leitura sistemática que Deleuze apresenta da Doutrina das faculdades não depende apenas da aplicação do método transcendental, mas do seu próprio engendramento como possibilidade de aplicação a partir de uma descrição genética dos acordos em função do modelo do acordo discordante.

### 3.5 PROUST – REAVALIAÇÃO DA SENSIBILIDADE (VIOLENCIA DOS SIGNOS)

Gostaríamos de passar à consideração do livro de Deleuze dedicado à Proust: *Proust e os Signos*, publicado em 1964, um ano após o aparecimento de *A filosofia crítica de Kant*. Nossa principal tarefa neste item pode ser resumida como uma confrontação entre a *Recherche* proustiana, na maneira como é apresentada e pensada por Deleuze, e o *Idealismo Transcendental* kantiano.

O capítulo final da primeira edição do livro<sup>79</sup> é intitulado “A imagem do pensamento”, momento em que é apresentado o alcance filosófico da obra literária de Proust. Contrapondo a imagem do pensamento erigida por Proust a uma de tipo “racionalista”, Deleuze afirma que ela é capaz de atacar esta imagem da filosofia no que ela possui de mais “essencial”, seus pressupostos (PS, p. 88). Imediatamente reconhecemos alguns aspectos do posicionamento que Deleuze assumirá no desenvolvimento de sua obra. “O problema do começo em filosofia sempre foi considerado, com razão, como muito delicado, pois começar significa eliminar todos os pressupostos” (DR, p. 179). É importante destacar que tanto aqui quanto na obra sobre Nietzsche, o tema ainda não está completamente formado ou plenamente construído, ele aparecerá como um conjunto ordenado de oito postulados apenas no Capítulo 3 de *Diferença e Repetição*.

O dado fundamental oferecido pela *Recherche* de Proust tem a ver com a íntima relação que a verdade possui com o tempo. Os grandes temas do livro parecem ser um desdobramento desse dado que, assim como no aprendizado, chega apenas ao final, mas repercute sobre todo o conjunto e o modifica. Assim: a distinção entre o voluntário e o involuntário; a oposição entre método e acaso dos encontros e, por fim, o problema da necessidade da verdade garantem que se trata de um livro de filosofia e não de crítica literária. O substrato kantiano no quadro geral dos problemas não é explícito, Deleuze não faz a obra sobre Proust depender explicitamente de um confronto ou contraste com o kantismo, mas, assim como o problema da imagem do pensamento insiste e perpassa os objetos privilegiados de nossa pesquisa, o kantismo também insiste e os perpassa.

É através do conceito de signo que é possível articular o conjunto de problemas que mencionamos acima. Sua análise nos conduz a uma reavaliação do estatuto da sensibilidade e da própria matéria da sensibilidade. O signo só pode ser oferecido pela sensibilidade, é objeto

---

<sup>79</sup> A segunda parte da obra, intitulada “A máquina literária”, foi adicionada apenas em 1976, época em que Deleuze já havia começado a trabalhar em conjunto com Félix Guattari, não iremos leva-la em consideração na presente pesquisa em função da coerência de nosso recorte temporal.

daquilo que Deleuze chama de “aprendizado temporal” (PS, 2010, p. 10) e, no entanto, não se confunde com a representação de um objeto<sup>80</sup>, é algo outro, *tertium quid* ou *aliquid*, insensível, mas que só pode ser oferecido pela sensibilidade, além disso, não pode ser senão decifrado por um esforço de interpretação ao qual se é impelido pela violência que o signo impõe às faculdades do pensamento, e não por uma operação de reconhecimento, que reproduz no entendimento, sob uma forma lógica e uma significação conceitual, o elemento sensível da representação.

Roubemos no jogo: consideremos *Proust e os Signos* sob a marca da seguinte passagem de *Diferença e Repetição*.

É estranho que se tenha podido fundar a estética (como ciência do sensível) no que *pode* ser representado no sensível. É verdade que não é melhor o procedimento inverso, que subtrai da representação o puro sensível e tenta determina-lo como aquilo que resta, uma vez eliminada a representação (um fluxo contraditório, por exemplo, uma rapsódia de sensações). Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser *do* sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo. (DR, p. 87).

O primeiro capítulo da *Crítica da Razão Pura* se chama “Doutrina Transcendental dos Elementos”, ele está dividido em duas partes: Estética Transcendental e Lógica Transcendental. O árduo esforço que a Razão assume em sua tarefa de autoconhecimento, então, se distingue em uma avaliação dos limites e princípios da sensibilidade e do entendimento. Ao contrário do que poderíamos esperar, no entanto, Kant não decide começar por uma definição, mesmo que nominal ou provisória, da sensibilidade como faculdade receptiva (capacidade), mas pela apresentação da intuição enquanto tipo de representação relacionada ao aspecto imediato do conhecimento. Essa representação que nos é dada, então, recebe o seu correlato: a sensibilidade. Inesperado, talvez, mas não sem justificativa, chega-se à capacidade através do efeito de seu funcionamento, daquilo que sua atividade “produz” (um interlocutor imaginário poderia objetar que não é adequado utilizar verbos de atividade para falar da sensibilidade, mas, efetivamente, ela, ao menos, conforma ao espaço e ao tempo o que é dado, ela “faz” ou “é” essa conformação *a priori*).

Nos comentários de Anne Sauvagnargues, Catarina Pombo Nabais e Ester Maria Dreher Heuser, para citar alguns exemplos, encontramos um posicionamento análogo (ao qual

---

<sup>80</sup> É célebre a passagem do primeiro volume de *Em busca do tempo perdido* em que o herói tenta reproduzir, sem sucesso, a experiência da memória involuntária pela repetição do ato de comer a *madeleine* mergulhando-a em chá, para reproduzir a experiência de uma memória involuntária como a que o leva a recordar-se da Combray de sua infância, em estado puro.

aderimos) de que a obra sobre Proust, em alguma medida ou de algum modo, é assombrada por uma perspectiva kantiana. O primeiro subitem do capítulo IV da obra de Anne Sauvagnargues se chama “*une lecture kantienne de Proust*” e parte da premissa que a obra sobre Proust é estruturada de maneira kantiana (Sauvagnargues, 2010, p. 70); Catarina Pombo Nabais afirma, na Introdução de seu livro que “A *recherche* é olhada de dentro de uma perspectiva kantiana” (NABAIS, 2013, p. 48, tradução nossa)<sup>81</sup>; Ester Maria Dreher Heuser afirma, na exposição de seu livro, que Deleuze “reinventou a herança da estética kantiana fazendo da obra literária de Marcel Proust e de Sacher-Masoch seus laboratórios para a criação da doutrina das faculdades [...]”. (2008, p. 9)<sup>82</sup>. Esse posicionamento deve ser compreendido à maneira de uma aplicação geral do conjunto das faculdades, não esqueçamos que Deleuze acaba de publicar, um ano antes, seu livro em que a Doutrina das Faculdades é o eixo teórico central da interpretação da filosofia kantiana. Mas, essa “aplicação” do conjunto altera profundamente a natureza das faculdades e, especialmente, da sensibilidade. É a esse ponto que gostaríamos de nos ater. Nada nos autoriza a interpretar a sensibilidade kantiana como uma capacidade em que a violência dos signos emerge de sua, por assim dizer, análise disposicional.

### 3.5.1 Idealismo Transcendental : fenômeno e interdição da matéria do dado

Falar sobre o Idealismo Transcendental envolve, necessariamente, discutir o conceito de fenômeno como seu elemento fundamental. Recorremos a uma passagem bastante conhecida para estabelecer o enquadramento geral do problema. Kant, no *Prefácio à Segunda Edição* escreve:

Até hoje se assumiu que todo o nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se pelo nosso conhecimento, o que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados” (KANT, 2015, pp. 29-30, BXVI).

Podemos apresentar o posicionamento mais geral do Idealismo Transcendental da seguinte maneira: não conhecemos as coisas tal como elas são em si mesmas, em sua

<sup>81</sup> “*La recherche est regardée à l’intérieur d’une perspective kantienne*”

<sup>82</sup> Do ponto de vista interpretativo, a tese de Dreher Heuser é mais ousada e criativa porque pretende mostrar que a “doutrina das faculdades” deleuziana é construída no interior das obras antecedentes à *Diferença e Repetição*.

essência, porque delas conhecemos apenas a sua *aparência*, isto é: seu fenômeno<sup>83</sup>. O Idealismo Transcendental não funciona sem o conceito de fenômeno e suas articulações conceituais internas se dão da seguinte maneira:

1) Se considerarmos que objetos são dados à sensibilidade, eles devem necessariamente estar submetidos às suas condições formais, isto é, às coordenadas do espaço e do tempo que constituem a própria sensibilidade. Sendo assim, os objetos que nos são dados devem ser pensados como fenômenos porque a sua submissão necessária ao aparelho cognitivo racional exige que assim seja. Caso contrário, o que seria dado à nossa sensibilidade seriam as coisas-em-si mesmas. No entanto, a receptividade da sensibilidade é formalmente definida pela conformação daquilo que é dado à forma espaciotemporal e aquilo que nos é dado espaciotemporalmente não pode ser considerado como uma coisa-em-si, mas como um fenômeno conformado à sensibilidade. (KANT, 2015, pp. 73 e ss., B 37 e ss.)

2) Tais condições do conhecimento são as dimensões do sujeito transcendental e, assim, inalienáveis (Cf. §20 do Apêndice). Segue-se disso que nos é absolutamente impossível *conhecer* as coisas em si mesmas. Podemos *pensa-las*, mas elas não podem ser seriamente consideradas como objetos de conhecimento nos termos da *Crítica da Razão Pura*.

Falar em Idealismo Transcendental, portanto, é falar sobre o conceito de fenômeno, mas é impossível colocar o conceito de fenômeno sem que seu correlato imediatamente se imponha. Não nos admira a violência das reações contra o Idealismo Transcendental por parte dos pensadores que se seguiram a Kant. Apenas no conjunto de restrições e moderações sugeridas por Kant é que poderia nascer um ímpeto pelo absoluto, mas, consideremos uma passagem como a seguinte para avaliar o que, efetivamente, Kant pretendia negar à filosofia: "[...] o que é a verdade? A definição nominal da verdade, a saber, que ela é a concordância do conhecimento com seu objeto, está aqui dada e pressuposta; é preciso saber, porém, qual é o critério universal e seguro da verdade de cada conhecimento." (KANT, 2015, p. 100, B82). O conhecimento ficaria restrito a um circuito fechado passando pelas estações do pensamento-coisa-em-si-conhecimento-fenômeno, sem qualquer possibilidade de interpolações. O que nos interessa aqui é a seguinte informação: a matéria do dado é uma questão interdita pela filosofia crítica<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Cf. o Apêndice desta pesquisa: *Curso Sobre Kant*, especialmente os §§ 11-19.

<sup>84</sup> Para um estudo detalhado deste problema, suas objeções, estratégias e inúmeras tensões Cf. o excelente livro de Juan Adolfo Bonaccini **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão**: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia.



### 3.5.2 Signo, sensibilidade, violência – reavaliação (ênfase interpretativa)

Deleuze afirma, no último capítulo de *Proust e os Signos*: “Que filósofo não desejaria construir uma imagem do pensamento que não dependesse mais de uma boa vontade do pensador e de uma decisão premeditada?” (PS, p. 93). Trata-se de uma pergunta retórica.

A noção de Imagem do Pensamento circula no texto do Proust, como já havia circulado explicitamente no texto de Nietzsche. E, novamente, o mesmo conjunto de questões se apresenta, não como “princípios”, como no caso de *Nietzsche e a Filosofia*, mas com o vocabulário dos “pressupostos”, mais afinado ao que encontrar-se-á em *Diferença e Repetição*. Recapitulemos, tratam-se do problema 1) da afinidade natural do pensamento com o verdadeiro; 2) da exterioridade do erro e 3) da exigência do método para recolocar em contato com o seu elemento natural o pensamento desnaturado pelo erro.

A imagem que a filosofia se faz do pensamento é que ele boa vontade, definida como “um desejo, um amor natural pela verdade”. (PS, p. 15). Proust opõe a essa ideia (1) a noção de que só procuramos a verdade, só se busca a verdade, quando somos determinados a isso por uma situação concreta, quando sofremos uma violência. “Quem procura a verdade? O ciumento sob a pressão das mentiras do amado” (PS, p. 14).

À ideia de método (3), Proust opõe as noções de coação e o acaso. A verdade não é garantida pela aplicação “em qualquer lugar, a qualquer hora” de um método que garante a desconjuração do erro e religa o pensamento à sua tendência natural à verdade<sup>85</sup>, a necessidade da verdade não é explicada a partir de uma consideração do elemento natural do pensamento, mas a partir das noções do acaso e da coação. É apenas através da coação, isto é: do encontro fortuito com algo no mundo que somos tirados desse estado idiota<sup>86</sup> de “má vontade de pensar” (cf. DR, p. 180-181), e é exatamente por isso que será o acaso que garantirá a

<sup>85</sup> Em nosso breve estudo sobre a construção do conceito de “faculdade” na filosofia antiga, sequer nos deparamos com uma ideia dessa natureza, a afinidade e o poder de pensar o verdadeiro estão pressupostos.

<sup>86</sup> Não devemos confundir o idiota (à maneira russa, um homem do subterrâneo) “só ele não tem pressupostos. Só ele começa efetivamente e repete efetivamente” (DR, p. pp 180-181) com o estúpido (*bête*) “Conhecemos pensamentos imbecis, discursos imbecis que são constituídos inteiramente de verdades, mas de verdades baixas, aquelas de uma alma, pesada e de chumbo” (NP, p., 121). “On connaît des pensées imbéciles, des discours imbéciles qui sont fait tout entier de vérités; mais ces vérités sont basses, sont celles d’une âme basse, lourde et de plombe” (NP, p. 120, tradução nossa). Não podemos esquecer que “Existem coisas que não podemos dizer, sentir ou conceber, valores em que não podemos crer senão à condição de avaliar “baixamente”, de viver e de pensar “baixamente”. “Il y a des choses qu’on ne peut dire, sentir ou concevoir, des valeurs auxquelles on ne peut croire qu’à condition d’évaluer ‘basement’, de vivre et de pener ‘basement’”.

necessidade daquilo que é pensado. A necessidade não é pensada de acordo com a boa vontade do pensador e do rigor do método para conjurar o erro, mas a partir do elemento casual que faz nascer no pensamento o ato do pensar e que se liga, assim, de maneira essencial com o conteúdo pensado: essa é a garantia da necessidade, o acaso.

Esse elemento intermediário que *força*, que *violenta* o pensamento é o signo. É o signo que força a pensar, ele é o objeto do encontro. É aquilo a que nos referimos acima como o *aliquid* ou o *tertium quid* (nem sujeito nem objeto na relação de conhecimento), o elemento inidentificável, inassinalável, ilocalizável e, conseqüentemente, da ordem, não da representação, mas do sub-representativo.

À teoria das faculdades, o Proust de Deleuze faz uma contribuição valiosíssima: elas não são pensadas em sua função ou atividade apenas como atos que podem ser descritos como ativos ou passivos, isso será dito, a rigor, apenas do modo “voluntário”, de seu exercício voluntário. Mas, conseqüentemente com as noções de acaso e de coação, é o exercício involuntário que permite às faculdades acederem ao que há de necessário. Em seu exercício voluntário, elas são capazes apenas do que é da ordem contingente.

