

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Matheus Barbosa Rodrigues

**Deleuze e a filosofia de Maimon**

**Guarulhos**

**2020**

**Matheus Barbosa Rodrigues**

**Deleuze e a filosofia Maimon**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como requisito da defesa de Mestrado em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari.

**Guarulhos**

**2020**

**Matheus Barbosa Rodrigues**

**Deleuze e a filosofia de Maïmon**

Dissertação de Mestrado apresentada como  
requisito para obtenção do título de Mestre em  
Filosofia pela  
Universidade Federal de São Paulo  
Área de concentração: História da Filosofia

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof(a). Dr(a) Cintia Vieira da Silva  
Universidade Federal de Ouro Preto

---

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari, pelo acolhimento na UNIFESP, pelas preciosas interlocuções e sobretudo pela generosidade com que realizou a orientação, sem jamais deixar de incentivar minha pesquisa e a continuação na vida acadêmica, mesmo em circunstâncias pouco favoráveis para o trabalho intelectual.

À Prof(a). Dr(a). Monique Hulshof, pela participação na banca de qualificação e pelas correções e sugestões decisivas, sem as quais seria muito difícil se situar no mar do kantismo. Ao Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, pela participação nas bancas de qualificação e de defesa, bem como pela leitura cuidadosa e pelo comentário rigoroso sobre meu texto. À Prof(a). Dr(a). Cintia Vieira da Silva, por aceitar prontamente participar da banca de defesa e por contribuir com sua análise rica e qualificada. À Prof(a). Dr(a). Anne Sauvagnargues, pelo acolhimento atencioso na Universidade Paris Nanterre, durante o período de estágio em Paris.

Aos colegas do grupo de estudos em Filosofia da Diferença, especialmente à Yasmin Teixeira, Amanda Romão, Adriano Ferraz, Carlos Fernando Carrer, Bernardo dos Santos, Thiago R. M., Lourenço da Silva Queiroz, Jonas Mur e Juliana Oliva. Sem nossos debates e trocas essa dissertação não teria a mesma intensidade.

A quem me acolheu no estrangeiro. Ao Tiago Nagy e ao Francisco Freitas, pelas recepções calorosas em terras tão frias. Ao Willian Escodeler, pelo tempo morando juntos e pela amizade sincera. À Michele Escodeler, a quem também devo o tempo morando juntos e o privilégio da amizade. À Kelly e Rafael Zuqueta, segunda família que descobri em Paris. Nutro por vocês um carinho especial e serei sempre grato por tudo que fizeram por mim.

Às amigas do cursinho popular Laudelina de Campos, professores e professoras, alunos e alunas, companheiros e companheiras de luta, que fazem com que ainda possa sonhar com um outro mundo possível.

Às amigas do Karatê CEPE-USP, companheiros na busca de vida pelo melhoramento não só da mente, como do corpo e do espírito.

Às amigas que me acompanham em todos os momentos, que me permitem não correr o risco de esquecer ninguém.

À minha família. Ao apoio incondicional dos meu pais desde o primeiro passo do meu caminho pela filosofia, Mario José Rodrigues e Zaira Barbosa Rodrigues. Nunca serei suficientemente grato por isso. Aos meus irmãos Ludmila, Igor, Sued e Monique, verdadeiros presentes que a vida me deu. Obrigado pela amizade, companheirismo e suporte. Ao Alberto Tsutomu, amigo de infância e irmão de escolha. Aos cunhados Arthur Menezes, Deivson Gonçalves de Souza e Pedro Verga, pela amizade e cuidado com minha família. À família Otsuka: Tereza, Marcel, Milene e Marcos. Obrigado pela consideração e carinho com que me receberam na vida de vocês.

Aos que nos deixaram nesse meio tempo. Aos queridos tios Silvério Roverso e Anísia Alves. Ao mestre sensei Haroldo Inazawa.

À Daniela Gonçalves, por toda ajuda com as questões do PPGFilosofia da UNIFESP.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), por financiar esta pesquisa (processo n. 2018/06360-2) e seu estágio de pesquisa no exterior (BEPE, processo n. 2019/17236-3), concedidas no âmbito do convênio FAPESP/CAPES, cujo suporte foi imprescindível.

Por fim, agradeço especialmente à Melissa Tami Otsuka, pelo companheirismo, paciência, amizade, aventuras e pelo amor neste um quinto de vida compartilhada.

“Não é o sono da razão que engendra os monstros, mas a racionalidade vigilante e cheia de insônias” (Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo*).

## Resumo

Inicialmente, a hipótese que seguimos é a de que o *problema da gênese* precede e condiciona o olhar de Deleuze sobre Kant ao longo de sua obra, expressamente o formulado por Maïmon. Defendemos, então, que a aliança entre os dois se justifica por duas razões principais. Em primeiro lugar, ela cumpre uma função estratégica: Deleuze retorna para as problemáticas maïmonianas que geraram a tradição pós-kantiana em seu início, mas para formular soluções alternativas ao idealismo alemão através de um conjunto de aliados próprio. Em segundo lugar, procuramos demonstrar como a opção de Deleuze inscreve sua leitura de Kant na cultura de seu tempo, principalmente por conta da influência dos escritos de Gueroult sobre ele. Em seguida, com base em *Diferença e repetição* (1968) e a partir das exigências genéticas, abordamos as *ambiguidades do kantismo*, apontando como a crítica contra Kant cumpre uma função *programática*, pois na ambiguidade atribuída às teses do *Cogito, Tempo e Ideia*, ao mesmo tempo Deleuze estabelece as coordenadas do problema que orientará sua retomada da filosofia transcendental. Por fim, introduzimos a ruptura de Deleuze com a filosofia de Kant. A partir da tripla camada de questões desenvolvidas nos momentos anteriores (o problema da gênese, o debate francês em torno dele e as ambiguidades do kantismo), trata-se de destacar o papel de Maïmon na busca por um novo regime de fundamentação, especialmente no que diz respeito à *gênese diferencial da sensação*. Com o conceito de *empirismo transcendental*, Deleuze reconduz as Ideias do *entendimento infinito* de Maïmon ao domínio empirista da *experiência real*.

**Palavras-chave:** Deleuze. Kant. Maïmon. Gênese. Transcendental. Empirismo.

## ABSTRACT

Initially, the hypothesis we followed is that the problem of genesis precedes and conditions Deleuze's gaze on Kant, expressly that formulated by Maimon. We argue, then, that the alliance between the two is justified for two main reasons. Firstly, it fulfills a strategic function: Deleuze returns to Maimon's problems that generated the post-Kantian tradition at the beginning, but to formulate alternative solutions to German idealism through a set of its own allies. Second, we try to demonstrate how Deleuze's option inscribes his reading of Kant in the culture of his time, mainly because of the influence of Gueroult's writings on him. Based on *Difference and repetition* (1968) and from the genetic requirements, we approach the ambiguities of Kantism, pointing out how the criticism of Kant fulfills a programmatic function, because in the ambiguity attributed to the Kantian theses of *Cogito*, *Time* and *Idea*, at the same time Deleuze establishes the coordinates of the problem that will guide his return to transcendental philosophy. Finally, we introduce Deleuze's break with Kant's philosophy. Based on the triple layer of questions developed in previous moments (the problem of genesis, the French debate around it and the ambiguities of Kantism), it is necessary to highlight the role of Maimon in the search for a new regime of foundation, especially in that concerns the *differential genesis of sensation*. With the concept of *transcendental empiricism*, Deleuze brings the Ideas of Maimon's infinite understanding back to the realm empiricist of the *real experience*.

**Keywords:** Deleuze. Kant. Maimon. Genesis. Transcendental. Empiricism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>O problema da gênese: de Maïmon a Deleuze, passando por Gueroult</b>	<b>15</b>
1. Da distinção entre apresentação e representação	16
1.1 A gênese do senso comum	18
2.O problema da coisa em si: Salomon Maïmon em meio aos pós-kantianos	21
3. Questões <i>quid juris</i> e <i>quid facti</i> : insuficiência da construção matemática e dos juízos dinâmicos	24
3.1 Da diferença exterior ao conceito à diferença interior à Ideia: retorno pós-kantiano a Leibniz	27
3. 2 Das condições formais da intuição à gênese da matéria da sensação	30
4. As diferenciais matemáticas: continuidade e infinitesimais	33
4.1 Diferenciais e Ideias do entendimento: reunião da estética com a dialética	35
5. Princípio de determinação recíproca e princípio de determinabilidade	39
5.1.Solução ao extrinsequismo matemático	41
5.2 Consequência negativa para os juízos físico-dinâmicos: retorno pós-katiano a Hume	45
6. As ambiguidades do entendimento infinito, segundo Gueroult	47
6.1 Insuficiência do princípio de determinabilidade e a síntese originária da diferença	48
7. De Maïmon a Deleuze, passando por Gueroult	51
7.1 Da diferença exterior ao conceito à diferença interior à Ideia: retorno deleuziano a Maïmon	54

## **CAPÍTULO 2**

### **As ambiguidades do kantismo: entre a gênese e o condicionamento 58**

1. O Cogito	59
1.1 Do <i>Eu substancial</i> ao <i>Eu rachado</i>	60
1.2 O problema da gênese e a função programática da crítica ao Cogito	64
2. A fórmula poética do tempo	65
2.1 Tempo e ambiguidade do kantismo	67
2.2 Tempo e o problema da gênese	70
3. A Ideia	71
3.1 O valor problemático da Ideia	72
3.2 O valor material da Ideia	75

## **CAPÍTULO 3**

### **A superação do kantismo a partir de Maïmon: introdução ao empirismo transcendental 79**

1. A crítica da imagem do pensamento e as ambiguidades do kantismo	79
1.1 Pensando a gênese em Deleuze: o problema da semelhança	83
1.3 A perspectiva transcendental	87
2. A teoria deleuziana da Ideia	90
2.1 Recuperação deleuziana de Maïmon: as diferenciais como relações pré-individuais	91
2.2 Entre o possível e o virtual: a oscilação de Maïmon	96
2.3 Para além de Maïmon (e de Gueroult): inconsciente diferencial e infinito atual	100

2.4 Do esquematismo aos dinamismos espaço-temporais	103
3. A intensidade: da diferença exterior ao conceito à diferença interior à sensibilidade	105
3.1 Pensar o real em Deleuze: a intensidade como princípio transcendental	108
4. Apontamentos: o transcendental, do idealismo ao empirismo	113
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>116</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>118</b>

## INTRODUÇÃO

Em toda sua obra, Gilles Deleuze publicou apenas um livro introdutório sobre Kant, *A filosofia crítica de Kant* (63). O livro se demonstrará importante na economia do pensamento deleuziana, na medida em que menções mais substanciais ao filósofo retomarão e aprofundarão suas principais teses, principalmente em *Diferença e repetição* (68), *Lógica do sentido* (69), além de dois artigos (63 e 86), algumas aulas dedicadas à *Crítica da Razão Pura* em Vincennes (78) e, por fim, em *O que é Filosofia?* (1991), escrito em parceria com Félix Guattari. Dentro deste recorte, ao lado de nomes como Bergson, Nietzsche e Espinosa - “santa trindade” da ontologia da diferença, para utilizar a expressão de Tod May (MAY, 2005, p.26) -, Kant é uma figura constante nos escritos de Deleuze.

A retomada do *transcendental* pode ser lida como o fio condutor dos estudos sucessivos que preparam *Diferença e repetição* (68) e *Lógica do Sentido* (69). Partimos da interpretação de Anne Sauvagnargues: caracterizando Hume, Nietzsche, Bergson, Proust e Espinosa pela sua confrontação com o kantismo, “Deleuze define seu próprio projeto de retomada deslocada e sua distorção empirista da crítica kantiana” (SAUVAGNARGUES, tradução nossa, 2009, p.33). Dentro deste contexto, a primeira fase deleuziana não seria senão a consumação desse projeto, assim como o conceito de “empirismo transcendental” a dedução lógica desta “hostil homenagem” prestada a Kant (Ibidem)<sup>1</sup>.

Mais do que entrar nos méritos do conceito de *empirismo transcendental*, propomos que se dê um passo para trás, que nos voltemos para o que deve ser o problema condutor da presente dissertação: por que o horizonte de uma “retomada deslocada” e de uma “distorção empirista” de Kant?

No primeiro capítulo, a hipótese que seguimos é que o *problema da gênese* precede e condiciona a iniciativa de Deleuze. Quer dizer, seja como inimigo ou como

---

<sup>1</sup> A título de ensaio, o percurso deleuziano seria mais ou menos o seguinte. Invertendo a prioridade do *Eu penso* sobre a experiência empírica, em *Empirismo e subjetividade* (52) Hume é apresentado como aquele que recusa a subjetividade teórica para expor a dimensão afetiva que engendra o sujeito. Pouco depois, em *Nietzsche e a filosofia* (62), será a vez de Nietzsche ser saudado como quem realiza a verdadeira crítica, substituindo os princípios externos de condicionamento ao princípio genético da *vontade de potência*. Também a *intuição* em Bergson, enquanto método, conduzirá às “condições da experiência real” que Kant termina deixando escapar (63). Seja a luta contra a imagem do pensamento em Proust (64), seja a crítica à analogia em Espinosa (68), para Deleuze ambos esforços são contestações do transcendental em nome da recuperação de uma experiência mais profunda que lhe seria própria.

aliado, em ambos os casos já se trata de um Kant recriado e realinhado em função das problemáticas que interessam ao seu pensamento. Nesse sentido, eis uma fórmula constante evocada contra Kant: “A filosofia transcendental descobre condições que permanecem ainda exteriores ao condicionado. Os princípios transcendentais são princípio de condicionamento e não de gênese interna” (DELEUZE, 1976, p.43).

Como já indicava pontualmente em *Nietzsche e a filosofia* (62) e em *A filosofia crítica de Kant* (63), Deleuze reivindica com a exigência genética as objeções pós-kantianas, expressamente as formuladas por Salomon Maïmon. A aliança não se dá por acaso: ao menos duas questões devem ser levadas em conta para compreender a relação central entre os dois.

Pra começar, trata-se de uma decisão a um só tempo econômica e estratégica. Os primeiros pós-kantianos abriram um campo de pesquisa que ocupou boa parte do que veio em seguida, do idealismo alemão ao pensamento contemporâneo. Voltando-se para a fonte das disputas, ou melhor, definindo a problemática que lhe interessa nesse campo de batalha intelectual, Deleuze inscreve sua filosofia dentro de limites bem delimitados. Ao invés de prestar contas diretamente com o idealismo alemão, Deleuze faz um diálogo indireto, isto é, ele retorna para as problemáticas maïmonianas que geraram a tradição pós-kantiana em seu início, mas precisamente para formular soluções divergentes através de um mosaico de aliados próprio - como Hume, Espinosa, Nietzsche e Bergson (SMITH, 2010, p.138).

Em segundo lugar, a opção de Deleuze diz muito sobre a recepção do kantismo em seu tempo<sup>2</sup>. Em relação à literatura francófona da época, o olhar deleuziano é modelado especialmente pela tese de Martial Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon* (1929). É a partir do recorte de seu professor que Deleuze se situa no complexo terreno das filosofias pós-kantianas. Diríamos mesmo que o *Maïmon de Gueroult* o influenciou de tal maneira que, sem passar por ele, seria difícil compreender suas escolhas de leitura. Em suma, nosso primeiro capítulo trata do *problema da gênese*

---

<sup>2</sup>Deleuze tem em mente alguns comentários clássicos, como: Delbos, *De Kant aux postkantians* (1940), Guéroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte* (1930) e Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (1954). Mais especificamente, porém, ele reivindica o pós-kantismo de Salomon Maïmon, apresentado no *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790) e comentado por Guéroult, *La philosophie transcendantale de Salmon Maïmon* (1930). Tivemos a oportunidade de consultar estes textos e escrever o primeiro capítulo em nosso estágio na *Université Paris X - Nanterre*, entre outubro e janeiro de 2019-20, com a supervisão da professora Anne Sauvagnargues. Daqui pra frente, são de nossa autoria todas as traduções em referência às obras supracitadas.

em paralelo ao desenvolvimento progressivo destas duas camadas: sua *origem pós-kantiana* e o *debate francês* em torno dele.

No segundo capítulo adentramos no terreno das *ambiguidades do kantismo*. Partindo do horizonte pós-kantiano inaugurado por Maïmon, há ao menos duas maneiras através das quais Deleuze se relaciona com Kant. Da perspectiva de um confronto exterior, Deleuze funda sua própria tradição pós-kantiana ao rebater os pressupostos de Kant com os conceitos construídos junto de seus aliados. No entanto, coexistindo com esta há ainda uma outra maneira de formular a questão. Ao invés de opor à filosofia transcendental conceitos que lhe são estranhos, ao contrário, retornamos o olhar para o seu tecido interior de problemas. Também a partir da questão genética, Deleuze recupera da filosofia kantiana direções que ela mesma previu, mas que não soube ou não pôde desdobrar até o fim. É nesta narrativa que se insere o diagnóstico das *ambiguidades do kantismo*.

Em *Nietzsche e a filosofia* (1962), livro praticamente contemporâneo à *A filosofia crítica de Kant*, Deleuze antecipa o traço geral da sua avaliação de Kant: “A genialidade de Kant, na *Crítica da Razão Pura*, foi a de conceber uma crítica imanente” (DELEUZE, 1976, p.43). Logo em seguida, porém, ele acrescenta:

(...) Kant concluiu que a crítica deveria ser uma crítica da razão pela própria razão. Não é essa a contradição kantiana? Fazer da razão ao mesmo tempo o tribunal e o acusado, constituí-la como juiz e parte, julgadora e julgada. – Faltava a Kant um método que permitisse julgar a razão de dentro, sem lhe confiar entretanto o cuidado de ser juiz de si mesma. E, de fato, Kant não realiza seu projeto de crítica imanente (Ibidem)

O misto de *elogios* e *críticas* define o tom da avaliação segundo a qual a filosofia kantiana é essencialmente *ambígua*. Em momentos dispersos ao longo de *Diferença e repetição* (1968) Deleuze retoma este mesmo juízo de valor. Segundo ele, de todos os filósofos foi Kant quem “descobriu o prodigioso domínio do transcendental” (DELEUZE, 2009, p.197). No entanto, devemos desconfiar do kantismo, pois ele inaugura uma iniciativa fundamental que não foi aproveitada:

Kant parecia, entretanto, estar armado para subverter a Imagem do pensamento. Substituiu o conceito de erro pelo de ilusão: ilusões internas, interiores à razão, em vez de erros vindos de fora e que seriam apenas o efeito de uma causalidade do corpo. Substituiu o eu substancial pelo eu profundamente rachado pela linha do tempo; e foi num mesmo movimento que Deus e o eu encontraram uma espécie de morte especulativa. Mas, apesar de tudo, Kant não queria renunciar aos pressupostos implícitos, mesmo que isso compromettesse o aparelho conceitual das três Críticas (Ibidem, p.199)

A crítica deleuziana encontra seu auge em *Diferença e repetição*. Bem entendido, não se trata simplesmente de antagonizar com Kant, buscando recusá-lo ou destruí-lo.

Muito menos é o caso de opor outros conceitos, mais uma vez tão só para expurgá-la do campo de aliados da filosofia da diferença. Em primeiro lugar e sobretudo, Deleuze denuncia o estreitamento imposto por Kant ao seu próprio projeto, não para afastar-se dele, mas, isso sim, para medir as iniciativas que devem ser prolongadas em outras direções. O saldo aqui já não será mais o de recusar, destruir ou expurgar o kantismo, mas antes o de *subvertê-lo*.

Ao nosso ver, a segunda abordagem tem uma vantagem em relação à primeira: o diagnóstico da *ambiguidade* cumpre uma função estratégica. Defendemos no segundo capítulo que na ambiguidade atribuída às teses kantianas do *Cogito, Tempo e Ideia*, ao mesmo tempo Deleuze estabelece as coordenadas do problema que orientará sua retomada da filosofia transcendental. Ou seja, a crítica contra Kant cumpre aqui uma função *programática* ímpar em Deleuze. Mais do que nunca, Kant aparece como a porta de entrada privilegiada para a *inteligibilidade* da filosofia deleuziana.

Por fim, no terceiro capítulo introduzimos a ruptura de Deleuze com a filosofia de Kant. Temos como foco o papel de Maïmon nesta operação, principalmanete no que diz respeito à busca pela *gênese diferencial da sensação* através de uma teoria renovada da Ideia. Com o conceito de *intensidade*, no entanto, Deleuze pretende reconduzir as Ideias do *entendimento infinito* de Maïmon ao domínio do que ele chama de *experiência real*. Desta forma, a filosofia é encaminhada para um novo empreendimento de fundação, tema que abre as portas para o conceito pós-kantiano de *empirismo transcendental*.