“Todas as faculdades se exercem harmoniosamente, mas uma substituindo a outra, no arbitrário e no abstrato. Ao contrário, cada vez que uma faculdade toma sua forma involuntária ela descobre e atinge seu próprio *limite*, eleva-se a um exercício transcendente, compreende a própria necessidade como sua potência insubstituível; deixa de ser permutável” (PS, p. 93, *italico nosso*)<sup>87</sup>

A rigor, todas as faculdades são capazes de um exercício involuntário, que as obriga a atingir o seu limite e a contestar efetivamente as noções de boa vontade do pensamento e de harmonia fundada no senso comum. No entanto, é apenas a sensibilidade que pode apreender o signo como tal, as demais faculdades (memória, imaginação, inteligência) podem explica-lo, isto é, decifrá-lo, cada uma à sua maneira (pp. 92-93). Do ponto de vista da ordem, a sensibilidade é primeira.

### 3.6 HUME – MODELO DAS FACULDADES

A relação de Deleuze com a filosofia de David Hume parece estar circunscrita e ser mais intensa durante as décadas de 50 e 60. É natural que pensemos este engajamento especialmente a partir de *Empirismo e Subjetividade*, livro publicado em 1953. Mas, ainda

<sup>87</sup> Acabamos de acompanhar a descrição de um caso do exercício involuntário de uma faculdade, o caso da imaginação através da qual Kant foi capaz de mostrar o fundo livre e indeterminado do acordo entre o entendimento e a imaginação.

que relativamente episódica, o volume da produção dedicada à Hume não se reduz apenas a essa obra: existem dois textos reunidos em *A Ilha Deserta* que merecem menção: um verbete, intitulado *Hume*, elaborado para uma coleção de História da Filosofia organizada por François Châtelet, mas que será publicado apenas em 1972 e, também, um texto de 1955 intitulado *Instintos e Instituições*, onde são desenvolvidos argumentos mais próximos de *Empirismo e Subjetividade*, em especial no que se refere à solução da constituição de um “mundo moral” a partir da teoria das instituições (um tema que Deleuze nunca deixa de mencionar que o interessa particularmente). Além disto, é possível levar em consideração o volume de *Cartas e outros textos*, publicado em 2015, onde encontramos *Cursos sobre Hume* (1957-58) e o *Curso de agregação: os diálogos sobre a religião natural de Hume* (aprox. final do ano de 1960). Para além das referências textuais, vale mencionar que o vocabulário peculiar à filosofia de Hume, efetivamente, desaparece no contexto da obra autoral posterior de Deleuze. Por um lado, não encontraremos nela qualquer menção direta ao associacionismo, às leis da natureza, à simpatia, à paixão e mesmo ao problema da finalidade em seu matiz peculiar, como constituinte de um verdadeiro problema metafísico do Empirismo. E ainda assim, Hume parece insistir na obra, incontornável, especialmente porque é um pouco dele que reconhecemos ao escutar a paradoxal formulação “empirismo transcendental”; por outro, o vocabulário de *Empirismo e Subjetividade* já é exemplificação da famigerada arte do retrato espiritual, como veremos abaixo, o Hume de Deleuze deve ser imaginado como um Hume que sai de casa para passear todos os dias, pontualmente.

Ao contrário do que se passa nas interpretações mais comuns e historicamente divulgadas do Empirismo, Deleuze enfatiza em sua interpretação dois aspectos peculiares que acabam por reconstruir a filosofia de Hume em torno de um problema peculiar. Na recepção da obra de Hume tornou-se mais comum a ênfase epistemológica – ou seja, a questão sobre o estatuto e a origem do conhecimento – e sua estreita vinculação com a interpretação do papel da experiência neste processo. Kant certamente é um dos grandes responsáveis por esta tônica<sup>88</sup> e, ainda que não seja possível avaliar corretamente a natureza de seu envolvimento com a filosofia de Hume – este contato, aparentemente, deu-se em grande parte, através de outros autores, especial e mais provavelmente, através de James Beattie (segundo o levantamento feito por Lewis White Beck em seu ensaio *A prussian Hume and a Scottish Kant*<sup>89</sup>) –, o fato é que a ênfase no papel da experiência para a

<sup>88</sup> Cf. *Crítica da Razão Pura*, B 19-20 (2015, pp. 56-57) e B 792-797 (pp. 560-563) e em algumas passagens dos *Prolegômenos*, §§ 5 e 26 (1987, pp. 39-45 e 83-86)

<sup>89</sup> Cf. WHITE BECK, Lewis. *Essays on Kant and Hume*, London: Yale University Press, 1978, pp. 111-129.

constituição do conhecimento consolidou-se como uma estratégia interpretativa forte. A este respeito Deleuze afirma “a experiência não tem para o empirista e para Hume, em particular, este caráter unívoco e constituinte que se lhe empresta” (*ES*, p. 121). Qual seria a razão do empirista para afirmar, simplesmente, que o conhecimento não apenas começa com a experiência como deriva dela? Se esta fosse a marca distintiva do empirismo por si só, ela, apesar de completamente insuficiente, apenas evitaria um contrassenso, já que, assim, não haveria filósofos ou filosofias que não fossem efetivamente empiristas, mesmo Platão ou Leibniz. Contra esta ênfase epistemológica, Deleuze defenderá que a verdadeira preocupação da filosofia de Hume diz respeito à constituição da subjetividade, e o problema do conhecimento é um dos aspectos perpassados por este problema, mas não é, de modo algum, seu objeto privilegiado. A questão que aparece, já no início de *Empirismo e Subjetividade* é formulada, primeiramente, da seguinte maneira: como a mente (*esprit*) se torna uma natureza humana?

Outro deslocamento de ênfase que confere peculiaridade à interpretação deleuziana é o fato de a distinção entre os gêneros de percepção (impressões e ideias) estar subordinada ao problema da emergência de um sistema que proporciona regras internas para a organização do caos que naturalmente existe na mente. É especialmente a partir deste ponto que se apresenta uma concepção processual da subjetividade que, imediatamente, pode ser reconhecida como contraposta aos empreendimentos filosóficos de caráter substancialista. Ao invés de uma caracterização estática ou formal da subjetividade, esta aparece a partir de uma explicação constitutiva, como efeito de um processo mais abrangente que não a toma como dado fundamental ou ponto privilegiado. Assim, ao invés de pensar o sujeito a partir da distinção entre impressões, que já pressupõem tanto a experiência quanto a operação de princípios da natureza humana, Deleuze parte de uma análise da imaginação como “fundo” da mente, idêntica à coleção de impressões que a afetam. É preciso que a mente seja “ativada” pelos princípios para que um sujeito ativo efetivamente emergja. Existe, assim, um processo no qual a mente torna-se ativa em função de princípios que operam *na* mente. A subjetividade como um efeito deste processo complexo – que envolve a relação entre a mente, os princípios e a experiência – precisa tornar-se capaz de operar exatamente isto do que ela é efeito. O sujeito, assim “era passivo no início, é ativo no fim. Isso nos confirma a ideia de que *a subjetividade é um processo, e que é preciso fazer o inventário dos diversos momentos desse processo*” (*ES*, p. 127, *italico nosso*).

Este conjunto de ênfases peculiares não pode ser consequentemente pensado senão em função de uma questão desenvolvida ao extremo em suas implicações e que confere

sentido ao sistema filosófico. Assim, o problema da constituição do sujeito no dado da experiência e como efeito dos princípios da natureza humana pode ser mobilizado a partir da questão: *as relações são exteriores aos seus termos*. Os dados da experiência e o fundo da mente em nada são responsáveis pelo modo como esta coleção de impressões será relacionada na constituição de uma ordem sistemática. Esta será efeito de princípios que atuam diretamente na mente e que são, simplesmente, princípios da natureza humana (o problema da finalidade se inscreve neste horizonte, como o problema de um acordo “metafísico” entre a natureza e os princípios da natureza humana). O associacionismo (semelhança, contiguidade e causa e efeito) é a designação explícita das relações entre impressões que tem lugar *na* mente, no sentido de que não são operadas *pela* mente. É este jogo que confere uma estrutura elementar ao sujeito. Hume colabora diretamente, neste ponto, para a elaboração de uma nova imagem do pensamento (*ID*, p. 180) porque esta subjetividade não é constituída em torno de um princípio de verdade, mas de ordem. É neste horizonte que o problema da ficção e dos usos ilegítimos dos princípios de associação pela imaginação ganha um alcance imprevisto porque, efetivamente, a estrutura da mente não é produzida em correspondência com o mundo externo, isto é, as relações não dependem diretamente da natureza das coisas, mas dos princípios de associação.

Se, por um lado, os princípios de associação garantem a estrutura intrassubjetiva e explicam o seu processo complexo de constituição, por outro, não podemos deixar de mencionar, que os princípios da natureza humana não se reduzem simplesmente ao associacionismo já que eles são constituídos, também, pelos princípios das paixões, que são o que confere sentido ao associacionismo conforme a possibilidade de ponderação de meios e fins com relação a objetivos específicos. A filosofia de Hume, assim apresenta um interesse particular para Deleuze porque se trata de um projeto filosófico positivo rigoroso, tanto na constituição da subjetividade quanto de uma intersubjetividade.

Com relação à doutrina das faculdades, a leitura de Hume parece fornecer a Deleuze, mais do que Kant, o modelo geral de individuação das faculdades. Com isso não estamos afirmando que as faculdades que encontramos arroladas por Deleuze em *Diferença e Repetição* não sejam inspiradas nas kantianas, esse não é problema. O que estamos dizendo é que o modelo processual de sua emergência é pensado de acordo com Hume. E esse modelo é uma lição aprendida já desde 1953. Deleuze não ficará satisfeito em sugerir faculdades já formadas a que se pode reconhecer simplesmente a partir de seu correlato representacional

(como faz Kant no início da Estética Transcendental), ele irá precisar de um modelo genético que não apenas explique sua existência, mas sua gênese de forma processual<sup>90</sup>.

Deleuze reconhece a “essência absoluta” do empirismo no problema da constituição de um sujeito pelo “dado”. O direcionamento empirista da questão não parte do sujeito e pergunta “como se conformaria o dado a esse sujeito?”, isso é roubar no jogo. O empirista é aquele que analisa a emergência do sujeito no próprio dado e o seu ultrapassamento e possibilidade de realização de uma síntese, um sistema, do próprio dado do qual emerge<sup>91</sup>.

Pode-se dizer que a filosofia em geral sempre procurou um plano de análise, de onde pudesse empreender e conduzir o exame das estruturas da consciência, isto é, a crítica, e justificar o todo da experiência. Portanto, é uma diferença de plano que primeiramente opõe as filosofias críticas. Fazemos uma crítica transcendental quando, situando-nos em um plano metodicamente reduzido (que, então, nos dá uma certeza essencial, uma certeza de essência), perguntamos: como pode haver o dado, como pode algo dar-se a um sujeito, como pode o sujeito dar a si algo? Aqui, a exigência crítica é a de uma lógica construtiva que encontra seu tipo na matemática. A crítica é empírica quando, colocando-se de um ponto de vista puramente imanente, de onde seja possível, ao contrário, uma descrição que encontra sua regra em hipóteses determináveis e seu modelo em física, se pergunta a propósito do sujeito: como se constitui ele no dado? A construção do dado cede lugar à constituição do sujeito. O dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado. O mérito de Hume está em já ter extraído esse problema em estado puro, mantendo-o distanciado do transcendental, mas também do psicológico. (ES, pp. 77-78).

Acordo-discordante, reavaliação da sensibilidade e modelo processual de constituição da subjetividade. O único elemento que deixamos para trabalhar em nosso último capítulo é o referente a Nietzsche e a sua relação com o empreendimento crítico. A partir disso, poderemos passar a uma consideração mais abrangente dos problemas levantados até aqui com relação a *Diferença e Repetição* e, então, esclarecer como os níveis metodológico e temático se integram no problema mais abrangente da composição. Passo que envolve nossa interpretação do projeto crítico em um sentido deleuziano e a consideração de sua posição efetiva com relação às “questões históricas” da teoria da faculdades.

---

<sup>90</sup> Deleuze extrai de Kant o esquema geral para pensar as faculdades e a possibilidade de gênese de seu acordo. Ele encontrará em Hume e Simondon as demais ferramentas para realizar a exigência de gênese dos poderes que era levantada em *Nietzsche e a Filosofia* (p. 104). É verdadeiramente uma *colagem*.

<sup>91</sup> Seria possível, até mesmo, interpretar *Diferença e Repetição* como a realização da “metafísica do empirismo” se com essa expressão estivéssemos nos referindo ao seguinte problema: “O nexos entre a Natureza e a natureza humana, entre os poderes que estão na origem do dado e os princípios que constituem um sujeito no dado, deverá ser pensado como um acordo. Isso porque o acordo é um fato. O problema desse acordo dá ao empirismo uma verdadeira metafísica. (ES, p. 103). Em *Empirismo e Subjetividade*, Deleuze abandona rapidamente essa linha de argumentação porque a obra de Hume não fornece elementos para essa investigação.

#### 4. CONCLUSÃO

Os dois capítulos precedentes se conectam internamente a partir da história da filosofia como elemento constitutivo tanto da dimensão metodológica quanto temática, mas nos perguntamos se essa é uma conexão estrutural em sentido forte. A sobreposição dos resultados obtidos (o conceito de *livro* e os elementos da incorporação da teoria das faculdades) compõe uma imagem atravessada por um intervalo que delineia uma terceira imagem no espaço negativo. É possível, então, sugerir um nexos interpretativo nisto que é, propriamente, um interstício na imagem sobreposta dos capítulos. O espaço positivo da pesquisa é constituído por uma preocupação metodológica e outra temática, o espaço negativo, no entanto, é o que os relaciona no problema mais abrangente da “composição” como relação integral da imagem.

A teoria das faculdades não é apenas um eixo temático da crítica deleuziana ao pensamento representativo e aos seus pressupostos (problema da imagem do pensamento). Ela é, também, elemento constitutivo de outra maneira de expressão filosófica. Para que esse elemento apareça, é necessário forçar a leitura e derivar desse interstício uma noção relativamente determinada, ou, ao menos, uma aproximação de uma noção que nos permita “perceber” a reunião do método e do conteúdo de uma só vez.

Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou se sabe mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos no *limite* do nosso saber, na extremidade que separa nosso saber e nossa ignorância e *que transforma um no outro*. É só deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é deixar a escrita para depois, ou melhor, torna-la impossível (DR, p. 15-16, *italico* nosso).

Tentamos elaborá-la em nosso primeiro capítulo a partir da leitura do *Prefácio* de *Diferença e Repetição*, trata-se da noção de “*livro*”. Esta noção é constituída de uma dupla modelização literária que diz respeito ao seu alcance com relação aos problemas como parte integrante da atividade filosófica em sua especificidade (romance policial) e com relação à maneira pela qual é possível tentar “fazer falar uma nova coerência” (ficção científica). Essas duas dimensões dão à noção de livro uma perspectiva metodológica “formal” (colocação dos problemas/*problemática*) e “expressiva” (o mundo que se pretende *fazer falar*). O último elemento constitutivo da noção de livro diz respeito à pesquisa de novos modos de expressão filosófica, que é analisada na sequência do capítulo através de uma problematização da utilização peculiar que Deleuze faz da história da filosofia, passando pelos problemas da interpretação, da produção de retratos espirituais e da atividade criadora.

Além dessa abordagem nocional do *livro*, apresentamos um conjunto de considerações sobre como é pensada por Deleuze a função do *livro* de acordo com a sua “dignidade”, isto é: a efetividade de suas funções polemizante, renovadora e criativa. Por fim, pudemos integrar os elementos que orbitam a noção de *livro* para pensar, em linhas gerais, o problema da autoria em filosofia como um problema de assinatura e criação, e não de horizonte último de significação ou ponto de referência interpretativo.