**CAPÍTULO 1 –**  
**O PROBLEMA DA GÊNESE:**  
**DE MAÏMON A DELEUZE, PASSANDO POR GUEROULT**

O primeiro e único livro sobre Kant insere-se num período de quase duas décadas envolvidas com a história da filosofia (entre 1952 e 1968). Deleuze nunca dissimulou o *caráter enviesado* destes trabalhos iniciais<sup>3</sup>. Em uma de suas declarações mais conhecidas, a história da filosofia é acusada de cumprir uma função repressora para sua geração, pois, como espécie de “Édipo filosófico”, ela pesava nas costas de quem ousasse falar em nome próprio. Se ele não podia escapar totalmente deste fardo, ao menos buscava compensá-lo se alinhando com autores que se opunham à tradição racionalista que lhe asfixiava. Com Hume, Bergson, Nietzsche e Espinosa, ou mesmo com as literaturas de Proust e Sacher-Masoch, tratava-se de buscar alternativas para o hegelianismo que dominava o ambiente acadêmico francês (DELEUZE, 1992, p.14). Neste contexto intelectual “bélico”, qual o papel de Kant?

Em uma primeira impressão, *A filosofia crítica de Kant* (63) pode parecer uma revisão introdutória de temas kantianos. Com o fio condutor da “doutrina das faculdades”, somos apresentados às linhas gerais do encadeamento sistemático das três Críticas. No entanto, mesmo que não abdique do rigor historiográfico, Deleuze não deixa de reconstituir Kant condicionado por problemas que lhe são próprios, ainda que em germinação. O que faz da monografia deleuziana não só um comentário, como também peça de uma construção filosófica mais ampla?

---

<sup>3</sup>De certa forma, esta “primeira fase” determina um problema “clássico” entre os comentadores. Em Deleuze, as fronteiras entre historiador da filosofia e filósofo por vezes se confundem, o que nos conduz a uma dificuldade metodológica: o que constitui um modo deleuziano de historiar a filosofia? Em seus livros é preciso distinguir o que é a parte do filósofo comentado do que é a parte da autoria do comentador, bem como uma coisa implica-se na outra? Em seu doutorado, Fornazari condensa as principais posições relativas a este debate. Seguimos ele: os comentários de Roberto Machado (90), François Zourabichvili (96), Éric Alliez (96) e Luiz Orlandi (00), malgrado suas diferenças, concordariam em dois pontos fundamentais: “(1) Deleuze, definitivamente, não é um comentador, não assume o papel de historiador da filosofia; (2) Deleuze faz filosofia e seu ponto de partida são conceitos provenientes de outros filósofos, mas invariavelmente recriados ou realinhados em função de sua problemática filosófica, até o ponto de tornar indiscernível o que lhe pertence e o que pertence a outrem” (FORNAZARI, 2005, p.24).

Em especial, a maneira como Deleuze choca a doutrina das faculdades com o *problema da gênese*. Este constitui o motivo subterrâneo de duas características peculiares do livro, a saber, a distinção entre *apresentação* e *re-presentation* e o diagnóstico da *insuficiência do senso comum em fundar os interesses da razão*. Como veremos, ambas as coisas estão intimamente ligadas ao debate pós-kantiano que orienta as investidas de Deleuze sobre Kant.

## 1. Da distinção entre apresentação e representação

Como Deleuze indica, a palavra “faculdade” ganha dois sentidos na filosofia de Kant. Em seu primeiro sentido, ela define uma tese essencial da Crítica em geral: “há interesses da razão que diferem por natureza. Esses interesses formam um sistema orgânico e hierarquizado, que é o dos fins do ser racional” (DELEUZE, 1963, p.13)<sup>4</sup>. O sistema crítico se circunscreve a partir de uma “teoria dos fins” que define uma hierarquia sistemática dos interesses teórico, prático e estético da razão<sup>5</sup>. Em seu segundo sentido, por outro lado, a palavra faculdade remete a uma fonte de representações que corresponde, especificamente, a cada uma das faculdades como fins superiores. Segundo Deleuze, as fontes do conhecimento são as seguintes:

I° Intuição (representação singular que se relaciona imediatamente com um objeto da experiência, e que tem sua fonte na sensibilidade); 2° Conceito (representação que se relaciona mediamente com um objeto da experiência, por intermédio de outras representações, e que tem sua fonte no entendimento); 3° Ideia (conceito que ultrapassa ele mesmo a possibilidade da experiência e que tem sua fonte na razão) (Ibidem, p.14).

Para precisar a tabela, Deleuze apela para uma distinção que será fundamental e características de toda a sua interpretação. Até o momento, a noção de “representação” foi empregada de forma vaga. De uma maneira mais precisa, afirma, “nós devemos distinguir a *representação* e o *que se apresenta*” (Ibidem, p.14).

De partida, como diversidade empírica, os fenômenos são dados através da sensibilidade e *a posteriori*. Porém, os objetos sensíveis não são mera *aparência*, pois eles sempre são dados no *espaço* e no *tempo*, isto é, conforme às formas *a priori* da intuição. Nas palavras de Kant:

---

<sup>4</sup> Daqui pra frente, são de nossa autoria todas as traduções relativas à DELEUZE, G., *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963.

<sup>5</sup> Deste ponto de vista, Deleuze se alinha com a tabela das faculdades elaborada por Kant na primeira introdução da *Crítica da faculdade de Julgar*. Cf. III. “Do sistema de todas as faculdades da mente humana”, in: KANT, I., *Crítica da faculdade de julgar*, Tr. Fernando Costa Mattos. Petrópolis RJ: Vozes, 2016, p.23-25.

Quando digo que no espaço e no tempo, tanto a intuição dos objetos exteriores como a intuição que o espírito tem de si próprio representam cada uma o seu objeto tal como ele afeta os nossos sentidos, ou seja, como *aparece*, isto não significa que esses objetos sejam simples *aparência*. Efetivamente, no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados algo realmente dado (KANT, 2009, B68/B70, p.85).

A diferença entre *Schein* (aparência como ilusão) e *Erscheinung* (aparência como fenômeno) é um ponto fundamental do kantismo, e a princípio Deleuze segue Kant à risca aqui: “fenômeno não quer dizer aparência, mas aparição” (DELEUZE, 1963, p.14). Em sua inspiração platônica, a filosofia se impõe como tarefa buscar a *essência* das coisas na sua realidade inteligível pelo pensamento, pois em virtude do meu corpo e sentidos as coisas tais como as percebo são deformadas: o bastão me parece quebrado na água, o sol se insinua muito menor do que ele é realmente. Vê-se como a noção de *aparência* se relaciona com algo de defeituoso, faltoso e negativo.

Com Kant, no entanto, as aparências perdem o caráter meramente pejorativo. Ao invés de se opor, o domínio da sensibilidade é tomado como correlativo ao real, uma vez que este está submetido à validade objetiva das formas *a priori* da intuição espaço-temporal<sup>6</sup>: “O fenômeno aparece no espaço e no tempo: o espaço e o tempo são para nós as formas de toda aparição possível, as formas puras da nossa intuição ou da nossa sensibilidade” (Ibidem).

A partir da distinção entre *aparência* e *aparição*, todavia, Deleuze avança um pouco além do texto kantiano. A intuição pura (o espaço e o tempo) é a única coisa *a priori* da sensibilidade. Com efeito, precisamos retificar o papel da sensibilidade atribuído há pouco. Carece de precisão dizer que a intuição *a priori* é uma representação, ou que a sensibilidade é uma fonte de representações, dado que, diz Deleuze, “o que conta na representação é o prefixo: re-representação implica uma retomada ativa do que se apresenta, portanto uma atividade e uma unidade que se distinguem da passividade e da diversidade próprias à sensibilidade como tal” (Ibidem, p.15).

Mais precisamente, o conhecimento é um modo de síntese que a sensibilidade é incapaz de operar por si mesma. Por esta razão, por mais que sensibilidade e intuição

---

<sup>6</sup> Retomamos elementos da explicação que o próprio Deleuze dá em seu curso em Vincennes dedicado a Kant, de 1978: “É o tema de Platão: sair das aparências para se reunir às essências. Com Kant, é como um trovão (...), com Kant surge uma compreensão radicalmente nova da noção de fenômeno (...) Ao par disjuntivo aparência/essência, Kant vai substituir o par conjuntivo isso que aparece – condições da aparição.” (Vincennes, 14/03/1978, tradução nossa, disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/59>, último acesso: 17/03/2020).

sejam fontes do conhecimento, trata-se de uma fonte passiva e receptiva. Para que o dado sensível seja realmente transformado em conhecimento, porém, é preciso fazer intervir as faculdades ativas, únicos recursos possíveis da *síntese do que se apresenta*: “considerada na sua atividade, a síntese reenvia à imaginação; na sua unidade, ao entendimento, na sua totalidade, à razão” (Ibidem). Enfim, nossa constituição é tal que possuímos uma faculdade receptiva e três faculdades ativas na origem do conhecimento.

A bem da verdade, Kant não é rigoroso com a distinção entre *apresentação* (Darstellungen) e *representação* (Vorstellung). Ao longo das páginas da estética transcendental, ambos os termos são usados de maneira indistinta para referir-se aos fenômenos. A insistência de Deleuze nesta repartição, contudo, é menos um deslize ou distorção do que o sinal da influência pós-kantiana na sua leitura.

Mais especificamente, Salomon Maïmon é o responsável pela ideia de que o que se *apresenta* na intuição sensível não é o que se *representa* na imaginação, entendimento e razão. Como veremos, a importância da distinção está em indicar que as condições da representação permanecem exteriores ao condicionado, pois faltou a Kant descobrir os princípios transcendentais da gênese interna do que se *apresenta* na sensibilidade. De toda forma, ao exagerar a distinção, *Deleuze historiador e Deleuze filósofo se manifestam aqui em sua inseparabilidade constitutiva*.

## 1.1 A gênese do senso comum

No primeiro sentido da palavra faculdade, somos levados a perguntar sobre as suas formas superiores, sobre seus interesses e os objetos que lhes são subordinados. No segundo sentido, trata-se de determinar o que legisla efetivamente na faculdade considerada: a imaginação, o entendimento ou a razão. Por fim, a relação entre os dois sentidos da palavra nos leva ao caminho para a realização das três Críticas como uma “doutrina das faculdades”.

Fundada sobre estas premissas, e é isto que vai nos interessar aqui, a doutrina das faculdades conduz Kant a um problema extremo: como as faculdades entram em um acordo determinado se, de início, elas são indeterminadas e sem acordo?

Em trabalhos posteriores, como *Lógica do sentido e Diferença e repetição*, Deleuze acusa o *método de decalque* e a *circularidade* dos princípios de condicionamento, bem como a submissão deles à *imagem dogmática do pensamento*.