Em nosso segundo capítulo, acompanhamos os momentos do processo de paulatina incorporação do tema da teoria das faculdades, passando (fora da ordem cronológica) pela lição extraída da leitura de Kant (o problema do acordo-discordante/problema da harmonia entre as faculdades); pela leitura de Proust (a noção de signo e a consequente reavaliação da sensibilidade/problema da ordenação) e, finalmente, pela leitura de Hume e o problema da constituição da subjetividade a partir do dado (modelo de individuação das faculdades/problema da individuação).

Se considerarmos tais problema no horizonte do conjunto de questões que levantamos em nossa excursão pela construção do conceito de faculdade (*dynamis*) no *Corpus hippocraticus*, em Platão e Aristóteles, teríamos o seguinte esquema de seu *posicionamento* com relação à teoria das faculdades:

- 1) **Modelo** - Mais importante que a doutrina das faculdades já pronta e constituída que encontramos em seu livro sobre Kant é a operação de ativação do sujeito em *Empirismo e Subjetividade*; Hume>Kant;
- 2) **Harmonia** - Mais importante do que o senso comum como efeito de um acordo *a priori* que garante a harmonia no funcionamento das faculdades sob um interesse determinado é o acordo discordante como a possibilidade de um acordo *livre e indeterminado* que engendra e explica os demais acordos proporcionados;
- 3) **Função** - Mais importante do que a síntese de elementos estéticos e lógicos, seja qual for o subterfúgio representacional para tanto, é a violência que se comunica através das faculdades, e só comunica graças ao conceito de Signo, que nos impele a reavaliar o papel da sensibilidade e a redimensionar a relação entre verdade, coação e acaso;
- 4) **Individuação**<sup>92</sup> - Mais importante do que a individuação das faculdades a partir da descrição de suas funções em um acordo geral é a modelização a partir do princípio de individuação e do conceito de ressonância interna. Simondon > Kant;

---

<sup>92</sup> Objeto do próximo item.



5) **Ordenação** – A sensibilidade deve se tornar uma disciplina apodítica → modo distinto de interpretar a inspiração empirista do “Empirismo Transcendental”, relacionando-a à “metafísica do empirismo” de *Empirismo e Subjetividade*.

O que gostaríamos fazer, como fechamento da pesquisa, é considerar a perspectiva propriamente crítica do posicionamento de Deleuze, esse ponto deve nos levar a uma consideração do problema da individuação das faculdades, do princípio de gênese que a leitura de Nietzsche exigia e, finalmente, da importância de Simondon para a composição da teoria das faculdades deleuziana. Escrevemos aqui naquele ponto preciso em que o limite se transforma em hesitação e quase silêncio.

#### 4.1 CONDIÇÕES DE UMA FILOSOFIA CRÍTICA DA DIFERENÇA

*Primeira condição de uma Filosofia Crítica da Diferença*: ela se desenvolve como um exame dos limites das faculdades – **agrimensura do pensamento**.

A personagem literária que encarna, por excelência, a tarefa da crítica é o Agrimensor K., d’*O castelo* de Franz Kafka.

“Era noite já quando K. chegou. A aldeia permanecia imersa na neve. Não se via nada da colina; bruma e trevas rodeavam-na; nem o mais flébil resplendor revelava o grande castelo. Por muito tempo K. se deteve sobre a ponte de madeira que da estrada principal levava à aldeia, com os olhos erguidos para o aparente vazio. (KAFKA, 2006, p. 23)

O pensamento é o terreno obscuro onde o horizonte parece estar em parte alguma e o centro em toda a parte. Assim como K., a única tarefa é a de utilizar um conjunto de ferramentas para estabelecer, de uma vez por todas, os limites desse campo. Delimitar, conquistar.

Na *Crítica da Razão Pura* o destino da razão está irremediavelmente ligado ao problema de seus próprios limites, ela é atormentada por problemas que não pode recusar, porque decorrem de sua própria natureza, mas que também não pode responder. A Razão em Kant é, de partida, uma faculdade patética, que padece, apaixonada. O problema, no entanto, não parece ser assumido de maneira direta, há sempre um jogo que denota movimento com relação ao limite, insinuado, especialmente, por um sem número de trechos que se desenvolvem através de descrições de inspiração topológica. Assim, “encontrar o caminho” para suprimir os erros que cindiram a razão (KANT, 2016, p.19); a necessidade de “limpar e aplinar um solo totalmente irregular” (KANT, 2016, p. 23). Em Kant, o agrimensor é

sedentário. Em Deleuze essa relação não é oblíqua, a consideração das faculdades depende diretamente da consideração de seus limites, elas não nascem porque precisam salvaguardar o seu território (problema típico do século XVIII), mas porque se defrontam com seu próprio limite. O agrimensor é um nômade que traça as linhas do território na medida e que este se faz e desfaz sob seus pés. O inimaginável da imaginação, o imemorable da memória, o impensável no pensamento, o silêncio na linguagem, a ignorância na escrita (faculdade específica de criar um *livro*). As faculdades não são descobertas a partir do deslizamento pelos correlatos, elas são engendradas por aquilo que as força a nascer como tais. Nesse sentido,

não se pode prejudicar o resultado da pesquisa: pode acontecer que certas faculdades, bem conhecidas-por demais conhecidas, revelem não ter limite próprio, não ter adjetivo verbal, porque são impostas e têm exercício apenas sob a forma do senso comum; pode acontecer, em compensação, que novas faculdades, que estavam recalçadas sob esta forma do senso comum, se ergam. Essa incerteza quanto aos resultados da pesquisa, essa complexidade no estudo do caso particular de cada faculdade nada tem de deplorável para uma doutrina em geral; ao contrário, o empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empírico (DR, p. 196-197).

Todo o problema não é a identificação das faculdades e de seu funcionamento, mas o do seu engendramento, de sua gênese. É preciso que algo as viole, nós o vimos: o conceito de signo é que coloca as faculdades sob a coação e o acaso e as faz, involuntariamente, nascer para apreender aquilo que apenas elas podem apreender, seu objeto privilegiado que é selecionado sob a marca de uma “ida ao limite”. Mas, ainda não temos como responder, o que no signo força ao limite? Sabemos que o signo é um *aliquid*, o *alguma coisa* que não é da ordem da representação e que pode disparar uma atividade involuntária em função de sua potência implicada. É preciso esclarecer um pouco melhor essa questão e penetrar o domínio do signo e deslocar a análise para o nível interno desse elemento que dá o que pensar, que força a pensar, essa *força*.

Poderíamos fazer essa análise partindo de *Nietzsche e a Filosofia* (NP, p. 56). O elemento interno e diferencial da força é a *vontade de potência*. A relação de atribuição da vontade de potência à força acontece de modo muito particular porque não se constitui no sentido de um dos predicados que formam a compreensão da coisa, mas é um complemento que, simultaneamente deve ser algo de interno. Se nos deslocamos do horizonte de *Proust e os Signos* para *Nietzsche e a Filosofia*, estamos no mesmo horizonte de análise: força -

vontade de potência / signo / essência =  $x^{93}$ . À maneira como a vontade de potência é atribuída à força a designa como princípio explicativo da emergência das diferentes qualidades de força. De início as forças são distintas apenas em quantidade e se relacionam entre si em relações das quais a diferença de quantidade entre as forças é que será o elemento genético das qualidades. Isso porque a determinação da qualidade se dá “sob o caso”, a essência não refere a um conjunto de qualidades inalteráveis, ela é puramente relacional. A vontade de potência é o elemento diferencial que explica a emergência das qualidades a partir da diferença de quantidades. A pergunta que estamos orbitando recebe uma resposta clara em *Diferença e Repetição*, “qual é o ser do sensível? De acordo com as condições dessa questão, a resposta deve designar a existência paradoxal de “alguma coisa” que não pode ser sentida (do ponto de vista do exercício empírico) e que, ao mesmo tempo, só pode ser sentida (do ponto de vista do exercício transcendente)” (DR, p. 314). A resposta é evidente: a intensidade, mas diferença “é” diferença de intensidade porque a intensidade é, em si mesma, diferença. Elemento limítrofe que está no cerne da gênese da potência de cada uma das faculdades.

Em *O indivíduo e sua gênese físico-biológica*, Deleuze apresenta uma leitura dos pontos relevantes da filosofia de Simondon, mas, interpreta-o simultaneamente. É o que ele faz ao descrever o modo como Simondon renova o problema relativo ao princípio de individuação. Simondon “descobre” que a individuação não é coextensiva ao ser, isto é: que o indivíduo não pode ser simplesmente considerado como um resultado do processo de individuação, mas que ele é palco de sua própria individuação, *meio* de individuação e que, conseqüentemente, é possível identificar um momento pré-individual, momento do ser anterior ao indivíduo. (ID, p. 117). Ao analisar as condições do problema, Deleuze aponta dois elementos fundamentais correlatos: a descoberta do estado de metaestabilidade, um estado de dissimetria entre duas escala de realidades díspares na qual a relação é pensada nos termos de quantidades intensivas. Isto é, quantidades de qualidade que variam em si mesmas ao infinito, que compreendem uma diferença em si.

*Segunda Condição de uma Filosofia Crítica da Diferença* – ela se constitui como uma filosofia do *limite*.

O problema da individuação das faculdades não é pensado apenas como uma maneira de distingui-las a partir de sua identificação e construir o conceito que nos permite pensa-las e reconhecer a sua atividade. Simondon tem uma importância decisiva para o pensamento

---

<sup>93</sup> A única coisa que sabemos da essência do signo é que ele é o objeto de um encontro e de todo tipo de atividade criativa, de decifração e de interpretação.

deleuziano porque ele faz da individuação um processo que é possível acompanhar em suas operações mais delicadas. O problema do princípio de gênese, exigido por Nietzsche, da possibilidade dos acordos entre as faculdades, da possibilidade de apreensão direta de algo da ordem da “metafísica do empirismo”, ganham uma nova significação sob o modelo da individuação e o conceito de intensidade. Chegamos ao problema da intensidade, através da análise do conceito de signo e da necessidade de considera-lo sob um aspecto conceitual que não funcionasse como algo que não é apenas definido como um *aliquid* que “dá o que pensar”, mas que pode ser identificado como aquele elemento que coloca as faculdades, imediata e involuntariamente, em contato com o próprio ser do sensível. Nesse limiar em que a ontologia deleuziana e a perspectiva crítica deveriam convergir sem contradição<sup>94</sup>.

*Terceira condição de uma Filosofia Crítica da Diferença* – ela deve ser intempestiva. Ela não pode ser feita em compromisso com os poderes estabelecidos, seja do Estado, da Ciência ou da Religião. E os domínios aos quais se aplica devem ser examinados ao limite. Nesse sentido a sua dimensão temporal não é a da história ou da eternidade, do temporal ou do intemporal, do universal ou do particular, mas daquilo que é contra o tempo.

---

<sup>94</sup> Posicionamento semelhante, mas argumentado em sentido muito diferente por Alessandro Carvalho Sales (2014, p.249-267)

## REFERÊNCIAS

### Edições das obras de Deleuze:

*Em francês (ordem cronológica)*

- DELEUZE, Gilles. **Empirisme et subjectivité**. Paris: PUF, 1953;
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1962;
- DELEUZE, Gilles. **La philosophie critique de Kant**. Paris: PUF, 1963;
- DELEUZE, Gilles. **Proust et les signes**. Paris: PUF, 1964;
- DELEUZE, Gilles. **Le bergsonisme**. Paris: PUF, 1966;
- DELEUZE, Gilles. **Présentation de Sacher-Masoch: Le froid et le cruel**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967;
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968a;
- DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968b;
- DELEUZE, Gilles. **Logique du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969;
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza – Philosophie pratique**. P.U.F, 1981;
- DELEUZE, Gilles. **Le pli, Leibniz et le baroque**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988;
- DELEUZE, Gilles. **Pourparlers**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990;
- DELEUZE, Gilles. **L'île déserte et autres textes**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002;
- DELEUZE, Gilles. **Deux régimes de fous**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003;
- DELEUZE, Gilles. **Lettres et autres textes**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015;
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Qu'est-ce que la philosophie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991;

*Em português (ordem alfabética)*

- DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas: Papirus, 2012a;
- DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 2012b;
- DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a;

- DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006a;
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Ed. 34, 2012c;
- DELEUZE, Gilles. **Cartas e outros textos**. São Paulo: n-1 edições, 2018b;
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 2008;
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Fortaleza>EdUECE, 2009;
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006b;
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. São Paulo: Paz e Terra, 2018c;
- DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos**. São Paulo: Ed. 34, 2016;
- DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**. São Paulo: Ed. 34, 2001;
- DELEUZE, Gilles. **Espinoza: Filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002;
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2011;
- DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010a;
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 2010b;

*Registros áudio-visuais:*

**L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze**. Direção e Produção: Pierre-André Boutang. Paris: Editions Montparnasse. 1996. Duração: 453 min. 3 DVD.

**Referências bibliográficas**

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário e Filosofia**. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007;
- AGOSTINHO, Larissa Drigo. O estilo tardio, Deleuze e Beckett. In **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 138, pp. 617-636, set-ago, 2017;
- ALQUIÉ, Ferdinand. **Significação da filosofia**. Tradução de Zilá Xavier de Almeida Borges e Maria Luiza Xavier de Almeida Borges. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973;
- ARISTÓTELES. **De anima**; apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012;
- ARISTÓTELES. **Metafísica**; tradução de Vivianne de Castilho Moreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024;
- ARISTÓTELES. **Metafísica**: volume II e III; tradução Marcelo Perine. – 5. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2015;

- BECKMAN, Frida. **Gilles Deleuze**. London: Reaktion books, 2017;
- BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. São Paulo; Martins Fontes, 2004;
- BIANCO, Giuseppe. The misadventures of the problem in Philosophy. In **Angelaki**, n. 23, n. 2, 2018, pp. 8-30;
- BOGUE, Ronald. **Deleuzian fabulation and the scars of history**. Edinburgh: Ediburgh University Press, 2010;
- BORGES, Jorge Luis. **Obras completas**. Buenos Aires: Emecé, 1994;
- BRÉHIER, Émile. La notion de problème en philosophie. In **Études de philosophie antique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1955, pp. 10-16;
- BRÉHIER, Émile. **Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**. Paris: Vrin, 2000;
- CORCILIUS, Klaus. Faculties in Ancient Philosophy In: PERLER, Dominick (Ed.) **The Faculties**. New York: Oxford University Press, 2015, pp. 19-58.
- DEBAISE, Didier. The dramatic power of events: the function of method in Deleuze's philosophy. In **Deleuze studies**, v. 10, n. 1, pp. 6-18, 2016;
- DE MARTELAERE, Patricia. Gilles Deleuze, interprète de Hume. In **Revue philosophique de Louvain**, quatrième série, tome 82, n° 54, 1984, pp. 224-248;
- FERRARI, G.R.F. The Three-Part Soul In: FERRARI, G.R.F (Ed.) **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 165-201;
- FALDUTO, Antonino. **The faculties of the human mind and the case of moral feeling's in Kant's philosophy**. Berlin: De gruyter, 2014;
- PRÓSPERI, Germán Osvaldo. Legitimidad y posibilidad del pensamiento: sobre dos modos de lectura según Gilles Deleuze. In **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 32, n. 57, pp. 774-789, set-dez, 2020;
- HIPÓCRATES; GALENO. **Hippocratic writings – On the natural faculties**. Chicago: William Benton Publisher, 1952;
- HEUSER, Ester Maria Dreher. Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia. Ijuí: UNIJUÍ, 2010;
- HARDT, Michael. **Deleuze – um aprendizado em filosofia**. São Paulo: Ed. 34, 1996;
- KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**; tradução de Valerio Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016;
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2008;