Veremos cada um destes pontos ao longo da nossa dissertação, mas nesta primeira abordagem podemos antever seus traços a partir do problema do *sensu comum*. Tanto no interesse teórico quanto no prático, quando nos colocamos do ponto de vista de uma relação pré-determinada entre as faculdades é inevitável invocar o senso comum, diz Deleuze, como um “fato *a priori* para além do qual nós não podemos remontar” (DELEUZE, 1963, p.36).

No sentido kantiano, o *sensu comum* não se confunde com um *sentimento empírico*, tal como a *simpatia* que poderíamos ter por alguém próximo<sup>7</sup>. Como coloca Deleuze, por elevar-se acima dos sentidos, o senso comum representa a “condição subjetiva de toda comunicabilidade” (Ibidem, p.33). Jamais Kant renunciará a esse princípio, nos diz, “quer dizer à ideia de uma boa natureza das faculdades, de uma natureza sã e direita que lhes permitem entrar em acordo umas com as outras e formar proporções harmoniosas” (Ibidem).

Pressuposto de partida, o senso comum funciona como garantia da harmonia das faculdades nos interesses da razão. Tal acordo, porém, é determinado segundo a papel predominante que uma das faculdades desempenha. A *Crítica da razão pura* invoca um *sensu comum lógico* sem o qual o conhecimento não seria comunicável *de direito*. Analogamente, a *Crítica da razão prática* precisa apelar para um *sensu comum moral*, expressão do acordo das faculdades sob a legislação da razão. Desta forma, no entanto, não terminamos pressupondo aquilo que deveríamos explicar?

Para Deleuze, do começo ao fim Kant persegue as condições de um conhecimento que dispensaria os serviços da filosofia. Sem o olhar desta última, compartilhamos da crença que a experiência sensível se encaixa perfeitamente nas regras do entendimento e da reconhecimento humana; em todas as épocas e lugares, pessoas comungam da fé em algum Deus e num outro mundo qualquer. A filosofia crítica, então, se contenta em explicitar e circunscrever os limites do que nos era certo desde sempre. Tanto assim que Kant chegava a dizer que, “em relação aos fins essenciais da natureza humana, a mais alta filosofia não

---

<sup>7</sup> O problema do senso comum é apresentado de maneira sistemática apenas na *Crítica da faculdade de julgar*. Para que uma representação sobre a verdade, beleza ou justiça seja possível, como condição mínima, é preciso que possamos nos elevar acima dos sentidos, isto é, é necessário que nos seja concebível uma perspectiva para além do mundo privado e particular do sujeito empírico. Nenhum acordo entre as faculdades do espírito seria pensável senão me fosse dada, *a priori*, a ideia de um sentido de *comunidade*, pois este me faz abstrair dos atrativos e emoções em nome de um juízo que possa servir como regra universal. Para Kant, naturalmente o entendimento humano, senão o cultivado pelo menos o saudável, detém em potência esse *modo de pensar ampliado* (KANT, 2016, p.190-194).

pode levar mais longe do que o faz a direção que a natureza confiou ao senso comum” (KANT, 2010, A831/B859, p.656).

Em teoria, a filosofia transcendental recusa a ideia de uma harmonia preestabelecida entre o sujeito e o objeto para, em contrapartida, substituí-la pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito. Ao admitir como dado um “acordo harmonioso” entre faculdades que diferem em natureza, porém, não terminamos invocando um princípio teleológico da harmonia, mesmo que desta vez interiorizado nas faculdades subjetivas? Como insiste Deleuze, impõe-se aprofundar a solução transcendental: “Mas não basta invocar um acordo harmonioso das faculdades, nem um senso comum como resultado desse acordo; a crítica em geral exige um princípio do acordo, como uma gênese do senso comum” (DELEUZE, 1963, p.35).

Deleuze liga a necessidade da gênese a outra tese peculiar da sua interpretação: o próprio Kant não só reconheceria a dificuldade, como também tentaria superá-la na sua última grande obra. Nas palavras de Deleuze:

O mesmo será dizer que as duas primeiras Críticas não podem resolver o problema originário da relação entre as faculdades, mas somente o indicar, e nos reenviar a esse problema como a uma tarefa última. Todo acordo determinado supõe com efeito que as faculdades, mais profundamente, sejam capazes de um acordo livre e indeterminado. É somente no nível desse acordo livre e indeterminado (*sensus communis aestheticus*) que poderá ser posto o problema de um fundamento do acordo ou da gênese do senso comum (...) No que concerne o fundamento para a harmonia das faculdades, as duas primeiras Críticas não encontram sua realização senão na última (Ibidem, p.36).

Em “A ideia da gênese na estética de Kant”, artigo contemporâneo à *A filosofia...*, Deleuze é ainda mais explícito. Para dar conta do acordo das faculdades, ao invés de presumir ou postular um senso comum, a *Crítica da faculdade de julgar* se propõe a não fugir mais da questão: “como explicar que nossas faculdades, diferindo por natureza, entrem espontaneamente em uma relação harmoniosa?” (DELEUZE, 2004, p.84). Para solucionar o problema, a única saída, evitada pelas duas outras Críticas, é fazer a gênese do senso comum estético, diz Deleuze, “mostrar como o acordo livre das faculdades é necessariamente engendrado” (Ibidem). Eis o que o interesse estético é chamado à responder:

Isto quer dizer que a *Crítica da faculdade de julgar*, em sua parte estética, não vem simplesmente completar as duas outras: na realidade, ela as funda. Ela descobre um livre acordo entre as faculdades como o *fundo* suposto pelas duas outras Críticas. Todo acordo determinado remete ao livre acordo indeterminado que o torna possível em geral (Ibidem).

O termo “gênese” não aparece na *Crítica da faculdade de julgar*, e a centralidade que Deleuze dá ao problema por vezes parece desviar-se da letra do texto. Provavelmente,

este é o aspecto em que Deleuze mais “força” Kant a falar “aquilo que ele não diz no que diz”<sup>8</sup>, isto é, em que ele extrapola das teses kantianas coisas que não foram explicitamente enunciadas pelo próprio autor.

Sem entrar nos méritos historiográficos desta manobra, o olhar deleuziano se explica por um dado que não pode nos escapar. Em última instância, a virada para o problema da gênese representaria a maneira como Kant previu e se antecipou aos pós-kantianos: “os pós-kantianos, notadamente Maïmon e Fichte, dirigiam a Kant uma objeção fundamental: Kant teria ignorado as exigências de um método genético”. E ainda, diz Deleuze, “Se se considera que a *Filosofia transcendental* de Maïmon é de 1790, é preciso reconhecer que Kant, em parte, previa as objeções de seus discípulos” (DELEUZE, 2004, p.84-85).

Em suma, desde o início, o *Deleuze leitor de Kant* é movido pela perspectiva genética de Maïmon. Tanto a distinção entre *apresentação* e *re-presentation* para pensar as “fontes do conhecimento” (segundo sentido da palavra faculdade), quanto o diagnóstico da insuficiência do senso comum em fundar os interesses superiores da razão (primeiro sentido) bebem desta mesma fonte. E se a centralidade do *problema da gênese* parece por vezes destoar do texto kantiano, por outro lado ela diz muito sobre o contexto intelectual que influte a filosofia deleuziana<sup>9</sup>. Dito isto, no restante do capítulo trataremos à luz os subterrâneos de *A filosofia crítica de Kant*, isto é, o debate pós-kantiano – nos moldes franceses – em sua base.

## **2.O problema da coisa em si: Maïmon em meio aos pós-kantianos**

Apesar de Deleuze sempre insistir no *problema da gênese* como o calcanhar de Aquiles da Crítica - e mesmo afirmar que Kant não só o reconhece, como também escreve a *Crítica da faculdade de julgar* para solucioná-lo -, na realidade a *gênese* já indica o caminho da resposta para uma dificuldade ainda mais geral que assola o kantismo, a saber, o *problema da coisa em si*. Em outros termos, quando Deleuze reivindica a questão genética ele está tomando um partido bem específico dentro do debate pós-kantiano. Para compreendermos todo o alcance da opção deleuziana, vale um sobrevoos pelo que

---

<sup>8</sup> DELEUZE, 2004, p.179.

<sup>9</sup> Veremos como a centralidade que Deleuze atribui a Fichte e principalmente a Maïmon está diretamente ligada aos estudos de Gueroult sobre o pós-kantismo.

Gueroult chama de “anos capitais na história dos destinos do kantismo”, de 1785 à 1790 (GUEROULT, 1929, p.7).

Em *De Kant aux postkantians*, Delbos oferece um quadro sistemático e sintético do contexto em que se insere a filosofia maimoniana. De maneira geral, duas noções intimamente relacionadas orientam as reflexões sobre o kantismo na época: “uma era a obscura afirmação da coisa em si, - a outra era a aceitação do dualismo da matéria e da forma (...)” (DELBOS, 1940, p.41).

O termo “coisa em si” é empregado de maneira equívoca na *Crítica da razão pura*. Por um lado, o conceito surge como o fundamento da aparição dos fenômenos: contra o idealismo psicológico, é preciso admitir algo real e fora do sujeito na causa das nossas intuições, pois seria absurdo que um fenômeno se produzisse sem que houvesse qualquer coisa para aparecer. Tanto no *Prefácio da segunda edição* quanto na *refutação do idealismo*, Kant defende a necessidade da existência de objetos exteriores para a possibilidade das representações e da experiência interna em geral. Contudo, não se trata de recair em um realismo ingênuo: essa existência permanece uma “coisa em si” incognoscível, uma vez que a acessamos sempre em relação às formas *a priori* da intuição, isto é, enquanto realidade *fenomenal* (KANT, 2010, p.32-33, B279, p.246; DELBOS, 1940, p.42).

Por outro lado e ao mesmo tempo, porém, a “coisa em si” é identificada como um *conceito limitativo*: enquanto *númeno*, ela não é objeto da nossa intuição no espaço e no tempo; enquanto *conceito problemático e ideal*, ela serve apenas para impedir que a sensibilidade e o entendimento tomem seus objetos como coisas nelas mesmas. Nas palavras de Kant: “o conceito de númeno é, pois, um conceito-limite para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo” (KANT, 2010, B311, p.270).

Tudo somado, o papel que a “coisa em si” ocupa no sistema kantiano parece oscilar entre dois sentidos opostos, um *realista* e outro *idealista*: ou ela é fundamento da objetividade do conhecimento fenomenal, ou, ao contrário, ela é reduzida ao estatuto de *Ideia transcendental*.

Jacobi foi quem pela primeira vez elevou as ambiguidades da coisa em si à problemática fundamental do kantismo. No *Apêndice* ao seu *David Hume über den Glauben; oder Realismus und Idealismus. Ein Gespräch* (1781), Jacobi defende que o

“espírito do sistema kantiano” nos obriga a descartar a possibilidade de admitir algo como objetos neles mesmos, seja lá como os compreendamos. Isso porque fora de nós, para além do domínio das intuições e categorias, a própria noção de “objeto” como causa não tem sentido algum. Quer dizer, toda relação de causa e efeito se faz imediatamente na intuição *a priori* do tempo: dado A, *se sucede* B. Fora da intuição, fora do tempo, como conceber uma “causa exterior”? Mesmo no sentido transcendental, como conceito puramente problemático e ideal, a concepção de uma “coisa em si” depende antes de tudo das formas subjetivas do nosso pensamento.

Uma vez baseada nas sínteses formais do sujeito transcendental, a teoria kantiana é avessa ao pressuposto de um “em si” com dignidade de existência. No entanto, por mais contrário que seja ao seu espírito, Kant precisa supor a “coisa em si” para fazer sua filosofia funcionar. Entra aqui a importância do dualismo matéria e forma: como *receptiva*, a sensibilidade opera como “intermediário” entre o mundo real e o mundo subjetivo, como que inscrita em relações de exterioridade e ligação, de ação e passividade, de causalidade e dependência (DELBOS, 1940, p.44). Dessa maneira, ainda que as sínteses subjetivas detenham a forma dos fenômenos, a matéria da intuição depende de qualquer coisa de exterior se relacionando com nossos sentidos.

O idealismo restrito se vê assim contradito pela necessidade de admitir a “coisa em si”, pressuposto sem o qual a receptividade sensível torna-se inexplicável. Mas o pressuposto de uma “coisa em si”, inversamente, perde qualquer sentido do ponto de vista kantiano, este que só aceita representações nos limites das sínteses *a priori*. Com Jacobi, somos levados a um beco aparentemente sem saída: “Sem essa suposição [da coisa em si] parece que não podemos entrar no sistema - e com essa suposição não podemos permanecer nele” (Ibidem, p.45).

De certa maneira, estamos frente ao principal nó que os primeiros pós-kantianos tentam desembaraçar, de Jacobi à Fichte, passando por Reinhold, Schulze, Maïmon e Beck. De fato, a agenda dos debates em torno da *Crítica da razão pura* terá como pauta central tanto o estatuto da *coisa em si* quanto o dualismo entre matéria e forma.

De sua parte, Maïmon inspira uma retomada crítica que visa dissolver o dualismo entre sensibilidade e entendimento, receptividade e espontaneidade, conceito e intuição, forma e matéria. Daqui ele deriva a exigência de deslocar o transcendental kantiano: *em vez de ligá-lo às condições de possibilidade, é preciso situá-lo no nível dos elementos genéticos da sensação*. No pano de fundo desta iniciativa, por sua vez, está o problema

da coisa em si como aquilo que a motiva e lhe dá sentido: se é essencial superar a heterogeneidade das faculdades, é para eliminar o recurso a um elemento transcendente, ou seja, para contornar a necessidade de uma causa exterior que comprometeria o sistema kantiano.

Como desenvolveremos no decorrer do capítulo, Maïmon aparece assim como o grande modelo do “empirismo transcendental”. No mantra recorrente nas suas primeiras obras sobre Hume, Bergson, Nietzsche e Espinosa até *Lógica do sentido e Diferença e Repetição* (a busca pela *perspectiva genética* para além da *condições de possibilidade*), Deleuze não só está fazendo uso explícito da terminologia herdada de Maïmon, como também, e mais significativo, se valendo destes autores para realizar a ambição pós-kantiana de conciliar imanência e filosofia transcendental (SMITH, 2010, p.133).

### **3. Questões *quid juris* e *quid facti*: insuficiência da construção matemática e dos juízos dinâmicos.**

Tendo como horizonte o problema da coisa em si, as investigações de Maïmon visam especificamente as questões a propósito dos juízos sintéticos *a priori*: *Quid facti*? Estes juízos têm de fato valor objetivo? *Quid juris*? Temos o direito de lhes atribuir esse valor?

É um fato para Kant a existência de juízos sintéticos *a priori*, tanto matemáticos quanto físicos. A proposição euclidiana sobre a linha reta nos é dada *a priori*, mas não obstante é sintética, pois acrescento ao conceito de “reta” a qualidade espacial de “mais curta distância entre dois pontos” (KANT, 2010, B16, p.47). O mesmo se passa com as relações de causa e efeito: dado o termo A, deve se seguir necessariamente B. A relação me é dada *a priori*, ao mesmo tempo que opera uma síntese entre os termos heterogêneos A e B. À questão de fato segue-se então a questão de direito: o que garante que a experiência seja *a priori* conforme a estes juízos? O que os torna legítimos, *quid juris*?

Kant diferencia dois níveis distintos da aplicação dos conceitos à experiência, um *matemático* e outro *dinâmico*. Os princípios do uso matemático se dirigem simplesmente às *formas da intuição*, e por isso eles possuem um alcance necessário e apodítico. As sínteses dinâmicas da experiência, porém, referem-se não só à forma, como também à *existência* dos fenômenos. Ainda assim, defende Kant, enquanto aspecto formal das relações, os princípios dinâmicos guardam uma necessidade *a priori*. Mas como eles se

aplicam a objetos contingentes da intuição empírica, seu alcance detém evidência tão só mediata e indireta (Ibidem, B200, p.196). Nos *juízos sintético a priori dinâmicos* os termos das relações não são dados, mas somente a regra para descobri-los. Kant reserva para eles o domínio das *analogias da experiência* e dos *postulados* do pensamento empírico em geral, dotando-lhes assim de valor *regulativo* e não *constitutivo*.

Finalmente, os princípios matemáticos reencontram os princípios dinâmicos na medida em que não aplicamos os conceitos imediatamente à matéria das sensações, mas às formas *a priori* do espaço e do tempo. Desta maneira, a questão *quid juris* parece para Kant resolvida: fundamos a submissão da matéria da sensação às formas da intuição e destas aos conceitos do entendimento. Se determinado fenômeno B se segue de determinado fenômeno A, como o efeito se segue da sua causa, é porque essa relação se constrói na *sucessão* de unidades heterogêneas no tempo e no espaço. Ou seja, por mais que não sejamos capazes de dizer *a priori* o conteúdo determinado de A e de B, formalmente a categoria de causalidade tem correspondência imediata com o espaço e o tempo em que se aplica.

Da perspectiva de Maïmon, contudo, quer se trate dos juízos matemáticos quer se trate dos juízos dinâmicos, em ambos os casos Kant falha em dar uma resposta adequada às questões de fato e de direito do conhecimento.

Em relação à construção matemática, por mais que ela nos seja dada *a priori*, nem por isso podemos ligá-la com a produção do entendimento. Seguindo no exemplo da linha reta, o acordo entre os dois termos, *linha reta* e *mais curto*, tal acordo nos é dado *a priori*, mas nada explica como chegamos nesta proposição. A propriedade de *mais curto* não deriva de uma produção do entendimento, mas de uma *intuição dada no espaço*. Podemos apreender seu sentido e sua necessidade, sem dúvidas. O problema é que não somos capazes de derivá-la diretamente do conceito. Como coloca Maïmon: “ não temos de fato nenhuma ideia sobre o fundamento dessa correspondência, mas nem por isso estamos menos convencidos do *factum* nele mesmo” (MAÏMON, 2010, p.33)<sup>10</sup>.

É preciso concluir, então, que a relação é *dada*, mas não que ela é verdadeira em si ou legítima. Quanto aos conceitos matemáticos, a questão *quid juris* permanece aberta, pois, diferente do que sustenta Kant, comenta Gueroult, “os axiomas não são apodícticos,

---

<sup>10</sup> São de nossa autoria todas as traduções relativas à MAÏMON, S., *Essay on Transcendental Philosophy*, trad. Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Regl, Ed. Continuum, New York, 2010.

mas simplesmente assertóticos, *a priori*, mas não puros, pois há neles qualquer coisa de *dado*, que não está *compreendido*” (GUEROULT, 1929, p.27). Com a teoria do esquematismo da imaginação, o próprio Kant assumia o caráter “oculto” do acordo entre o entendimento e as intuições, embora não derivasse daqui todas as suas conseqüências (B181). Em especial, faltou-lhe concluir que todos os conceitos matemáticos são sim *a priori*, diz Maïmon:

mas não obstante não puro; eu tenho a cognição da possibilidade de um círculo fora de mim mesmo sem ter que esperar para isso ser dado na experiência (...) Então o círculo é um conceito *a priori*, mas ele não é por isso puro, porque ele precisa estar fundado em uma intuição (que eu não produzi por mim mesmo de acordo com uma regra, mas que foi dada a mim a partir de outro lugar, mesmo se continua sendo *a priori*) (MAÏMON, 2010, p.34).

O argumento maïmoniano pode ser reduzido nas seguintes premissas. O caráter apodítico de uma proposição matemática depende dela ser inteiramente dada pelo entendimento, sem depender de nada de exterior. Ora, este critério não pode ser aplicado aos *axiomas*, pois sua certeza não é deduzida analiticamente pelo entendimento (segundo a identidade e a não-contradição), mas *sentida* como necessária pela intuição. Logo, a necessidade objetiva das matemáticas permanece um *dado exterior e inexplicado*. Desta forma, corremos o risco de retornar ao empirismo de Hume: desligadas do entendimento, as construções matemáticas do espaço e do tempo possuem uma necessidade tão só subjetiva, derivada da repetição de casos na experiência e desprovidas de valor objetivo?

Se as matemáticas perdem seu valor de *direito*, é porque em primeiro lugar o próprio *fato* da sua objetividade que se encontra posto em dúvida, uma vez que seu fundamento é mais *passional* do que *racional*. De quebra, os juízos dinâmicos perdem o lastro objetivo que lhes era garantido pelas intuições *a priori*, pois as regras fornecidas pelos conceitos são tão subjetivas e contingentes quanto as intuições em que elas se aplicam.

Neste primeiro movimento, portanto, as soluções kantianas retornam à estaca zero. Como, então, Maïmon promove outra saída às questões de fato e de direito?