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**; tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2015;

KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952;

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956;

KANT, Immanuel. **Kritik der Urteilskraft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1954;

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987;

KANT, Immanuel. **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auf treten können**. Leipzig: Verlag, 1920;

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015;

LEWIS, Frank A. Form and Matter In: ANAGNASTOPOULOS, Georgios (Ed.). **A companion to Aristotle**. Oxford: Blackwell, 2009, pp. 162-185;

LINS, Daniel. **Expressão**: Espinosa em Deleuze, Deleuze em Espinosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009;

MAIMON, Salomon. **Essay on transcendental philosophy**. New York: Continuum, 2010;

MAIMON, Salomon. **Versuch über die Transzendentalphilosophie**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004;

NABAIS, Catarina Pombo. **Deleuze et la littérature**. Paris: L'Harmattan, 2013;

OVÍDIO. **As Metamorfoses**. Porto Alegre, RS: Concreta, 2016;

OVÍDIO. **As Metamorfoses**. Porto Alegre, RS: Concreta, 2016

**Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1968;

PALAZZO, Sandro. **Trascedentale e temporalità, Gilles Deleuze e l'eredità kantiana**. Pisa: Edizioni ETS, 2013;

PARDO, José Luis. **Deleuze: violentar el pensamiento**. Madrid: Editorial Cincel, 1990;

PLATÃO. **Diálogos – Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades**; tradução de Carlos Alberto Nunes. v. V. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975;

PLATÃO. **Diálogos – Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias maior e outros**; tradução de Carlos Alberto Nunes. v. I e II. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980;

PREUS, Anthony. **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**. Plymouth: Scarecrow Press, 2007;



PROUST, Marcel. **Contra Sainte-Beuve**. São Paulo: Iluminuras, 1988;

QUINTANAR, Miguel A. M. **Concepto, método y sistema en Diferencia y Repetición de Gilles Deleuze**. In: An. Sem. His. Fil. v. 36, n. 3, pp. 750-779;

RAMETTA, Gaetano. **Deleuze interprete di Hume**, com un'appendice su politica e giurisprudenza. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2020;

SALES, Alessandro Carvalho. **Deleuze: Pensamento e Acordo Discordante**. São Carlos: Edufscar/Fapesp, 2014;

SAUVAGNARGUES, Anne. **L'empirisme transcendantal**. Paris: PUF, 2009;

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e informação**. São Paulo: Editora 34, 2020;

SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et information**. Grenoble: Millon, 2005;

VILLANI, Arnaud. **La guèpe et l'orchidée**. Paris: Bélin, 1999;

VON STADEN, Heinrich. Dynamis: The Hippocratics and Plato. In: KONSTANTINOS, J. BOUDURIS. **Philosophy and Medicine 29: Studies in Greek Philosophy**. Atenas: International Association for Greek Philosophy, 1999, pp. 265-283;

WHITE BECK, Lewis. **Essays on Kant and Hume**, London: Yale University Press, 1978, pp. 111-129.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and reality: an essay on cosmology**. New York: The Free Press, 1978;

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze une philosophie de l'événement**. Paris: PUF, 1994.

### **Bibliografia complementar**

ABDULLAH, Ayesha. The birth of thought: dramatization, pluralisation and the Idea. In **Deleuze studies**, v. 10, n. 1, pp. 19-32, 2016;

ABLES, Brenton. The anticipations of sensation: Deleuze and Kant on the intensive ground of sensible experience. In **Deleuze studies**, v. 11, n. 3, pp. 356-378, 2017;

ALQUIÉ, Ferdinand. **Philosophie du surréalisme**. Paris: Flamarion, 1955;

BAHOH, James. Deleuze's theory of dialectical Ideas: the influence of Lautman and Heidegger. In **Deleuze studies**, v. 13, n. 1, pp. 19-53, 2019;

BARTHES, Roland. **Critique et vérité**. Paris: Seuil, 2002;

BARTHES, Roland. **Leçon**. Paris: Seuil, 1978;

BARTHES, Roland. **Le degree zéro del'écriture**. Paris: Seuil, 1972;

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão**: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003;

BRÉAUD-HOLLAND, Ondine. De l'acceptabilité du discours sur le faux, Deux cas: Hans van Meegeren et Elaine Sturtevant. In **Noesis**, Nice, v. 22-23, pp. 91-107, 2014;

BRYDEN, Mary. **Deleuze travels in literature**. New York: Palgrave Macmillan, 2007;

BUCHANAN, Ian; Marks, John (Eds.). **Deleuze and literature**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000;

CASSIN, Barbara. **O efeito sofisticado**: sofística, filosofia, retórica, literatura. São Paulo: Editora 34, 2005.

CRAIA, Eladio, C. P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002;

CRAIA, Eladio, C. P. Entre a ontologia e o transcendental. In **Kant e-prints**: Campinas, Série 2, v. 4, n. 2, p. 307-321, jul-dez, 2009;

CRAIA, Eladio, C. P. Pode um animal transitar as veredas que se bifurcam? Ou sobre Deleuze leitor de Borges. In **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 16, n. 19, p. 27-41, 2004;

DA SILVA, Carlos Tiago. Je est un autre: tempo e pensamento na recepção deleuzeana da filosofia de Kant. In DOS SANTOS, Renato; GUTELVIL, Lucilene. (Org.). **Ontologia, política & psicanálise: discursos acerca da alteridade**. Porto Alegre: Fi, 2018, p. 35-53;

DE ABREU, Ovídio; DOMENECH ONETO, Paulo. Deleuze e a crítica da verdade. In **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 23, n. 35, pp. 149-168, dez, 2014;

DILLET, Benoît. What is called thinking ? When Deleuze walks along heideggerian paths In **Deleuze studies**, Edinburgh, v. 7, n. 2, p. 250-274, 2013;

DURING, Ellie. Método ou sistema, por uma metafísica local. In **Veritas**, Porto Alegre, v. 59, n. 2, pp. 255-271, maio-ago, 2014;

FERREIRA, Felipe. O destino de Deleuze. In **Revista Trágica**: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, pp. 70-88, 2018;

FAU, Hélène. Le texte est le devenir de l'auteur/e. In **Portique**, Strasbourg, v. 20, pp. 2007;

FLAXMAN, Gregory. **Gilles Deleuze and the fabulation of philosophy**: Powers of the false. Minneapolis: Minnesota University Press, 2012;

FROGER, Marion. Deleuze et la question de la narration. In **Cinélekta**, Montréal, v. 10, n. 1, pp. 131-155, 1999;

GIUGLIANO, Dario. L'impossible pensée, Deleuze et la question de la bêtise. In **Rue Descartes**, Paris, v. 59, n. 1, pp. 104-111, 2008;

GÕDA, Masato. Archipelagic system and Deleuze's philosophy. In **Deleuze studies**, v. 12, n. 2, pp. 283-301, 2018;

GÓMEZ, Emma Ingala. Imágenes de la diferencia/ Diferencia sin imagem/ Diferencias entre imágenes en Deleuze y Guattari. Implicaciones políticas. In **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, pp. 14-5, jan-abr, 2015;

JIMÉNEZ, Román Domínguez. Serenidad de Deleuze: la escritura como engranaje de montaje. In **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 29, n. 46, pp. 231-256, jan-abr, 2017;

JOHNSON, Ryan J. Another use of the concept of simulacrum: Deleuze, Lucretius and the practical critique of demystification. In **Deleuze studies**, Edinburgh, v. 8, n. 1, pp. 70-93, 2014;

KERSLAKE, Christian. **Immanence and the vertigo of philosophy, from Kant to Deleuze**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009;

KERSLAKE, Christian. Deleuze, Kant and the question of metacritique. In **The Southern Journal of Philosophy**. Memphis, v. 42, pp. 481-508, 2004;

LAMBERT, Gregg. **In search for a new image of thought: Gilles Deleuze and philosophical expressionism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012;

LEBRUN, Gerard. O transcendental e sua imagem. In ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 209-234;

LECLERCQ, Stéfan. **Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendental**. Paris: Sils Maria, 2003;

LEE, Matt; WILLAT, Edward (eds.). **Thinking between Deleuze and Kant: a strange encounter**. New York: Continuum, 2009;

LELIS, Leandro. As potências do simulacro, Deleuze com Nietzsche. In **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, pp. 19-46, 2017;

LENAIN, Thierry. **L'image Deleuze, Foucault, Lyotard**. Paris: Vrin, 1997;

LLERES, Stéphane. **La philosophie transcendental de Gilles Deleuze**. Paris: L'harmattan, 2011;

LORD, Beth. **Kant and spinozism: transcendental idealism and immanence from Jacobi to Deleuze**. New York: Palgrave Macmillan, 2011;

LUNDY, Craig. VOSS, Daniela. (Eds.) **At the edges of thought: Deleuze and postkantian philosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015;

MACHEREY, Pierre. Foucault avec Deleuze, le retour éternel du vrai. In **Revue de Synthèse**, Paris, v. 108, n. 2, pp. 277-285, 1987;

MAREJÓN, Gil. Differentiation and distinction: on the problem of individuation from Scotus to Deleuze. In **Deleuze studies**, v. 12, n. 3, p. 353-373, 2018;

MAYELL, Charles. The rise and fall of simulacrum. In **Deleuze studies**, Edinburgh, v. 8, n. 4, pp. 445-469, 2014;

MENGUE, Phillipe. **Deleuze o el sistema de lo múltiple**. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008;

MENGUE, Phillipe. Devenirs, devenir écrivain, Proust-Kafka. In **Le portique**, Strasbourg, v. 20, n.p, 2007;

OLKOWSKI, Dorothea. The interesting, the remarkable and the unusual: Deleuze's grand style. In **Deleuze studies**, Edinburgh, v. 5, n. 1, pp. 118-139, 2011;

PATTON, Paul (Ed.). **Deleuze: a critical reader**. Massachussets: Blackwell, 1996;

PELLEJERO, Eduardo. Literatura e fabulação: Deleuze e a política da expressão. In **Polymatheia**, Fortaleza, v. 4, n. 5, pp. 61-78, 2008;

PELLEJERO, Eduardo. O espaço da ficção: linguagem, estética e política. In **Geografafares**, n. 22, v. II, p. 25-31, jul-dez, 2016;

RIBEIRO, Guilherme Almeida. Kant e a filosofia da diferença. In **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 28, n. 44, pp. 489-506, mai-ago, 2016;

SAER, Juan José. **El concepto de ficción**. Buenos Aires: Seix Barral, 2014;

SALANSKIS, Jean-Michel. Deleuze, la transcendence et le slogan. In **Rue Descartes**, Paris, v. 59, n. 1, p. 8-18, 2008;

SAMOYAULT, Thiphaine. Fiction et abstraction. In **Littérature**, Paris, n. 123, pp. 56-66. 2001;

SARDINHA, Diogo. **L'émancipation de Kant à Deleuze**. Paris:Hermann, 2013;

SHAVIRO, Steven. **Without criteria: Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics**. Massachussets: The MIT Press, 2009;

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. De la symptomatologie à l'analyse des agencements: l'instance problématique d'une 'philosophie clinique' chez Deleuze. In **doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, pp. 199-233, 2011;

SIMONDON, Gilbert. **Cours sur la perception (1964-1965)**. Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2006;

SMITH, Daniel. The conditions of the new. In **Deleuze studies**, Edinburgh, v. 1, n. 1, pp. 1-21, 2007;

SMITH, Daniel; SOMERS-HALL, Henry. **The Cambridge companion to Deleuze**. New York: Cambridge University Press, 2012;

SOMERS-HALL, Henry. **Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference**. New York: State University of New York Press, 2012;

TEDESCO, Silvia. A literatura e as reviravoltas do sentido. In **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, v. 8, n. 3, pp. 38-49, set-dez, 2015;

THIELE, Kathrin. Of immanence and becoming: Deleuze and Guattari's philosophy and/as relational ontology. In **Deleuze studies**, v. 10, n. 1, p. 117-134;

TOSCANO, Alberto. **The theatre of production: philosophy and individuation between Kant and Deleuze**. New York: Palgrave Macmillan;

VILLANI, Arnaud. Crise de la raison et image de la pensée chez Deleuze. In **Noesis**, v. 5, pp. 203-216, 2003;

VINCI, Christian Guimarães. Literalidade e metáfora na filosofia de Gilles Deleuze, uma via bergsoniana. In **Philósophos**, Goiânia, v. 23, n. 1, pp. 43-74, jan-jun, 2018;

WASSER, Audrey. How do we recognize problems? In **Deleuze studies**, v. 11, n. 1, pp. 48-67, 2017;

WILLAT, Edward. **Kant, Deleuze and Architectonics**. New York: Continuum, 2010;

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e a questão da literalidade. In **Educ. Soc.**, Campinas, v. 26, n. 93, pp. 1309-1321, set-dez, 2015;

## APÊNDICE – SOBRE KANT : SÍNTESE E TEMPO. CURSO DE VINCENNES (1978) - TRADUÇÃO<sup>95</sup>

*Aula do dia 14/03/1978*

**§1 [Kant – a centralidade do problema do tempo]**<sup>96</sup> Voltamos a Kant. Que essa seja para vocês a oportunidade de folhear, de ler ou de reler a *Crítica da Razão Pura*. Não há dúvidas de que algo formidável acontece na filosofia com a ideia de crítica. Quando entramos nela pela primeira vez ou quando voltamos a ela, havia muito tempo que eu não a lia mais e eu a reli por vocês e, mesmo assim, ainda é uma filosofia completamente sufocante. É uma atmosfera excessiva, mas se nós resistimos, e o importante, antes de qualquer coisa, não é compreender, o importante é pegar o ritmo desse homem, desse escritor, desse filósofo. Se resistirmos, toda essa bruma do norte que cai sobre nós se dissipa e sob ela encontramos uma impressionante arquitetura. Quando eu disse para vocês que um grande filósofo é alguém que inventa conceitos, no caso de Kant, nessa bruma, funciona uma espécie de máquina de pensar, uma espécie de criação de conceitos que é propriamente assustadora. Tentarei mostrar que o conjunto de criações e de novidades que o kantismo trará para a filosofia gira ao redor de

---

<sup>95</sup> O texto utilizado é uma transcrição do conjunto de aulas proferidas por Deleuze no primeiro semestre de 1978 na *Université de Vincennes*, fundada em 1971, atualmente conhecida como *Université Paris-VIII-Vincennes-Saint-Denis*. A transcrição do áudio original pode ser encontrada no endereço [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com). A autorização para a tradução do material foi concedida pelo administrador do site e antigo estudante de Deleuze, Richard Pinhas, através de troca de e-mails. É importante mencionar que este curso não está disponibilizado no acervo de áudio da *Bibliothèque Nationale de France* (BnF) e não faz parte do acervo de áudio e das transcrições disponibilizadas no site da *Université Paris VIII* na página intitulada *La voix de Gilles Deleuze*. As gravações dos cursos ministrados por Deleuze a partir de 1979 são de responsabilidade do estudante Hidenobu Suzuki que, posteriormente, disponibilizou-as para a conversão e transcrição. Como podemos perceber, no entanto, este curso não faz parte do conjunto de suas gravações, o que explica o motivo de outros acervos não a disponibilizarem em seus respectivos sites e explica a ausência de um arquivo de áudio que possa ser consultado para confrontar ou averiguar eventuais trechos inaudíveis ou omissões da transcrição.

<sup>96</sup> Adicionamos uma numeração antes de cada parágrafo acompanhada por uma brevíssima indicação do conteúdo desenvolvido, com exceção da parte da aula dedicada à discussão que é indicada, simplesmente, como [início da discussão]. O que oferecemos aqui é, evidentemente, a tradução de um material audível transcrito e, portanto, poderíamos ter escolhido estabelecer a construção dos parágrafos, toda a estrutura das frases e mesmo as escolhas de pontuação para adequar a tradução à legibilidade de um texto escrito. Optamos, no entanto, em traduzir o texto de acordo com a transcrição, respeitando a separação dos parágrafos e, tanto quanto foi possível, a organização das frases. Esse tem sido o modo de trabalho da absoluta maioria dos tradutores dos cursos proferidos por Deleuze. A transcrição de uma exposição oral acaba por se apresentar como uma tarefa de adequação algo artificial de um material fluido às regras e estruturas de uma gramática que não necessariamente é o meio mais adequado para expressá-la, nós fizemos, na medida do possível [sem acesso ao arquivo de áudio] e conveniente, escolhas para tentar preservar a fluidez de uma exposição oral, muitas vezes marcadas por reformulações imprevistas durante a elaboração de uma oração, pela estrutura ramificada de certas argumentações e por retomadas ou cortes bruscos. Nesse sentido, pudemos nos beneficiar da tradução desse curso para o inglês, italiano e espanhol, bem como da tradição de tradução das obras de Deleuze já há muito estabelecida no Brasil.

certo problema do tempo e de uma concepção inteiramente nova do tempo, uma concepção sobre a qual podemos dizer que, a partir do momento em que Kant a elabora, será decisiva para tudo aquilo que aconteceu em seguida, isso significa que tentaremos determinar uma espécie de consciência moderna do tempo por oposição a uma consciência clássica ou uma consciência antiga do tempo.

**§2 [Indicação do procedimento de enumeração / o filósofo é um criador]** Por que é que foi Kant quem criou os conceitos dessa nova consciência do tempo, tornando possível sua expressão filosófica, não nos diz respeito ou, em todo caso, não me interessa, o que eu gostaria de dizer é que é exatamente esta espécie de consciência do tempo que recebe um estatuto filosófico com Kant, e ela é completamente nova. Vou proceder por enumeração porque sempre tenho a impressão de que a cada número corresponde um tipo de conceito e, mais uma vez, eu ficarei feliz se, ao final das aulas, vocês concordarem que um filósofo é precisamente isso: que não é menos criador que um pintor ou um músico, simplesmente ele cria em um domínio determinável como sendo a criação de conceitos.

**§3 [Natureza do vocabulário / Primeira determinação: *a priori* e *a posteriori*]** Em primeiro lugar, o que Kant compreende por *a priori* e em que ele se opõe ao *a posteriori*? São palavras recorrentes. Às vezes é preciso inventar palavras novas, e isso acontecerá com Kant quando ele criar a noção de transcendental, que é uma noção muito estranha, sujeito transcendental... sem dúvidas me dirão que a palavra já existia antes, mas ela era empregada raramente e não tinha qualquer diferença com a palavra ordinária transcendente, no momento em que Kant a dá um sentido muito especial: o sujeito transcendental, ele praticamente cria uma palavra... no caso de *a priori* e *a posteriori* ele pega emprestada as palavras, mas renova completamente o sentido. *A priori*, em sua primeira determinação, quer dizer: independente da experiência, que não depende da experiência. Por oposição a *a posteriori* que quer dizer dado ou que pode ser dado [*donable*] na experiência.

**§4 [Continuação da primeira determinação: *A priori* – universalidade, necessidade e experiência]** O que é o *a priori*? Vocês percebem que eu não me pergunto: existe o *a priori*? Ou seja, se existem coisas independentes da experiência. A questão da existência é secundária, é preciso saber, em primeiro lugar, o que é uma coisa para poder formular e responder a questão da existência: isso existe ou não? Se uma coisa existe, então o que seria algo independente da experiência? Que não pode ser dada na experiência, portanto? Nada de complicado até aqui, Kant retoma tudo isso rapidamente, o *a priori* nesse sentido é o universal e o necessário. Tudo o que é necessário e universal é dito *a priori*. Por quê? Isso corresponde à primeira condição do *a priori*: não dado na experiência porque, por definição, a

experiência pode me dar apenas o particular e o contingente. As expressões de universal e necessário são: sempre, necessariamente ou, ainda, alguns usos do futuro ou expressões do tipo “toda vez que” – toda vez que eu colocar a água a 100° ela ferverá. Os filósofos dizem isso há muito tempo, há alguma coisa que não é dada na experiência – o quê? As expressões “sempre”, “necessariamente” ou ainda esse uso do futuro. A rigor, o que a experiência me deu foi que cada vez em que eu efetivamente coloquei a água a 100°, ela ferveu, mas a fórmula “a água ferve necessariamente a 100°”, o necessariamente não é objeto da experiência. Da mesma forma, se eu digo “todos os objetos da experiência”, será que tenho o direito de dizer isso? Sequer sabemos se “todos os objetos da experiência” não é um contrassenso [*non-sens*]. Supondo que não seja um contrassenso, “todos os objetos da experiência” não são dados em uma experiência, pela simples razão que a experiência é [particular e contingente]<sup>97</sup>. Vocês podem, então, fazer sempre uma somatória, uma adição dos objetos que experimentaram, mas essa soma é indefinida.

**§5 [Segunda e terceira determinações do *a priori* – universalidade, necessidade e categorias]** Por definição, portanto, o universal e o necessário não podem ser dados em uma experiência já que uma experiência é sempre particular e contingente. Logo, isso nos dá uma segunda determinação do *a priori*. O *a priori* era, de início, o que é independente da experiência; segundo ponto, é o que é universal e necessário. Terceiro ponto: como podemos definir este universal e este necessário? Já existe aí algo de muito, muito delicado. Pode ser que dizer que alguma coisa seja independente da experiência não impeça que isso se aplique à experiência e não se aplique senão a ela. A questão da aplicação é completamente diferente. Quando digo “a água sempre entrará em ebulição aos 100°”, eu não sei de onde tiro este “sempre”, visto que ele não me é dado pela experiência, eu não sei de onde tiro essa ideia de necessidade, já que ela não me é dada pela experiência; mas isso não impede que “sempre” se aplique à água, 100°, ebulição, a todas as coisas que são dadas pela experiência. Suponhamos, então, que o *a priori* seja, ele mesmo, independente da experiência, mas se aplique a objetos da experiência. Em outros termos, o universal, o necessário, são ditos de objetos da experiência; talvez eles sejam ditos também de outras coisas, mas eles são ditos de objetos da experiência. O que é universal e necessário? O que serão esses universais e necessários que podem ser ditos de objetos da experiência? Intervém aqui uma noção que é célebre na filosofia: a de categoria. Vários filósofos até fizeram ou propuseram o que chamamos de

---

<sup>97</sup> Na versão da transcrição disponibilizada por Richard Pinhas a passagem está simplesmente marcada com os caracteres “[???”]. O que deixamos entre colchetes como breve complemento ao trecho inaudível é baseado no contexto e no conteúdo anterior da exposição e, sendo assim, é de nossa inteira responsabilidade.



tábua de categorias. Existe em Aristóteles uma tábua de categorias célebre. Em Kant, que não deixa de ter sofrido uma forte influência de Aristóteles, haverá outra tábua de categorias. O que é uma categoria? Uma categoria não é qualquer coisa, em filosofia ela é tão rigorosa quanto uma noção científica em outro domínio. O que chamamos de categoria é um predicado – ou atributo, se quiserem – universal. Ou seja, um predicado que é atribuído, ou é predicado, ou é dito de todo objeto. É bizarra esta noção “todo objeto”. Digo “a rosa é vermelha”. O que é isso? Não é complicado, “a rosa é vermelha”, é uma relação entre dois conceitos, a rosa e o vermelho, e se eu pergunto o que é universal ou o que é necessário aí, posso responder: nada. Nem todos os objetos são rosas, nem todas as rosas são vermelhas. Nem todos os vermelhos são cor de rosas. Eu diria que há uma experiência da rosa vermelha e que essa experiência é particular, contingente, *a posteriori* como toda experiência. Comparem este juízo “a rosa é vermelha” a este outro juízo “o objeto tem uma causa” ou, então, “a rosa tem uma causa”. Vejo imediatamente uma diferença muito clara, é que o conceito de rosa define o que chamaremos de uma classe enquanto conceito *a posteriori*; o conceito de rosa define uma classe ou um conjunto. Vermelho é uma propriedade de um subconjunto desse conjunto, o subconjunto das rosas vermelhas. Posso definir um conjunto em função daquilo que ele exclui e em relação com aquilo que ele exclui: tudo aquilo que não é rosa. O conjunto das rosas é recortado em um conjunto mais vasto que é o das flores, e distinguiremos o conjunto das rosas do resto, a saber, todas as flores que não são rosas.

**§6 [Categoria e predicados – coextensão à experiência possível]** Quando digo “todo objeto tem uma causa”, será que não estou em um domínio completamente diferente? Evidentemente sim, estou em um domínio completamente diferente porque ter uma causa é um predicado universal que se aplica a todos os objetos da experiência possível, a ponto de sequer precisar – ou acreditar não precisar, o que não muda nada porque “eu acredito” se tornará um ato que será preciso analisar – acredito que se um objeto desconhecido surge diante dos meus olhos na experiência, este objeto não seria um objeto se não tivesse uma causa. Ter uma causa ou ser causado é um predicado completamente diferente do predicado “vermelho”. Por quê? Por que o predicado “ser causado”, na medida em que podemos nos perguntar, após refletir, é um predicado ou alguma outra coisa? O predicado “ser causado” é predicado de qualquer objeto da experiência possível, na medida em que ele não definirá um conjunto ou subconjunto no seio da experiência porque ele é estritamente coextensivo à totalidade da experiência possível.

**§7 [Categorias, exemplos e exemplificação]** Muito mais, é preciso reverter. Quando eu disse que, talvez, a totalidade da experiência possível poderia não ter sentido, agora temos a resposta: a totalidade da experiência possível não tem qualquer sentido em si, mas é

justamente na medida em que existem predicados atribuídos a todos os objetos possíveis, que são, portanto, mais do que predicados, é isso que Kant chamará de condições, são condições da experiência possível, então é através da noção de condição da experiência que a ideia de um todo da experiência possível vai ganhar um sentido. Existe um todo da experiência possível porque existem predicados ou pseudopredicados atribuídos a todos os objetos possíveis e esses predicados são precisamente o que denominamos categorias. Cito alguns exemplos de categorias de acordo com Kant:

Unidade, Pluralidade, Totalidade (em Kant eles são agrupados em três).

Realidade, Negação, Limitação.

Substância, Causa, Reciprocidade.

Paro por aqui. Por que elas são categorias e não predicados do tipo vermelho, verde, etc.? São categorias ou condições da experiência possível pela simples razão que se todo objeto apenas é objeto na medida em que é concebido como um, mas também como múltiplo, tendo partes de unidade de uma multiplicidade, e assim formando uma totalidade, todo objeto, não importa qual seja, tem uma realidade. Por outro lado, ele exclui aquilo que não é: negação; e por isso mesmo tem limites: limitação. Todo objeto, não importa qual seja, é substância, todo objeto, não importa qual seja, tem uma causa e, ele próprio, causa outras coisas.

**§8 [Limite do conceito de objeto]** Isso basta para dizer que minha noção de objeto é feita de tal maneira que se eu encontrasse qualquer coisa que não se deixasse atribuir categorias, eu diria que não é um objeto. Então, aí está, como última determinação do *a priori*, são condições da experiência possível, ou seja, os predicados universais por oposição aos predicados empíricos ou predicados *a posteriori*.

**§9 [Estabelecer uma tábua de categorias própria]** Eu poderia definir da maneira mais simples as categorias como sendo os predicados do objeto qualquer. Então, vocês mesmos poderiam criar suas próprias listas de categorias de acordo com seus humores, suas personalidades... – seria interessante ver se todos chegariam à mesma lista de categorias. De qualquer forma, vocês não têm o direito de trapacear com a palavra. Fazer sua própria lista de categorias significa perguntar a vocês mesmos: qual seria, para mim, o predicado do objeto qualquer? Eu já lhes dei uma lista específica, com nove categorias. De fato, para Kant, existem doze, mas deixo três de lado para mais tarde; Vejam: unidade, pluralidade, totalidade, afirmação, negação, limitação, substância, causa, reciprocidade ou comunidade.

**§10 [Categorias e espaço/tempo – representações e apresentações]** Para terminar este primeiro ponto, digo que as categorias, enquanto predicados do objeto qualquer, são *a priori*, e são condições da experiência possível. Compreendam que é através delas que a noção de

experiência possível ganha um sentido. À questão: o todo da experiência possível quer dizer alguma coisa? Nenhum sentido se permanecermos em um procedimento *a posteriori*, porque em um procedimento *a posteriori* eu sou levado a fazer uma adição: as rosas, as outras flores que não as rosas, os vegetais que não são flores, os animais, etc. Eu poderia seguir ao infinito desta forma e nada me dirá que eu tenho o todo da experiência possível. Pelo contrário, a experiência é fundamentalmente fragmentada, ela se opõe a uma totalização. Se Kant cria essa noção muito nova de uma totalidade da experiência possível, é por que ele é capaz definir, de dizer: sim, existe um nível em que o todo da experiência possível ganha um sentido, é precisamente por que existem predicados universais que são atribuídos ao objeto qualquer. É *a priori*, portanto, que será fundada a noção de totalidade da experiência possível. Existe outra coisa além das categorias que possa ser *a priori*, isto é, universal e necessária? A resposta é sim, e essa outra coisa são o espaço e o tempo. Com efeito, qualquer objeto está no espaço e no tempo, ou pelo menos no tempo. Mas, vocês me dirão imediatamente: muito bem, por que não torna-los uma categoria, por que não adicionar espaço e tempo como duas categorias? Com efeito, o espaço e o tempo também são, aparentemente, predicados. Evidentemente, Kant tem razões muito importantes para não querer [tornar tempo e espaço categorias] – ele terá muitas razões para isso – distinguir as categorias, por um lado, e, por outro, o espaço e o tempo. Existirão, portanto, dois tipos de elementos *a priori*: as categorias e o espaço e o tempo. Por que Kant não quer que espaço e tempo façam parte das categorias? Vou lhes dar muito rapidamente uma razão que irá se tornar clara mais tarde: é que as categorias, consideradas enquanto predicados da experiência possível, são conceitos. Fundamentalmente, sustenta que elas são representações *a priori*, representações ou conceitos *a priori*, enquanto que espaço e tempos são apresentações. Aqui também há algo de muito novo na filosofia, o esforço de Kant será o de distinguir entre a apresentação e a representação. Portanto, haveria no *a priori* dois tipos de elementos.

**§11 [Fenômeno – renovação e oposição: essência inteligível e aparência sensível]** Meu segundo ponto, a importância de Kant em outro nível, a saber, para a noção de fenômeno, isso também é muito importante. Kant opera aqui uma espécie de transformação essencial de uma palavra que fora usada até então de maneira corrente pela filosofia. Até então os filósofos falavam de fenômeno, para distinguir o quê? De maneira muito geral, podemos dizer que fenômeno era algo como a aparência. Uma aparência. O sensível, o *a posteriori*, o que havia sido dado na experiência tinha o estatuto de fenômeno ou aparência, e a aparência sensível era oposta à essência inteligível. A essência inteligível era também a coisa como é em si, a coisa nela mesma, a coisa em si ou a coisa enquanto pensada; a coisa enquanto pensada, como

fenômeno, é uma palavra grega que designa, precisamente, a aparência ou não sabemos o que ainda, a coisa enquanto pensada, em grega, era o númeno, é isso o que quer dizer “pensada”. Posso dizer, portanto, que toda a filosofia clássica a partir de Platão parecia se desenvolver no enquadramento de uma dualidade entre as aparências sensíveis e as essências inteligíveis.