A relação extrínseca entre entendimento e intuição, tanto nos juízos matemáticas quanto nos dinâmicos, constitui o objeto mais específico para o qual se volta a *Versuch über die Transzendentalphilosophie (Ensaio sobre a filosofia transcendental)*. No essencial, o que caracteriza o projeto de Maïmon é sua oposição ao pressuposto base da teoria das *fontes do conhecimento*:

Kant defende que sensibilidade e pensamento são duas faculdades completamente diferentes. Mas eu argumento que um ser pensante infinito precisa pensá-las como um e mesmo poder, apesar do fato de que precisamos representá-las como duas diferentes faculdades em nós, e que para nós a sensibilidade é um entendimento incompleto (Ibidem, p.98).

Em última análise, a estratégia de reunir sensibilidade e pensamento consiste em um retorno à Leibniz. Basta lembrar da teoria da intuição kantiana para começar a enxergar a ruptura proposta neste retorno, pois é toda a *estética transcendental* que é colocada em suspeita. Ou se lembrarmos de Deleuze, é o segundo sentido da palavra faculdade que está em jogo, mais especificamente o valor da intuição e da sensibilidade como fontes passivas e receptivas do conhecimento.

### **3.1 Da diferença exterior ao conceito à diferença interior à Ideia: retorno pós-kantiano a Leibniz**

Kant define duas raízes do conhecimento humano:

(...) a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos) (...) se chamarmos *sensibilidade* à *receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento (KANT, 2010, B75/A51-B76/A52 p.88-89).

As duas faculdades não se confundem uma com a outra. O entendimento é incapaz de intuir, assim como a sensibilidade não pode pensar. Sem uma delas, porém, nenhum objeto nos seria dado; sem outra, nenhum seria pensado. “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (Ibidem, B76/A52, p.89). Sensibilidade e entendimento formam ao mesmo tempo, portanto, faculdades irreduzíveis e cooperativas. Eis porque Kant primeiro distingue as duas raízes do conhecimento, para depois determinar a relação entre elas.

A *Crítica da Razão Pura* volta-se para a dimensão dos elementos puros do conhecimento, isto é, conhecimentos cuja origem não deve nada à experiência empírica. Nesse sentido, antes de tudo abordamos as formas irreduzíveis da intuição sensível, objeto da “exposição metafísica” da *estética transcendental*.

O *espaço* é uma intuição *a priori* que precede e fundamenta todas as representações externas: “Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objeto algum no espaço” (Ibidem, A21/B39, p.64-65). Ele nos é dado como uma *grandeza infinita*, como se

encerrasse em si uma infinidade de representações. O *tempo*, assim como o espaço, constitui uma intuição *a priori*, só que como fundamento do sentido interno e, com efeito, como fundamento de todas as intuições: “Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possa perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo” (Ibidem, A31, p.70). Também esta intuição configura uma grandeza infinita, que precede e condiciona toda determinação limitada em certo tempo, em certo espaço. Não se confundindo nem com a matéria sensível nem com o conceito do entendimento, espaço e tempo constituem as formas *a priori* da intuição (B70).

Dentre as consequências da estética transcendental kantiana, aquela que vai nos interessar diz respeito à inversão da relação tradicional entre matéria e forma. Em geral, considerou-se sempre que a *matéria precede a forma* na constituição das coisas, seres e percepções: a indeterminação da primeira recebe uma determinação da segunda (A267/B323). Para Kant, porém, se passa exatamente o contrário:

a forma da intuição (enquanto estrutura subjetiva da sensibilidade) precede toda a matéria (as sensações) e, por conseguinte, o espaço e o tempo precedem todos os fenômenos e todos os dados da experiência, e essa forma da intuição é o que torna a experiência possível (KANT, 2010, A267/A268, p.278).

Da perspectiva da Crítica, a falta de um olhar mais cuidadoso sobre a intuição é a fonte do erro em que se assentaram as filosofias intelectualistas, e Leibniz é o exemplo privilegiado disso. Por não considerar as condições da intuição como originárias, Leibniz montou um “sistema intelectual do mundo” (Ibidem, A271/B327). Para Leibniz, a sensibilidade não é uma fonte particular do conhecimento, mas apenas uma representação confusa que difere do entendimento quanto ao grau de clareza de suas representações. O domínio dos fenômenos é assim ilegitimamente identificado com “coisas em si mesmas”, enquanto os sentidos são rebaixados, diz Kant, “a mesquinha função de confundir e desfigurar as representações do entendimento” (Ibidem, A276/B332, p.284).

A questão ganha contornos mais precisos a partir do debate entre Kant e Leibniz sobre a natureza do *espaço*, apresentada sobretudo na “Anfibolia dos conceitos”.

De acordo com Kant, a reflexão sobre a *Identidade e diversidade* dos objetos se relaciona com a distinção originária entre os conceitos e as intuições. Da perspectiva do conceito do entendimento, se um objeto é representado com as mesmas determinações internas de predicados, então esse objeto é sempre o mesmo, não muitas coisas. Se, contudo, ele é tomado como fenômeno, neste caso sua identidade conceitual não basta para dizermos que ele é sempre o mesmo, pois, “a diversidade de lugares que ocupa esse

fenômeno num mesmo tempo é fundamento bastante da *diversidade numérica* do objeto (dos sentidos)” (Ibidem, A264, p.276).

Eis a hipótese kantiana: identidade conceitual e diversidade espacial opõem-se como duas coisas irreduzíveis uma à outra. Assim, duas gotas d’água podem ser idênticas do ponto de vista conceitual, abstraindo-se toda diversidade de qualidade e quantidade. Mas basta que elas sejam intuídas *simultaneamente em lugares diferentes* para as considerarmos como coisas diversas. Enquanto condição dos fenômenos externos, portanto, o espaço é a fonte da pluralidade e diversidade numérica. Com efeito, embora possam ser completamente semelhantes e idênticos, se os objetos ocupam *ao mesmo tempo lugares diversos* eles jamais podem se confundir (Ibidem).

Em sentido contrário ao de Kant, com o *princípio dos indiscerníveis* Leibniz anuncia que uma coisa pode ser reduzida inteiramente às suas determinações internas. Quer dizer, as “diferenças não conceituais” relatadas à intuição refletem apenas os limites do nosso entendimento finito, cuja percepção traduz de maneira imperfeita uma diferença conceitual mais profunda. A diversidade espacial entre duas coisas conceitualmente idênticas não quer dizer que a intuição seja exterior ao entendimento, mas, ao contrário, este é o sintoma de que não detemos um conceito completo delas. Do ponto de vista de um entendimento infinito, por outro lado, a separação entre conceito e intuição se dissolve, pois teríamos acesso à determinação substancial da identidade de cada gota d’água, isto é, acessaríamos a fonte conceitual e interna da diferença entre elas.

Da perspectiva kantiana, o erro de Leibniz foi tomar os objetos dos sentidos como objetos do entendimento. Por si mesmos e sem uma intuição correspondente, os conceitos são puras formas sem realidade alguma. Isso significa que *algo da ordem da sensibilidade sempre vai lhes escapar*. A “diferença exterior ao conceito” configura então a prova dessa irreduzibilidade dos fenômenos à identidade conceitual, prova da indiferença dos lugares físicos às determinações internas, enfim, testemunho crítico da ausência de valor ontológico dos juízos do entendimento. Portanto, diz Kant, “essa aparente lei dos indiscerníveis não é nenhuma lei da natureza. É apenas uma regra analítica de comparação das coisas mediante simples conceitos” (Ibidem, B328, p.281).

É essa mesma refutação de Leibniz o fundo do “paradoxo dos objetos incongruente”, presente no célebre §13 dos *Prolegômenos*. Se duas coisas são perfeitamente idênticas em todas as determinações que podem ser conhecidas nelas, segue-se que uma pode substituir-se à outra como se ambas fossem a mesma: elas são

*indiscerníveis*, portanto. No entanto, e nos casos em que a identidade conceitual é chocada com diferenças exteriores que lhe escapam?

Por exemplo, entre minha mão e sua imagem refletida em um espelho há uma completa semelhança e igualdade no que diz respeito aos aspectos conceituais. Porém, diz Kant, “não posso substituir à imagem primitiva esta mão vista no espelho” (KANT, 2008, p.54). Entre uma e outra mão há uma diferença que só pode ser apreendida no espaço, que por si só o entendimento é incapaz de se dar conta, a saber, uma diz respeito à posição espacial “direita” e outra à posição “esquerda”: “não obstante toda igualdade e semelhança respectivas (elas não podem coincidir), a luva de uma mão não pode servir a de outra” (Ibidem, p.55). Daí o paradoxo e a questão que ele levanta: como compreender a diferença entre coisas semelhantes e iguais e, no entanto, incongruentes?

As diferentes respostas a esta mesma questão marcam a bifurcação definitiva que vai separar Maïmon de Kant, mas para aproximá-lo de Leibniz. Contra este, Kant responde reafirmando sua teoria das *fontes do conhecimento*: as diferenças exteriores no espaço estão ligadas à heterogeneidade insuperável entre intuição e conceito. De sua parte, e em favor de Leibniz, Maïmon deriva da exterioridade das faculdades o impulso para ser o precursor de um outro pensamento da diferença.

Tocamos no cerne da oposição entre ambos: enquanto Kant deriva da natureza do espaço a prova da separação entre intuição e conceito, Maïmon faz da irredutibilidade de uma coisa à outra o motivo para recuperar uma dimensão mais profunda das sensações e do pensamento.

### **3. 2 Das condições formais da intuição à gênese da matéria da sensação**

Em um momento que não podemos deixar de revisitar, o próprio Kant teria pressentido a necessidade de pensar a *gênese interna da sensação*. Nas “Antecipações da percepção”, admite-se que os objetos da percepção não são apenas intuições formais, pois contêm, além da intuição, a matéria mediante a qual existem no espaço e no tempo:

Os fenômenos, como objetos da percepção, não são intuições puras (simplesmente formais), como o espaço e o tempo (pois estes não podem ser percebidos em si). Contêm, pois, além da intuição, ainda a matéria para qualquer objeto em geral (mediante o qual é representado algo existente no espaço e no tempo), isto é, *o real da sensação*, considerado como representação apenas subjetiva, de que só se pode ter consciência se o sujeito for afectado, e que se reporta a um objeto em geral, em si (KANT, 2010, B208, destaque nosso, p.201).

Como fora fixado nos “axiomas da intuição”, “todas as intuições são quantidades extensivas” (Ibidem, B202, p.198). Todo fenômeno no espaço e no tempo só pode ser apreendido como grandeza extensiva, pois a representação das partes precede a representação do todo: a linha é a representação dos pontos que a compõem, a sucessão é a representação da sequência de instantes. Como extensão, diz Kant, todo fenômeno “só pode ser conhecido na apreensão por síntese sucessiva” (Ibidem, B204, p.199). Sobre esta síntese se funda o valor *a priori* dos axiomas da geometria euclidiana, isto é, a construção matemática do espaço e do tempo.

O que na intuição corresponde à sensação é a *realidade*; inversamente, o que corresponde à sua ausência é a *negação* = 0. Assim, a multiplicidade da sensação não se faz por *apreensão sucessiva* das partes. Entre a realidade do fenômeno e a negação, precisa Kant, “há uma cadeia contínua de muitas sensações intermediárias possíveis, separadas por um intervalo sempre menor do que a diferença entre a sensação dada e o zero ou a negação total” (Ibidem, B210, p.203). Ao contrário da grandeza extensiva, a apreensão mediante a simples sensação não é dada por uma síntese sucessiva, mas de maneira instantânea, pois o todo precede as partes. São deste tipo as grandezas intensivas: elas só podem ser apreendidas em sua unidade, sendo sua pluralidade a aproximação nunca acabada da negação = 0.

Antes de avançarmos, precisamos atentar para o seguinte: tanto o espaço quanto o tempo são *quanta continua*. Mais uma vez, nos vemos aqui com o debate entre Kant e Leibniz acerca da natureza da sensibilidade.

As partes do espaço e do tempo só podem ser dadas se elas forem encerradas em limites delimitados por pontos e instantes. Por conseguinte, somos levados ao problema da continuidade da divisão: toda parte pressupõe outra parte em que ela é dada, todo ponto um ponto menor, todo instante um instante diminuído: “O espaço é pois constituído por espaços, o tempo por tempos” (Ibidem, A170, p.204). Impõe-se saber: a natureza discreta expressa nas grandezas extensivas é real? Ou ao contrário, toda unidade é apenas relativa, pois tende a dissolver-se na continuidade?<sup>11</sup>

A solução kantiana passa por distinguir, por um lado, os pontos e instantes simples como *limites* do espaço e do tempo, e, por outro, a *continuidade* como qualidade dos

---

<sup>11</sup> Trata-se do que Kant irá denominar na *Dialética de antinomia da divisão*, segundo conflito das ideias transcendentais (KANT, 2010, p.398-401).

fenômenos, tanto extensiva (quanto às formas da intuição), quanto intensiva (em relação à sensação na percepção). Como continuidade, a *divisibilidade* traduz apenas a *qualidade a priori* das grandezas, a saber, todo fenômeno em um espaço e um tempo tem a qualidade de ser *continuamente* divisível, sem termo final na série desta divisão. Como limite, trata-se da síntese da imaginação que produz *certo* espaço e *certo* tempo, tanto nas formas da intuição quanto na matéria das sensações.

Pois bem, se toda realidade na sensação tem um grau, entre este grau e sua negação, diz Kant, “ocorre uma série infinita de graus sempre menores (...)” (Ibidem, B214, p.205). Quer dizer, nunca se pode extrair da experiência um espaço ou um tempo *vazios*, ou uma ausência absoluta de real na intuição, porque justamente toda determinação na intuição é preenchida por uma infinita diversidade de graus.

Kant considera problemático que o entendimento possa “antecipar” *a priori* a quantidade intensiva dos fenômenos, desta vez não apenas quanto à forma da intuição, como também em relação à matéria das sensações. Se fosse o caso, teríamos que admitir “a possibilidade da diferença interna da própria sensação, quando se faz abstração da sua qualidade empírica” (Ibidem, B217/A176, p.207). Ou seja, retornaríamos exatamente para o princípio dos indiscerníveis de Leibniz, assumindo, com efeito, a possibilidade de reduzir o diverso sensível à identidade no conceito do entendimento.

Diferente das formas *a priori* da intuição, no entanto, as *sensações* constituem um conhecimento empírico e sempre *a posteriori*. Cores, sons, temperaturas, texturas, odores etc. São sensações em relação à algo que me é dado como real, nunca passíveis de uma dedução. Além da qualidade da continuidade, não nos resta nenhum outro conhecimento *a priori* das qualidades do real, a não ser a propriedade genérica e quantitativa da intensidade ser uma “grandeza”, ou seja, dela ser assimilável por um “grau”.

Por sua vez, Maïmon faz da distinção entre grandezas extensivas e grandezas intensivas o impulso de uma *crítica ao formalismo da intuição*. As intuições representam para Kant a precedência das formas espaço-temporais em relação à matéria das sensações. Para Maïmon, no entanto, a matéria da sensação não é um dado de um sujeito receptivo e passivo, mas aquilo que é produzido ativamente na consciência sem que ela possa penetrar seu modo de produção. As grandezas intensivas, em contraposição com as extensivas, nunca são fixas e estáticas, mas estão sempre *em devir*, ou seja, em processo de desaparecimento ou igualização à 0.

Finalmente, o apelo a Leibniz aparece aqui mais claramente em suas vestes pós-kantianas: ao invés de reforçar a separação entre intuição e conceito, tanto a incongruência dos objetos simétricos na intuição quanto a continuidade na sensação, ambas as coisas significam antes a necessidade de remontar à gênese do *dado sensível*<sup>12</sup>.

#### 4. As diferenciais matemáticas: continuidade e infinitesimais

Em boa medida, o que Maïmon faz é deslocar a *sensação* da geometria intuitiva de Euclides para as relações diferenciais de Leibniz. Em linguagem matemática, dirá Maïmon: “a magnitude intensiva é a diferencial do extensivo, e o extensivo é, por sua vez, a integral do intensivo” (MAÏMON, 2010, p.69).

Como se sabe, Leibniz e Newton são considerados aqueles que simultaneamente inventaram o cálculo infinitesimal em matemática<sup>13</sup>. As notações (criadas por Leibniz)  $dx$  e  $dy$  são valores que representam a *variação infinitesimal das variáveis* de uma função em um ponto determinado. Sua utilidade se explica na medida em que nenhuma variação pode ser instantânea, pois evidentemente requer levar em conta a mudança entre ao menos dois pontos diferentes.

Por exemplo, uma velocidade depende sempre da razão de certa variação do espaço e do tempo, o que a torna aparentemente impossível de ser calculada em um ponto isolado. As diferenciais, então, operam como valores infinitamente pequenos que permitem calcular uma variação que tende a 0 nos eixos das abscissas (x) e ordenadas (y). Graficamente, a aproximação contínua ao 0 resulta na representação da reta tangente ao ponto na curva que se buscava determinar. Com as diferenciais de tempo e de espaço,

---

<sup>12</sup> No contexto da filosofia de Leibniz, a relação entre a sensação e a diferença interna exige a conciliação do princípio da continuidade com o princípio dos indiscerníveis. De imediato, as duas teses de Leibniz tendem a se opor. Enquanto o princípio dos indiscerníveis afirma a redução do espaço-tempo às diferenças intrínsecas e conceituais, a lei da continuidade afirma a dissolução das diferenças determinadas quando estas são infinitamente divisíveis. Para Deleuze, no entanto, estes dois princípios são perfeitamente conciliáveis. O que se dissolve na continuidade são as diferenças individuais e particulares, próprias à ordem espaço-temporal da intuição e à generalidade do conceito. O indiscernível, por sua vez, não se relaciona com esta região empírica da diferença, mas remete às relações inteligíveis que constituem seu elemento puro. Breve, não há oposição, mas complementariedade entre os dois princípios: “A diferença deixa de ser extrínseca e sensível (ela se esvai nesse sentido), para tornar-se intrínseca, inteligível ou conceitual, conforme ao princípio dos indiscerníveis” (DELEUZE, 1988, tradução nossa, p.88).

<sup>13</sup> Cf. SANTAYA G., “El cálculo transcendental – Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia”, Buenos Aires: RAGIF ediciones, 2017. São de nossa autoria todas as traduções relativas a este livro.

pois, é possível calcular uma velocidade e sua respectiva função em qualquer ponto que se queira do gráfico.

A consideração de magnitudes infinitamente pequenas fornece ferramentas para a resolução de uma série de dificuldades teóricas. Com o cálculo das diferenciais (derivadas), pode-se determinar a reta tangente a uma curva em determinado ponto (sua taxa de variação), bem como os máximos e mínimos de determinada função. Para a física, estas operações abrem novos caminhos para o estudo do movimento, pois possibilitam determinar a velocidade ou a aceleração dos corpos (graças à razão das diferenciais de espaço e de tempo). Com o cálculo das *integrais*, por outro lado, é possível chegar à área sob uma curva através da soma dos elementos infinitesimais, resolvendo assim o problema milenar de Arquimedes da “quadratura do círculo” (SANTAYA, 2017, p.72). Apesar destas e outras aplicações comprovadas, contudo, o cálculo gerou discussões menos conclusivas a respeito do *estatuto* das chamadas *infinitesimais*.

Queira ou não, o fundamento das infinitesimais depende da hipótese da *continuidade*:  $dx$  e  $dy$  pressupõem que todo instante e cada ponto não é simples e terminado em si mesmo, mas pode sempre ser dividido em outra relação de variação, por menor que ela seja. Do contrário, perderíamos a possibilidade de calcular um momento dito “instantâneo”, e por uma questão relativamente simples de entender: a falta de qualquer relação de precedência elimina a possibilidade de calcular a *variação das variáveis* (a diferença entre o ponto final e o inicial). Sem postular a continuidade, por exemplo, nenhuma função de movimento (funções estas condicionadas às variações no espaço-tempo) poderia ser derivada de um instante ou ponto particular.

No entanto, nossa intuição retém apenas objetos discretos e delimitados, que se dividem em lugares e momentos como que encerrados em si. Desta maneira, tão só conseguimos conceber que a divisão se aproxima do mínimo, mas sem nunca alcançá-lo. Por exemplo, se dividirmos 1 por 2, depois  $\frac{1}{2}$  por 2,  $\frac{1}{4}$  por 2 e assim por diante, nos aproximaremos cada vez mais de 0, como *tendência*, sem nunca atingi-lo. Se essas quantidades “infinitamente pequenas” não são encontradas em parte alguma, porém, que tipo de existência sobra para elas?

Relatado à *continuidade*, o debate em torno das *infinitesimais* diz respeito à natureza do espaço, do tempo e do movimento<sup>14</sup>. A questão gerou tantos paradoxos e foi tão inconclusa que motivou a “aritimetização do cálculo”, processo da sua redução à expressões lógico-formais. Trata-se da versão hegemônica até hoje do “cálculo moderno”, cujo saldo é liberá-lo do postulado da existência efetiva de quantidades infinitesimais (Ibidem, p.104). Não será necessário nos perdemos neste imbróglio, pois Maïmon recupera a versão “pré-moderna” do cálculo não para fazer filosofia da matemática, mas, em primeiro lugar, para dar conta de problemas próprios ao pós-kantismo – num movimento semelhante aquele de Deleuze em *Diferença e Repetição*, assunto abordado nos próximos capítulos.