**§12 [O sujeito pressuposto na antiga noção de fenômeno]** Vocês podem ver que isso implica já certo estatuto do sujeito. Se eu digo que existem aparências e que existem essências, que são, grosso modo, como o sensível e o inteligível, isto implica certa posição do sujeito – do sujeito que conhece –, a saber: a própria noção de aparência reenvia a um defeito fundamental no sujeito. Um defeito fundamental, a saber: a aparência é, em última análise, a coisa tal como ela aparece para mim em virtude de minha constituição subjetiva que a deforma. Exemplo famoso de aparência: a vara me parece quebrada na água. É isso que chamamos de rico domínio da ilusão dos sentidos. De modo que, para alcançar a coisa em si, será preciso que o sujeito ultrapasse essa espécie de deformidade constitutiva que o faz viver entre as aparências. Este é o tema de Platão: sair das aparências para alcançar as essências.

**13§ [Fenômeno – aparição  $\leftrightarrow$  aparência]** Com Kant, é como um trovão – depois nós poderemos sempre ser maliciosos e realmente teremos que ser maliciosos –, com Kant surge uma compreensão radicalmente nova da noção de fenômeno. Isto é, o fenômeno não será mais a aparência. A diferença é fundamental, bastaria ter esta ideia para que a filosofia entrasse em um novo elemento, eu acredito que se existe um fundador da fenomenologia, é Kant. Existe fenomenologia a partir do momento em que o fenômeno não é mais definido como aparência, mas como aparição. A diferença é enorme porque quando eu digo a palavra aparição eu não digo, absolutamente, aparência, eu não a oponho mais à essência. A aparição é o que aparece enquanto aparece. Ponto final. Não me pergunto se há algo por trás, não me pergunto se é falso ou não. A aparição não está, absolutamente, presa aos pares de oposição, na distinção binária em que está a aparência, distinção com a essência.

**§14 [O Par conjuntivo Aparição – condições daquilo que aparece]** A fenomenologia pretende ser a ciência rigorosa da aparição enquanto tal, isto é, ela se coloca a questão: o que podemos dizer sobre o fato de aparecer? É o contrário de uma disciplina das aparências. Aparição, remete a quê? A aparência é algo que remete à essência em uma relação de disjunção, em uma relação disjuntiva, ou seja, ou é aparência ou é essência. A aparição é muito diferente, é algo que remete às condições daquilo que aparece. Literalmente a paisagem conceitual mudou, o problema não é mais, absolutamente, o mesmo, ele se tornou fenomenológico. O par disjuntivo *aparência/essência* será substituído por Kant pelo par conjuntivo *aquilo que aparece/condições da aparição*. Tudo é novo aqui. Para deixar as

coisas um pouco mais modernas, eu também diria: o par disjuntivo *aparência/essência*, Kant é o primeiro que o substitui pelo par conjuntivo *aparição/sentido*, sentido da aparência, significação da aparição. Não há mais essência por trás da aparência, existe o sentido ou não sentido do que aparece. Concedem que, ainda que o que eu diga permaneça muito verbal, é uma atmosfera de pensamento radicalmente nova, a ponto de se poder dizer que, sob essa perspectiva, somos todos kantianos.

**15§ [Mudança de elementos, novo mundo do pensamento]** É evidente que o pensamento mudava de elementos nessa época. Há muito tempo pensávamos em termos que não vinham do cristianismo, mas que se conciliavam muito bem com o cristianismo – a distinção *aparência/essência* –, e perto do fim do século XVIII, sem dúvidas preparado por toda espécie de movimentos, ocorre uma mudança radical: toda a dualidade *aparência/essência*, que implica, em certo sentido, um mundo sensível degradado, que implica até, se for necessário, o pecado original, é substituída por um pensamento radicalmente novo: algo aparece, diga-me qual é o seu sentido ou – o que significa o mesmo –, diga-me qual é a sua condição.

**16§ [O estatuto constitutivo do sujeito – condições de aparição]** Quando Freud surge e diz que existem certos fenômenos que aparecem no campo da consciência, a que reenviam esses fenômenos, Freud é kantiano. Em que sentido? Em um sentido simultaneamente muito geral, mas também muito rigoroso, isto é, que, como todas as pessoas de sua época e desde Kant, pensamos espontaneamente em termos de relação *aparição/condições de aparição* ou *aparição/sentido do que aparece*, e não mais em termos de *aparência/essência*. Se vocês não percebem a enormidade da inversão, admirem que o sujeito, em meu segundo par, o sujeito não está mais, absolutamente, na mesma situação. No par disjuntivo *aparência/essência*, o sujeito está condenado imediatamente a apreender aparências em virtude de uma fragilidade que lhe é consubstancial, e lhe é preciso todo um método, lhe-é preciso todo um esforço para sair das aparências e alcançar a essência. No outro caso, em que momento o sujeito assume um valor completamente diferente? É quando eu digo que toda aparição remete a condições do aparecer da aparição, com isso eu estou dizendo que estas condições pertencem ao ser ao qual a aparição aparece, em outras palavras, o sujeito é constituinte – e compreendam bem, senão é um contrassenso radical –, o sujeito é constituinte não da aparição, ele não é constituinte daquilo que lhe aparece, mas é constituinte das condições sob as quais o que lhe aparece, aparece.

**§17 [Sujeito constituinte das condições do aparecimento  $\leftrightarrow$  sujeito constitutivo das limitações da aparência, ilusões da aparência]** Quero dizer que a substituição pelo par conjuntivo *fenômenos-condições*, ou *aparições-condições*, do velho par disjuntivo *essência-*

*aparência* assegura uma promoção do sujeito na medida em que o sujeito constitui as próprias condições da aparição, ao invés de constituir e ser responsável pelas limitações da aparência, ou das ilusões da aparência. Há de fato um sujeito, dirá Kant, que está subordinado às aparência e que cai em ilusões sensíveis, nós o chamaremos de sujeito empírico, mas há outro sujeito que evidentemente não é vocês nem eu, que, sobretudo, não se reduz a qualquer sujeito empírico, que será, a partir de então, nomeado sujeito transcendental porque é a unidade de todas as condições sob as quais alguma coisa aparece, aparece a quem? Aparece a cada um dos sujeitos empíricos. Já é bonito como sistema de noções. Espero que vocês sintam a que ponto isso se eleva: é uma formidável máquina.

**§18 [Manutenção da oposição no interior da distinção fenômeno-coisa em si]** Para terminar este segundo ponto, faço duas correções: Kant está no ponto de inflexão de alguma coisa, então é mais complicado do que eu digo, porque ele mantém alguma coisa da velha diferença *essência-aparência* e, com efeito ele dirá o tempo todo: não confunda o fenômeno com a coisa em si; a coisa em si é o puro númeno, ou seja, aquilo que apenas pode ser pensado, enquanto o fenômeno é o que é dado na experiência sensível. Portanto ele mantém a dualidade disjuntiva *fenômeno/coisa em si – númeno*. É a dualidade do par *aparência/essência*. Mas ele sai dela e já está em outro pensamento por uma razão muito simples porque ele diz que a coisa em si, ela é por natureza (ou o númeno, a coisa em si, pode ser pensada, ela é, portanto, númeno), mas ela não pode ser conhecida. Então, se ela pode ser determinada, é um ponto de vista completamente diferente daquele do conhecimento, então não nos ocupamos disso ou, pelo menos, nos ocuparemos em condições muito especiais.

**§19 [Resumo da inversão operada por Kant]** O que importa do ponto de vista do conhecimento e de todo conhecimento possível é outro par, *aparição-condições do aparecer*, condições do fato de aparecer. De novo, se resumo essa inversão, ela consiste em substituir *aparência-essência*, *aparição-condições* ou *aparição-sentido da aparição*.

**20§ [Dimensões do sujeito transcendental]** Se vocês me perguntam o que são essas condições de aparição, felizmente avançamos porque nosso primeiro ponto foi respondido, as condições de aparição, isto é, as condições do fenômeno enquanto o fenômeno é isso que aparece, não buscaremos uma essência por trás do fenômeno, buscaremos a condição de sua aparição, e as condições de sua aparição são, por um lado, as categorias, por outro lado, o espaço e o tempo. Tudo o que aparece, aparece sob as condições do espaço e do tempo, e sob as condições das categorias. Por isso mesmo, o espaço e o tempo por um lado, por outro as categorias, são as formas de toda experiência possível e pertencem não às coisas tais quais elas são em si, mas enquanto formas de todo fenômeno, enquanto formas de toda aparição, o

espaço e o tempo, por um lado, as categorias, por outro, são as dimensões do sujeito transcendental.

O tempo já acabou. Alguma questão?

**[Início da Discussão] Richard Pinhas:** Como está distribuída a diferença entre sujeito transcendental e sujeito empírico? Em que é diferente do domínio do ser?

**Gilles Deleuze:** Inevitavelmente ele precisa de outra noção. Voltamos à ideia: fenômeno igual a aparição. O fenômeno não é a aparência atrás da qual existiria uma essência, é aquilo que aparece enquanto aparece. Adiciono que isto aparece para alguém – toda experiência é dada a alguém. Toda experiência é referida a um sujeito, sujeito que pode ser determinado no espaço e no tempo. É aqui-agora que coloco minha panela para ferver e que acendo o fogo. Eu diria que toda aparição aparece para um sujeito empírico ou para um *eu*<sup>98</sup> empírico. No entanto, a aparição não remete a uma essência por trás dela, mas a condições que condicionam seu próprio aparecer. As condições da aparição – são, portanto, formas já que as aparições aparecem nessas formas, ou sob essas formas –, as condições da aparição, são o espaço, o tempo e as categorias. Ou seja, o espaço e o tempo são as formas de apresentação do que aparece, as categorias são as formas de representação do que aparece.

Assim, se a aparição pressupõe condições que não são essências objetivas por trás dela, mas condições de sua aparição para um *eu* empírico qualquer, já não temos mais escolha: as condições formais de toda aparição devem ser determinadas como as dimensões de um sujeito que condiciona o aparecer da aparição a um *eu* empírico. Esse sujeito não pode ser ele próprio um *eu* empírico, será um sujeito universal e necessário. É para esse sujeito que Kant sente a necessidade de forjar ou de renovar uma palavra que tinha apenas um uso teológico muito restrito até então, daí a necessidade de inventar a noção de transcendental, sendo o sujeito transcendental a instância a que se referem as condições de toda aparição, enquanto a própria aparição aparece para sujeitos empíricos. Isso ainda não nos explica bem o que é o sujeito transcendental – é preciso que vocês esperem porque isso ficará muito preso ao problema do tempo.

É preciso que, de repente, uma coisa se torne concreta – não é preciso exigir um concreto contínuo. Existe o concreto e o oposto do concreto, o verdadeiro oposto do concreto não é o

---

<sup>98</sup> Esta é a primeira ocorrência de um dos elementos de um par conceitual importante para a interpretação e compreensão de certos aspectos da filosofia kantiana. Trata-se do uso, em francês, de duas formas do pronome pessoal correspondente ao nosso “eu”, são eles: “Je” e “Moi”. Adotaremos a partir daqui uma distinção gráfica para que fique claro qual dos dois está em questão. Em **negrito** quando se tratar de “je” (referente ao sujeito transcendental) e em *italico* quando se tratar de “moi” (referente ao sujeito empírico).

abstrato, é o discreto. A discrição<sup>99</sup> é o momento do pensamento. Meu objetivo é chegar a uma concepção fabulosa do tempo.

**Georges Comtesse:** [intervenção inaudível]

**Gilles Deleuze:** A síntese *a priori* era o meu terceiro ponto. Os juízos que chamamos de analíticos e os juízos que chamamos de sintéticos. Por definição, chamamos de juízo analítico um juízo que enuncia um predicado que já está contido no sujeito, isto é, existirá uma relação analítica entre dois conceitos quando desses conceitos estiver contido no outro. Exemplo de juízo analítico: A é A – é o princípio de identidade. Quando digo “A é A” eu não saio do conceito A. Predico A dele mesmo, atribuo A a ele mesmo, não corro risco de errar. “O azul é azul”, vocês vão me dizer que isso não vai longe, é óbvio... porque quando digo “os corpos são extensos” o que é isso? Temos vontade de responder que é um juízo analítico. Por quê? Por que eu não posso pensar o conceito “corpos” – não se trata da coisa – sem já atribuir a ele o conceito de extensão –, então, quando digo “os corpos são extensos”, formulo um juízo analítico. Acredito que Kant diria algo muito malicioso que é: concordo, todos os corpos são extensos, é um juízo analítico, em compensação “todos os fenômenos aparecem no espaço ou na extensão” é um juízo sintético porque se é verdade que o conceito “extensão” está no conceito de “corpo”, pelo contrário, o conceito de “extensão” não está no conceito de “fenômeno”, nem o conceito de “corpo” está no conceito de “fenômeno”.

Aí está: suponhamos que “todos os corpos são extensos” seja um juízo analítico. Pelo menos temos certeza de uma coisa, que um juízo analítico talvez não sirva para nada, mas é verdadeiro. “A é A” é verdade, ninguém nunca negou “A é A”. Na contradição dialética à maneira de Hegel não dizemos “A é não A”, dizemos “A não é não A”, mas que simplesmente a coisa compreende em seu ser esse não ser que ela não é. Então levamos a sério a fórmula “A não é não A” ao dizer que o ser da coisa é inseparável da negação da negação “não é... não”, mas não negamos, absolutamente, o princípio de identidade. Na experiência temos juízos sintéticos, é até mesmo assim que conhecemos as coisas. Quando digo “veja, a rosa é vermelha”, é um encontro. “Vermelho”, a primeira vista não está contido no conceito de rosa, a prova é que existem rosas que não são vermelhas. Vocês me dirão que isso é idiota porque “vermelho”, não está contido no conceito desta rosa aqui? Fica complicado porque existe um conceito dessa rosa aqui, existe um conceito do singular? Deixemos isso de lado. Diremos, muito resumidamente, que, aparentemente, “a rosa é vermelha” é um juízo sintético. Vocês veem como isso é distribuído. Todos os juízos

---

<sup>99</sup> Deleuze utiliza o adjetivo discreto e o substantivo discrição em seu sentido matemático. Aquilo que tem natureza, unidades ou elementos distintos ou não contínuos.



analíticos são *a priori*, é independentemente da experiência que eu posso dizer que uma coisa é o que ela é. “A é A” é um juízo *a priori*. Sempre à primeira vista o juízo sintético parece, por natureza, ser a combinação de dois elementos heterogêneos, a rosa é vermelha estabelece uma ligação ou uma síntese entre dois conceitos heterogêneos e, por isso mesmo, *a posteriori*. A forma deste juízo é “A é B”. De certa maneira – digo muito rapidamente –, a filosofia clássica antes de Kant, como eu disse antes, está presa no por dualista, na dualidade disjuntiva *essência/aparência*; a filosofia clássica estava presa, pelo menos em aparência, em certa dualidade: ou um juízo é *a priori* e é analítico, ou ele é sintético e é empírico ou *a posteriori*. Isso deixou muito complicado saber em quais condições um juízo empírico poderia ser verdadeiro. Há uma tentativa célebre e muito prodigiosa, a de Leibniz – antes de Kant. Para fundar a noção de verdade, ele foi levado a tentar mostrar que todos os juízos são analíticos, e que nós simplesmente não sabíamos, que acreditamos na existência de juízos sintéticos porque jamais levamos a análise suficientemente longe, isto é, ao infinito, por isso acreditamos que existem juízos sintéticos. Mas se soubermos levar a análise suficientemente longe, quando afirmamos com verdade um conceito de outro conceito, o conceito afirmado será sempre interior e estará contido naquele do qual é afirmado, a ponto de – o que permite as famosas teses de Leibniz – “César atravessou o Rubicão”, essa proposição que parece ser, eminentemente, uma proposição sintética, implica a ligação entre duas representações: César atravessou o Rubicão em tal data, em tal ponto do espaço, aqui-agora, o que parece ser a própria assinatura da síntese *a posteriori*. Leibniz diz que se no conceito de César existia o conceito de “atravessar o Rubicão”... será por acaso que é o mesmo que é um dos criadores do cálculo diferencial, ou seja, de uma forma matemática de análise infinita? Evidentemente não, não é por acaso. O que ele quer dizer quando trata “atravessar o Rubicão” como um predicado que está contido no conceito de César exatamente como “extenso” está contido no conceito de corpo? Evidentemente ele precisará se entregar a uma espécie de ginástica de criação de conceitos muito impressionante porque, em seguida, ele precisará salvar a liberdade, e ele tem suas razões para fazer isso. Então, como César pode ser livre quando desde sempre está compreendido em seu conceito “ele atravessou o Rubicão aqui-agora”? E, o que implica a proposição de Leibniz, ou seja, existem apenas juízos analíticos? Isso implica necessariamente que o espaço e o tempo, o aqui e agora, sejam redutíveis e sejam reduzidos à ordem dos conceitos. A posição espaço-temporal será tratada como um predicado, isto é, como um conceito atribuível.

Por que Kant é tão apegado à heterogeneidade do espaço e do tempo, por um lado, e, por outro, das categorias, isto é, dos conceitos *a priori*? Precisamente por que ele tem necessidade

que haja alguma coisa irreduzível à ordem do conceito. A filosofia clássica é uma longa discussão entre a proporção respectiva dos juízos sintéticos *a posteriori* e os juízos analíticos *a priori*. A possibilidade de reduzi-los uns aos outros, ou então a impossibilidade de reduzir..

**Richard Pinhas:** Como se consegue não deduzir o princípio de identidade da experiência no exemplo “A é A”?

**Gilles Deleuze:** Porque é a pura forma vazia, A é A. A não é, de modo algum, apresentado como uma generalidade, é o puro pensamento, um pensamento qualquer. Além disso, quando existe uma identidade na experiência, ela não é da forma “A é A”, quando existe uma identidade na experiência, é uma identidade temporal, ou seja, ela não é uma identidade necessária. “A é A”, portanto, é considerado *a priori* justamente porque não envolve estritamente qualquer conteúdo, será uma regra para qualquer conteúdo possível.

Eis que Kant chega ao meio disso e tudo acontece como se ele descobrisse um novo tipo, um terceiro tipo de juízo, e esse terceiro tipo de juízo, será preciso que ele invente o conceito para designa-lo, a saber: juízo sintético *a priori*. Ele deu aqui um golpe de estado fantástico. Para um clássico, ainda em termos muito gerais, juízo analítico *a priori* queria dizer alguma coisa, juízo sintético *a posteriori* queria dizer alguma coisa, mas juízo sintético *a priori*, é verdadeiramente um monstro. Então, um filósofo só pode fabricar monstros como novos conceitos. É um monstro prodigioso. O que ele poderia querer dizer? Aqui eu pego exemplos que nem mesmo estão em Kant, para ser fiel, para tentar ser mais claro que ele porque ele tem outra coisa para fazer.

O triângulo é branco. Se pergunto a vocês alegremente o que é, vocês me respondem que é um juízo sintético *a posteriori*. Eu respondo: muito bem, estão aprovados. Se digo “chamamos triângulo uma figura formada por três linhas retas encerrando um espaço”, três linhas retas encerrando um espaço, o que é isso? Posso dizer que é um juízo analítico. Por quê? Por que não digo nada além de “A é A”. O conceito de triângulo é precisamente três linhas retas encerrando um espaço. Era, resumidamente, a repartição no mundo da filosofia clássica, eram as coordenadas terminológicas da filosofia clássica. Kant chega e diz: se digo que o triângulo tem seus três ângulos iguais a duas linhas retas, proposição geométrica elementar, é o quê? É um juízo analítico *a priori* ou um juízo sintético *a posteriori*? Estupor! No entanto, todos sabiam disso há muito tempo, mas ninguém usou esse caso para expor a insuficiência de certas categorias filosóficas como a de juízo analítico *a priori* e de juízo sintético *a posteriori*. Ele está em vias de encontrar algo que verdadeiramente atenda ao gosto da filosofia enquanto filosofia, isto é, a coisa mais simples do mundo que rompe uma quadro conceitual. De fato, é muito curiosa esta história: o triângulo tem seus três ângulos iguais a

duas linhas retas. É o exemplo perfeito do que chamamos de necessidade geométrica. É universal e do necessário, mas é analítico?

Então Leibniz, a reflexão de Kant o faria rir, é por isso que a filosofia é tão boa. A resposta pronta de Leibniz é: evidentemente sim, o conceito de triângulo, se você levar longe o suficiente a análise, é evidente que ter seus ângulos iguais a duas linhas retas está contido no conceito. Mas, mais uma vez, em quais condições Leibniz pode dizer isso? Por que ele também inventou uma disciplina matemática que ele determinou como sendo a topologia, e que permite uma espécie de redução das determinações espaciais a determinações conceituais. Mas em que condições?

Kant começou a acentuar a impossibilidade, segundo ele, de reduzir as determinações espaço-temporais a determinações conceituais. Em outras palavras, existe uma ordem do espaço e do tempo que é irredutível à ordem do conceito. Então, Kant: eu digo três ângulos do triângulo, é tão pouco o que está contido no conceito de triângulo que para fazer a demonstração é preciso prolongar um lado do triângulo, elevar uma paralela ao lado oposto... Leibniz imediatamente diria que não está de acordo, e ele teria razão porque se ele aceita alguma coisa ele estaria perdido, mas nós podemos nos deixar levar, deixamo-nos conduzir nesta espécie de tentativa de Kant. Então aqui está o meu conceito: três linhas retas encerrando um espaço. Para demonstrar a igualdade dos três ângulos a duas linhas retas, tomo como exemplo a base do triângulo e a prolongo; no ponto C elevo a paralela AB e mostro que os três ângulos do triângulo são iguais a duas linhas retas. Kant nos diz que não é preciso exagerar, o lado não se deslocou sozinho, o triângulo não é uma flor, ele não eleva uma paralela até um de seus lados por conta própria, paralelo a um lado do triângulo não faz parte do conceito de triângulo, é um juízo sintético, portanto. É um juízo sintético de um tipo muito curioso, nem um pouco como “a rosa é vermelha” já que é um juízo sintético universal e necessário. Como explicar tal juízo?

Tomo outro exemplo “A linha reta é preta”. Todos entendem, nenhum problema: juízo sintético *a posteriori*; eu o encontro na experiência, ou seja, eu me deparo com uma linha reta que foi traçada em preto. Tomo a definição de Euclides: “a linha reta é a linha que está *ex aequo* em todos os seus pontos”<sup>100</sup>, pouco importa que você tome outra definição. De qualquer maneira eu diria que é um juízo analítico, já está contido no conceito de linha reta, é a própria enunciação do conceito de linha reta. E, então, eis o monstro, eu digo: “a linha reta é

---

<sup>100</sup> Na tradução brasileira d’*Os Elementos*, a definição da linha reta é a seguinte: linha reta é a que está posta por igual com os pontos sobre si mesma” (EUCLIDES, 2009, def. 4, p. 97, tradução de Irineu Bicudo)

o caminho mais curto de um ponto a outro”. É analítico, será que posso dizer que o caminho mais curto está contido no conceito de “linha reta”?

Mais uma vez, Leibniz diria: sim. Kant diz não. Por quê? Por inúmeras razões. Dou uma razão vulgar e uma razão erudita. A razão vulgar: se observamos de muito perto “o mais curto”, é um predicado ou um atributo? É uma questão de diagnóstico. Será que é outra coisa? Quando digo “a linha reta é o caminho mais curto”, é bizarro, será que “o caminho mais curto” é um atributo? Se conseguirmos demonstrar que é um atributo, será através de um caminho muito complexo. Não seria um atributo porque “o mais curto”... estou tentando transformar; se vocês quiserem encontrar a linha reta, pegue o mais curto, o que isso quer dizer? O mais curto parece ser um predicado, mas não é um predicado. Na verdade, é uma regra de construção. É a regra segundo a qual produzo na experiência uma linha como linha reta. Vocês me dirão: ainda é preciso saber o que é o mais curto... o mais curto não é um predicado que atribuo à linha reta, é uma regra de construção para construir linhas retas na experiência, para determinar uma linha como reta. Encontramos exemplos em um de seus discípulos, Salomon Maimon, um grande filósofo. Então o caminho mais curto é a regra de construção da linha como reta, é modo de produzir na experiência uma linha como linha reta. O que isso quer dizer?

É evidente que um conceito não dá a regra de construção de seu objeto. Em outras palavras, a regra de construção está fora do conceito. Mais uma vez Leibniz diria “de jeito nenhum”; se ele admitisse isso, todo o seu sistema estaria acabado. A primeira vista, as regras de construção são algo muito diferente dos conceitos porque a regra de construção, é a regra segundo a qual produzimos na experiência um objeto conforme ao conceito. É, portanto, inevitável que ele não esteja contido no conceito, por definição. Vocês dizem “o círculo é o lugar dos pontos situados a uma distância igual de um ponto comum chamado centro”, é o conceito de círculo, ele não lhes dá qualquer modo de produzir um círculo. Já estamos no coração do problema do tempo. Quando vocês dizem que uma linha reta é uma linha *ex aequo* em todos os seus pontos, ainda é preciso que vocês tenham uma regra de construção para produzir uma figura que seja o lugar dos pontos situados a uma distância igual de um ponto chamado centro. E quando vocês disseram que o triângulo são três linhas retas encerrando um espaço, vocês não tem qualquer meio de produzir na experiência um triângulo. A regra de construção de um triângulo será uma coisa completamente diferente – que passará pelo círculo, aliás. Para produzir um triângulo será preciso passar pelo círculo. É bizarro. O que Kant quer dizer quando diz que é um juízo sintético? Com efeito, vocês definirão a regra de construção do triângulo dizendo que se me derem um segmento de reta – isso supõe a linha

reta, isso é evidente, e o meio para produzir a linha reta –, se vocês me dão um segmento de reta, se as duas extremidades são tomadas como centro de um círculo, seja de mesmo raio ou raio variável, se os dois círculos se cortam, se vocês religarem os dois pontos da linha reta aos pontos onde os círculos se cortam, se os círculos têm um raio igual, esse triângulo será chamado equilátero (correção: se o raio é igual ao círculo). Aí eu tenho uma regra de construção.

Vejam que há algo formidável no juízo sintético *a priori*, é que ao invés de operar uma síntese entre dois conceitos heterogêneos, ele opera uma síntese entre o conceito, entre uma determinação conceitual, o triângulo ou o círculo, e um conjunto de determinações espaço-temporais. Por que é uma síntese? Nós já o vimos, a regra de construção coloca fundamentalmente em relação conceitos heterogêneos. De onde vem este poder de colocar em relação, de maneira necessária, conceitos heterogêneos, já que a única maneira que dissemos que conceitos heterogêneos podem ser colocados em relação era através da contingência da experiência: ah sim, esta rosa é vermelha. Mas, quando digo que a linha reta é o caminho mais curto, quero dizer algo de necessário, no sentido de *a priori*, é a necessidade geométrica; isso não depende da experiência. Isso se diz da experiência, posso verificar em todas as linhas retas que elas realmente são o caminho mais curto, mas não é necessário. Eu sei disso desde a primeira vez, sei ao mesmo tempo em que entendo o juízo. Sei que é válido necessária e universalmente para todas as linhas retas... ou seja, o que está subjacente à relação necessária entre os conceitos, um conjunto de determinações espaço-temporais pelas quais um dos conceitos é posto em relação necessária com o outro. A partir daqui minha razão erudita se apresenta. Quando digo “a linha reta é o caminho mais curto de um ponto ao outro”, a primeira vista eu não vejo como isso me dá o meio para construir uma linha reta, mas na verdade, quem estava aqui em outros anos se lembra que eu tentei mostrar algo muito evidente para a geometria. Isto é, que “a linha reta é o caminho mais curto de um ponto a outro” não é uma proposição de estilo euclidiano, é uma proposição de estilo arquimediato porque implica uma comparação fundamental entre dois conceitos heterogêneos o de linha reta e o de curva. Com efeito, “a linha reta é o caminho mais curto de um ponto ao outro” não tem sentido senão na situação muito específica do arco do círculo e da corda. Em outros termos, implica o método “a linha reta é o caminho mais curto de um ponto ao outro” é o que chamaríamos de proposição já pré-diferencial remetendo a um cálculo pré-diferencial que é o cálculo famoso de Arquimedes, o cálculo de exaustão pelo qual fazemos uma linha quebrada tender para uma linha curva, ao infinito, isso implica a passagem ao limite. É por isso que a linha reta é o caminho mais curto de um ponto ao outro, embora a curva não seja indicada

explicitamente, o conceito de curva não é nomeado. Esse juízo é desprovido de qualquer sentido se não vemos que se opera uma síntese de dois conceitos, a reta e a curva, e que é unicamente na comparação da reta e da curva nessa situação arquimediana muito precisa que se enuncia este juízo, com a passagem ao limite e a exaustão; a resposta de Kant neste nível é: você veem claramente que não é um juízo analítico porque dois conceitos heterogêneos são... é como em meu exemplo dos triângulos, mais uma vez, para demonstrar a igualdade dos três ângulos a duas retas, é preciso elevar a paralela, mas a paralela é um conceito exterior ao triângulo. Quem realiza a soldagem desses conceitos heterogêneos no juízo sintético *a priori*? Apenas uma operação que consiste nisto: ser uma determinação do espaço e do tempo.

É a determinação do espaço e do tempo, por exemplo na figura do arco do círculo e da corda, na elevação da paralela a um lado do triângulo, é essa determinação espaço-temporal que vai tornar possível a ligação necessária entre conceitos que, entretanto, não estão contidos um no outro, neste momento vocês terão um juízo sintético *a priori*.

Quais são as razões pelas quais Kant nos diz que o espaço e o tempo não são redutíveis às categorias? Existem dois tipos de formas *a priori*: o espaço e o tempo, por um lado, a categorias, por outro, ou, se quiserem, o espaço e o tempo são irredutíveis à ordem dos conceitos. Ele dá muitas razões, mas nos convida a pelo menos uma experiência de pensamento, como é a mais simples, é a que eu lhes apresento. Ele diz: vocês veem duas mãos, é o paradoxo dos objetos não sobreponíveis. Vocês veem duas mãos, não apenas vocês veem duas mãos, mas vocês podem pensar em duas mãos. Suponhamos que, em realidade, não houve jamais duas mãos, há sempre pequenas diferenças, impressões, traços, do ponto de vista do pensamento não importa, podemos sempre dizer que não existem duas coisas semelhantes. Mas vocês sempre podem pensar, vocês podem sempre se representarem duas mãos absolutamente idênticas. Percebam que se faço Leibniz falar como narrador, ele diria: de jeito nenhum, acreditamos pensar, mas não podemos pensar, bloqueamos o conceito. Mas aceitamos essa espécie de aposta de Kant.

Portanto, vocês podem pensar em duas mãos estritamente idênticas no conceito. E por mais longe que vocês vão no conceito, nas características do conceito, e vocês podem também pensar que tal linha está na outra. E, entretanto... Leibniz diria: tudo bem, mas se vocês fizerem isso, vocês perceberam que não há mais do que uma. Kant diz que há aí algo de irredutível. Kant diz que pode pensar duas mãos estritamente idênticas e que, entretanto, elas permanecem duas. Elas são estritamente idênticas quanto ao seu conceito; cada característica de uma tem sua idêntica na outra. E, no entanto, elas são duas. E por que elas são duas? Uma é a direita, outra é a esquerda. Ou então, uma está antes, a outra está depois, ou atrás. Como

isso pode ser pensado, nas duas mãos estritamente idênticas, que uma está à direita e a outra à esquerda. Vocês sabem que, anda que elas possam ser pensadas como idênticas quanto a cada uma de suas características, elas não são superponíveis. Elas são absolutamente simétricas em seus menores detalhes e, no entanto, elas não são superponíveis. Kant dirá que isso é a finitude.

Essa é a irreducibilidade do espaço e do tempo. A direita, a esquerda, Aqui-agora. Antes, depois. Vocês podem conceber dois objetos cujo conceito seja estritamente o mesmo, os objetos continuam dois, pela mesma razão que um está aqui e o outro lá. Um está à direita, o outro à esquerda, um está antes, o outro depois. Existe uma ordem espaço-temporal irreducível à ordem conceitual.

Mas Kant não invoca essa razão. Ele também dá este exemplo famoso: dois triedros semelhantes, opostos pelo vértice, não podemos fazê-los coincidir. Por que vocês não podem fazê-los coincidir? Porque fazer coincidir ou sobrepor duas figuras implica uma rotação, uma rotação em uma dimensão suplementar ao número de dimensões da figura. Quando vocês têm dois triângulos opostos pelo vértice, vocês podem fazê-los coincidir, ou seja, deitar um sobre o outro submetendo um dos triângulos a uma rotação na terceira dimensão. Vocês dispõem, então, de uma dimensão suplementar às dimensões da figura. Quando vocês chegam aos volumes, isto é, figuras com três dimensões, como as duas mãos ou um triedro opostos pelo vértice, vocês poderiam facilmente fazê-las se sobrepor, as duas mãos, se tivessem uma quarta dimensão do espaço. Vocês operariam uma rotação na quarta dimensão. A finitude é o fato que o espaço irreducivelmente tem três dimensões e não  $n$  dimensões, ou que o tempo tem uma dimensão. Sempre poderemos dizer que existem teorias em que existem espaços com  $n$  dimensões, ou então que o tempo tem várias dimensões. Acredito que isso tem pouco interesse porque a ideia de um espaço com  $n$  dimensões já implica um sistema de problemas e conceitos que não têm nada com o sistema de conceitos e de problemas de Kant. Por que é que o espaço e o tempo são irreducíveis à ordem do conceito? Por que as determinações espaço-temporais não se deixam reduzir a determinações conceituais, na medida em que não importa o quão longe você leve a identidade entre dois conceitos, a coisa correspondente ou as coisas correspondentes poderão sempre se distinguir, não apenas pelas características contingentes *a posteriori*, mas por sua situação no espaço e no tempo. Por sua oposição no espaço e no tempo. A posição espaço-temporal não é uma propriedade do conceito.

De onde se confirma o seguinte princípio: que a síntese *a priori* é feita menos entre dois conceitos, ela não é feita entre dois conceitos senão no início porque ela é feita entre o conceito em geral, por um lado, e a determinação espaço-temporal, por outro lado. A

verdadeira síntese *a priori* não acontece entre conceitos, como a síntese empírica, a verdadeira síntese *a priori* é feita do conceito à determinação espaço-temporal e vice-versa. É por isso que podem acontecer sínteses *a priori* de um conceito a outro conceito, porque o espaço e o tempo teceram toda uma rede de determinações que podem fazer que dois conceitos, por mais diferentes que seja, a partir do momento que existam regras de produção, entrem em relações necessárias um com o outro. O espaço e o tempo, portanto, irão adquirir um poder constituinte que será o poder constituinte de toda experiência possível.

Para marcar melhor a diferença entre a ordem do conceito e a ordem espaço-temporal, retomo as palavras que disse anteriormente. O espaço e o tempo são formas da aparição ou as formas da apresentação do que aparece. Com efeito, compreendemos por que espaço e o tempo são uma forma de aparição, mas que não tem uma unidade específica em si mesma. O que aparece é sempre diverso, a aparição é sempre aparição de uma diversidade: a rosa vermelha, um odor, uma cor, etc. O que aparece, então, por natureza, é diverso. O espaço e o tempo são formas de percepção, mas vocês perceberão que o espaço e o tempo, eles próprios, têm uma diversidade, ou seja: a diversidade dos “aquis” no espaço, todo ponto do espaço sendo um “aqui” possível; e a diversidade dos momentos para o tempo, todo ponto do tempo sendo um momento possível.

Será preciso, portanto, distinguir a diversidade do que aparece no espaço e no tempo e a diversidade do próprio espaço e do tempo. A primeira diversidade do que aparece no espaço e no tempo será chamada diversidade empírica, a segunda diversidade, a diversidade do próprio espaço e do próprio tempo, será chamada de diversidade *a priori*. Diversidade do espaço. Diversidade do tempo. A diversidade *a priori* do espaço e do tempo constitui as formas da apresentação. Ao contrário, a diversidade empírica pertence àquilo que aparece. As categorias ou conceitos, que acabamos de ver que são de outra ordem que não a da determinação espaço-tempo, têm uma unidade, é precisamente a função do conceito, unificar uma diversidade. De modo que, vocês sentem bem que será preciso que, de alguma forma, o conceito incida sobre o espaço e o tempo. O espaço e o tempo como formas de aparição do que aparece é o que Kant chama de “formas de intuição”. A intuição é precisamente a apresentação, a intuição é imediata. Os fenômenos estão imediatamente no espaço e no tempo, ou seja, aparecem imediatamente no espaço e no tempo. O espaço e o tempo são formas da imediatidade. O conceito é sempre o que chamamos de uma mediação. O conceito remete ao conceito e opera uma unificação. É nesse sentido que ele não é simplesmente uma forma de apresentação do que aparece, mas uma forma da representação do que aparece. O prefixo “re” indica aqui a



atividade do conceito por oposição ao caráter imediato, ou à passividade do espaço e do tempo que são dados ou que são a forma do que é dado.

O espaço e o tempo são, diz Kant, a forma de nossa receptividade enquanto o conceito é a forma de nossa espontaneidade ou nossa atividade.

O que Kant traz de prodigiosamente novo na história do tempo? Uma vez dito que as determinações do espaço e do tempo são irreduzíveis às determinações conceituais, não haveria conhecimento possível se no entanto e apesar de tudo não conseguíssemos fazer corresponder as determinações espaço-temporais e as determinações conceituais, é essa a espécie de milagre do conhecimento. Kant construiu todo seu sistema de novos conceitos para chegar a isso

É um filósofo austero, um filósofo severo, ele emprega todo tipo de palavras complicadas, mas jamais são palavras para impressionar, ele não é um lírico. Eu os remete aos seus secretários, que escreveram coisas sobre sua vida: ele tem uma vida muito calma, muito organizada...

Thomas de Quincey traduziu e arrumou, embelezou as relações dos secretários de Kant, em *“Os últimos dias de Immanuel Kant”*<sup>101</sup>. É um texto esplêndido. Existe uma fórmula, uma primeira fórmula sobre o tempo que me parece ser uma das coisas mais belas que já se disse sobre o tempo, é Hamlet quem a diz. A fórmula é de tal modo conveniente: “o tempo está fora de seus gonzo” É bonito! É uma fórmula muito bela se a compreendemos. Os gonzo, o que são? Os gonzo são, literalmente, o eixo. O eixo, é isso ao redor do que a porta gira. Mas a porta... seria preciso conceber uma porta giratória e a porta giratória, é a porta universal. A porta do mundo é uma porta giratória. A porta do mundo gira e passa por pontos privilegiados que são bem conhecidos: é o que chamamos de pontos cardeais. Norte, Leste, Sul, Oeste. O gonzo é o que faz a porta girar de tal modo que ela passa e torna a passar por pontos de referência privilegiados chamados pontos cardeais. Cardeal, deriva de cardo; cardo, é exatamente o eixo, o eixo em torno do qual gira a esfera dos corpos celestes, e que os faz passar e tornar a passar pelos pontos chamados cardeais, e nós notamos as passagens: ah, o astro, está aqui de novo, está na hora de guiar minhas ovelhas!

“O tempo saiu de seus gonzo”, o tempo não está mais enrolado de modo que esteja subordinado à medida de alguma coisa que não seja ele – que seria, por exemplo, o movimento astronômico. O tempo deixou de ser o número da natureza, o tempo deixou de ser

---

<sup>101</sup> Thomas de Quincey (1785-1859), escritor inglês reconhecido principalmente pelo livro *“Confissões de um comedor de ópio”*. A obra a que Deleuze está se referindo foi traduzida para o português pela Editora Autêntica. De Quincey. Thomas. *Os últimos dias de Immanuel Kant*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

o número do movimento periódico. Tudo acontece como se o tempo, que estava enrolado de maneira a medir a passagem dos corpos celestes, se desenrolasse como uma espécie de serpente, ele se livra de qualquer subordinação a um movimento ou a uma natureza, ele se torna tempo em si mesmo por si mesmo, ele se torna tempo vazio e puro. Ele não mede nada. O tempo assumiu sua própria desmesura. Ele sai dos gonzos, ou seja, de sua subordinação à natureza; é a natureza que será subordinada a ele.

Posso dizer, indo rápido, que toda a filosofia antiga manteve a subordinação do tempo à natureza, ainda que de formas muito complexas. Que a filosofia clássica, por mais complicadas que fossem suas concepções sobre o tempo, jamais colocou em questão esse princípio muito, muito geral. A famosa definição: “o tempo é o número do movimento”. Com Kant chega uma novidade indescritível. É a primeira vez que o tempo se libera, se distende, deixa de ser tempo cosmológico ou psicológico, pouco importa que seja o mundo ou a mente, para se tornar um tempo formal, uma forma pura desdobrada, e isso será para toda a filosofia moderna um fenômeno de importância extrema. Essa é a primeira grande inversão kantiana na teoria do tempo.

Então, tomo literalmente a fórmula de Hamlet para aplica-la à Kant: “o tempo saiu de seus gonzos”, é com Kant, do ponto de vista do conceito de tempo, que poderemos dizer efetivamente que o tempo sai de seus gonzos, isto é, que deixou de ser subordinado à medida do movimento e, pelo contrário, é o movimento que irá se subordinar a ele completamente. E o tempo será, ao mesmo tempo, essa espécie de forma pura e essa espécie de ato através do qual o mundo se esvazia, torna-se um deserto. É por isso que um dos melhores discípulos de Kant – que não é um filósofo, nunca é entre os filósofos que se deve procurar aqueles que compreenderam filósofos melhor –, é Hölderlin quem entendeu, e Hölderlin invocando Kant contra os filósofos kantianos ao desenvolver uma teoria do tempo que é precisamente a forma vazia e pura sob a qual Édito vagueia.

Na próxima vez eu gostaria de ver o que isso quer dizer aplicado a Kant, a fórmula “o tempo saiu de seus gonzos”. Isso quer dizer verdadeiramente algo literal. A segunda fórmula que eu quero desenvolver realmente pertence apenas a Kant e faz parte dos últimos textos, os mais obscuros. Kant, no fim de sua vida, escreve um livro que será publicado após a sua morte. Ele começa o esboço de uma coisa que será chamada *Opus Postumum*. E o *Opus Postumum* é muito estranho porque ele mistura tudo. Existem notas de lavanderia, pequenas impressões sobre a vida cotidiana e, depois, existe uma página esplêndida. Nos textos do final aparece cada vez mais a ideia que o tempo, é como a forma de uma autoafecção. É a forma sob a qual o sujeito é afetado por si mesmo. Se existe alguma coisa misteriosa, é exatamente isso. Pode

ser claro para o espaço, mas ele diz isso também para o tempo. Vejam como é feita a repartição: o espaço é a forma sob a qual alguma coisa exterior me afeta e o tempo é a forma sob a qual eu afeto a mim mesmo. É ainda mais misterioso que “o tempo sai de seus gonzos”. São os três oráculos de Kant, a primeira vez disfarçado de Hamlet, o tempo sai de seus gonzos; uma segunda vez disfarçado como ele mesmo, ele diz que o tempo é a forma da autoafecção, a forma sob a qual eu afeto a mim mesmo. Por que ele diz isso? Ele não poderia fazer de outra maneira. Se vocês seguirem o primeiro ponto, o tempo saiu de seus gonzos, ele não mede mais um movimento, não está mais subordinado à natureza. Já, no nível mais grosseiro, isso é muito novo. O que existe de novo em alguém é preciso perceber já no nível mais amplo. Até ele, o que dissemos, muito grosseiramente? Com Leibniz, sem problemas: para ele o tempo é a ordem das sucessões possíveis, o espaço é a ordem das coexistências possíveis. Kant não quer isso e ele não pode aceita-lo. A maneira pela qual ele coloca o problema não o permite: é evidente que definir o tempo como a ordem das sucessões possíveis implica, a primeira vista, uma subordinação do tempo a um conteúdo que o mede, um conteúdo ao qual ele está subordinado. É preciso que o tempo seja subordinado àquilo que se sucede. Então, a partir do momento em que ele concebeu o tempo formal, a forma pura do tempo desvinculada de um movimento a ser medido, a partir do momento em que ele desencurvou o tempo, a partir do momento em que ele o deixou como uma mola, ele não pode mais defini-lo por uma ordem das sucessões. É tão mais poderoso que definir o tempo como sucessão, isso não quer dizer nada além de – é claro que a sucessão é temporal, mas não passa de um modo do tempo porque a coexistência ou a simultaneidade através da qual ele quer definir o espaço é outro modo do tempo, não é espaço. É uma repartição muito ruim. O espaço não pode ser definido pela ordem das coexistências porque coexistência é uma noção que só pode ser compreendida com relação ao tempo – ela quer dizer ao mesmo tempo. O tempo não pode ser definido pela sucessão porque a sucessão não passa de um modo do tempo, a própria coexistência é outro modo do tempo. Você veem que ele se organizou para tornar a distribuição simples: espaço-coexistência e tempo-sucessão. O tempo, ele nos dirá, tem três modos: a duração ou permanência, a coexistência e a sucessão. Ora, não podemos definir o tempo por qualquer um dos três porque não podemos definir uma coisa através de seus modos. Não podemos também definir o espaço como a ordem das coexistências porque a coexistência é um modo do tempo. Nesse ponto ele é muito, muito forte.

Ele dirá – e eu gostaria que vocês admirassem a espécie de simplicidade –: vocês definirão o espaço como simplesmente a forma – e, sobretudo, não como ordem porque a ordem ainda remete a uma medida de alguma coisa a ser medida no tempo – como a pura forma – do quê?

O espaço é a forma da exterioridade. //Isso não significa que vem do exterior, mas significa que tudo o que aparece no espaço aparece como exterior a quem o apreende, e exterior uma coisa a outra. Não é a exterioridade que [??] espaço, é o espaço que constitui a forma da exterioridade ou que constitui a exterioridade como forma, como pura forma.//Como ele acaba de definir o espaço como a forma da exterioridade, o tempo, é necessário que seja a forma da interioridade. É a forma sob a qual nos afetamos a nós mesmos, é a forma da autoafecção. O tempo é a afecção de si por si mesmo.