Como assinala de maneira precisa Santaya, Maïmon recorre ao cálculo para solucionar a dupla dificuldade em que o kantismo submergiu: “a doutrina da estética transcendental e sua necessidade de incluir uma coisa absolutamente alheia às faculdades do sujeito, assim como o acordo meramente externo que se dá entre estas” (Ibidem, p.121). Dentro deste contexto, como entender as diferenciais?

#### **4.1 Diferenciais e Ideias do entendimento: reunião da estética com a dialética**

Apesar de Leibniz não ter estabelecido um vínculo claro entre sua matemática e sua filosofia, Maïmon o faz desde a sua primeira referência ao cálculo. De forma explícita, diz ele em uma nota esclarecedora:

---

<sup>14</sup> A questão remonta ao conhecido paradoxo de Zenão de Eleia. Supondo uma corrida entre Aquiles e uma tartaruga, sendo que o primeiro é mais veloz e a segunda inicia mais à frente como compensação. Toda vez que Aquiles se aproximar da tartaruga, esta já vai ter se movido e não estará mais neste ponto, e assim infinitamente. Isso porque cada *instante* considerado na série será dividido a cada aproximação, de maneira que Aquiles pode se aproximar, mas nunca alcançar a tartaruga, assim como se dividirmos 1 por 2 sucessivamente nunca alcançaremos o 0. Uma vez que sabemos que em uma corrida efetivamente Aquiles passaria a tartaruga, Zenão considera que o *movimento* é impossível do ponto lógico da continuidade da divisão dos instantes, embora nosso senso comum o aceite como real.

Como coloca Santaya, o paradoxo contribuiu na Grécia antiga para que se desistisse de contabilizar o movimento e a variabilidade física. Dito de outra forma, nos diz, “este feito contribuiu para separar tangentemente os mundos da linha e do número, da sensibilidade e da razão, da intuição e da lógica” (SANTAYA, 2017, p.52). Kant herda esta cisão ao seguir Euclides e converter a continuidade em um dado da intuição que pode coexistir com os axiomas, cujo equivalente é encontrado na primeira proposição do livro X dos *Elementos*: “Não importa o quão pequena seja a magnitude, sempre podemos conceber uma menor por divisões sucessivas” (Ibidem, p.56). Mais uma vez, do paradoxo resta tirar a prova da irredutibilidade entre sensibilidade e conceito. Na trilha de Leibniz, graças à relação entre às infinitesimais matemáticas e a continuidade na sensação, Maïmon explora na continuidade o caminho para reunir sensibilidade e pensamento.

Eu não ignoro o que pode ser dito contra a introdução de conceitos matemáticos ou do infinito na filosofia. (...) No entanto, eu me arrisco a defender que estes conceitos de fato pertencem à filosofia e foram levados daqui para dentro das matemáticas; assim como o grande Leibniz descobriu o cálculo diferencial através do seu sistema de Monadologia. Uma magnitude (*quantum*) não é tratada como uma quantidade, mas antes como uma qualidade abstraída de uma quantidade. Entretanto, em matemática assim como em filosofia elas são meras ideias que não representam objetos, mas apenas a maneira como os objetos surgem, elas são meros conceitos limites, os quais podemos nos aproximar cada vez mais, mas nunca atingir. Elas emergem através de um regresso contínuo ou através da diminuição ao infinito da consciência de uma intuição (...) (MAÏMON, 2010, p.19).

Para entender a recuperação que Maïmon realiza do cálculo de Leibniz, precisamos deslocá-la aos domínios kantianos da *estética* e da *dialética* transcendentais. A rigor, esta é a maneira propriamente maïmoniana de relacionar matemática e filosofia.

Maïmon identifica as *diferenciais* matemáticas com as *sensações* da percepção. Consideradas como em si qualidades, nos diz, “toda representação sensível deve ser abstraída de toda quantidade, seja ela extensiva ou intensiva” (Ibidem). Em termos matemáticos, significa dizer que *a sensação não deve ser pensada por nenhuma extensão ou grau finitos, mas como a diferencial de uma extensão e a diferencial de um grau*. Vimos que as diferenciais são esta *tendência* a uma variação mínima das variáveis em dado ponto, sem valores definidos que possamos lhes atribuir. Tanto as diferenciais quanto as sensações são assim qualidades puras, sem quantidade extensiva ou intensiva determinada.

Segue-se uma segunda característica das diferenciais: além de puras, elas também são qualidades *genéticas*. Ao invés de ser reduzida à qualidade *a priori* das intuições (como em Kant), a sensação é pensado por um processo de síntese dos graus infinitesimais da consciência. Visto desta perspectiva, do grau 0 ao grau N da sensação não precisamos pressupor uma *coisa em si* como causa exterior, pois *se trata de substituir a passividade sensível por um processo de síntese interna das diferenciais. Se as diferenciais não são o dado, é porque elas são aquilo pelo qual o dado é dado*. Como entender esse processo diferencial de gênese?

Por exemplo, a cor verde<sup>15</sup>. Em um primeiro momento, poderíamos considerar esta cor como simplesmente a soma do azul com o amarelo. No entanto, nos vemos aqui

---

<sup>15</sup> Seguimos aqui um exemplo que Deleuze utiliza para explicar a gênese diferencial: “Que seja a cor verde: certamente, o amarelo e o azul podem ser percebidos, mas, se sua percepção se dissolve à força de tornar-se pequena, eles entram em uma relação diferencial (d.amarelo/d.azul) que determina o verde. E nada impede que o amarelo, ou o azul, cada um por sua conta, não seja já determinado por uma relação diferencial de duas cores que nos escapam, ou de dois graus de claro-escuro” (DELEUZE, tradução nossa, 1988, p.117).

frente ao nó da continuidade: o próprio azul e o próprio amarelo são, eles mesmos, a variação de outras cores, estas que pressupõem, por sua vez, suas próprias variações constitutivas, e assim por diante. É preciso concluir, pois, que a cor azul é precedida por uma série infinita de graus sempre menores de outras relações. Desta forma, o verde não é nem dado, e nem o resultado da soma de outras cores dadas, mas a razão das diferenciais do azul e amarelo, isto é, a razão da tendência a menor variação possível dos termos que o constituem. Assim como para a determinação da reta tangente à curva, convertemos a relação de antecedência (condição da variação) na aproximação infinita ao 0. Este mesmo modelo de raciocínio sobre as cores é aplicável às demais grandezas intensivas: sons, temperaturas, odores, texturas etc.

Em suma, as diferenciais maimonianas possuem um duplo aspecto: são qualidades puras (abstraidas da qualidade e da extensão espaço-temporal) e genéticas (vão do grau de intensidade = 0 até certa quantidade na intuição) (SANTAYA, 2017, p.125). A partir daqui, Maïmon pode marcar a distância da *sensação* em relação ao *diverso da intuição*, transpondo assim o debate acerca da realidade das quantidades infinitesimais para o contexto de uma crítica à *estética transcendental* kantiana.

Para explicar o deslocamento Maïmon opera uma distinção que deve nos soar muito familiar. A palavra “representação” (Vorstellung) não é a mais adequada para referir-se à sensibilidade, pois as representações dizem respeito ao modo próprio da consciência. Não como algo fora de nós, mas como realidade prévia a toda e qualquer consciência (como diferenciais de extensões e de graus finitos), os elementos sensíveis são antes *apresentações* (Darstellungen), diz Maïmon, “a representação do que era previamente não como existe agora” (MAÏMON, 2010, p.20).

Enquanto qualidades puras e genéticas, diz Maïmon, “essas diferenciais dos objetos são os chamados *numena*; mas os próprios objetos que emergem delas são o *phenomena*” (Ibidem, p.21). Enquanto *numena*, as diferenciais resumem um conjunto de relações antes de mais nada inteligíveis. É por isso que ao afastarmos a sensação da intuição, em contrapartida a aproximamos das *Ideias*.

O sentido da Ideia é ao menos parcialmente estabelecido pela *dialética transcendental*. Em Kant, as Ideias não possuem valor em si mesmas, mas valor relativo ao seu uso. Quando as usamos de maneira *transcendente*, pretendemos aplicá-las diretamente a um objeto correspondente. Kant chama este uso de constitutivo e, por consequência, uso sofisticado, dialético e ilusório das Ideias transcendentais. Em seu uso

*imane*nte, por outro lado, elas se aplicam ao entendimento em geral. Para ordenar o entendimento, as Ideias funcionam como *focus imaginarius*, isto é, pontos ideais que embora fora dos limites da experiência possível, servem todavia para “lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão” (KANT, 2010, A645/B673, p.534). Trata-se do uso propriamente regulador e crítico da razão pura: embora *transcendentes* aos conceitos e intuições, as Ideias cumprem uma função reguladora *imane*nte ao entendimento.

Em Maïmon, por outro lado, como relações diferenciais, as Ideias transcendem as intuições, ao mesmo tempo que são imane

ntes à sensação. Ou seja, seu valor é *constitutivo*, uma vez que elas *representam não um horizonte de possibilidade formal, mas a maneira como os objetos surgem na matéria real da sensação*. As diferenciais são a realidade ideal da continuidade, porque podemos sempre nos aproximar delas, mas nunca determiná-las inteiramente no espaço e no tempo. Nesse novo sentido materialista e genético, Maïmon define as *Ideias do entendimento* (*verstandsideen*).

No essencial, a consideração das diferenciais nos leva a distinguir duas ordens da produção da consciência, uma subjetiva e outra objetiva (MAÏMON, 2010, p.47-48). A primeira ordem corresponde para Maïmon à doutrina kantiana das faculdades do conhecimento:

1. Sensibilidade: não é a consciência, mas o que fornece a matéria das intuições.
2. Intuição: ordena as representações sensíveis homogêneas sob suas formas *a priori* (espaço e tempo); daqui a consciência emerge, mas não o pensamento.
3. Conceitos do entendimento: categorias, de onde o pensamento nasce (representação da unidade no diverso).
4. Ideias da Razão: horizonte da totalidade formal dos conceitos.

Da perspectiva subjetiva, descobrimos as coisas sob seu aspecto estático, isto é, como produto dado na intuição. Trata-se do ponto de vista do entendimento finito, da consciência imperfeita que ignora o modo de produção da experiência. Por outro lado, objetivamente falando, descobrimos as coisas sob seu aspecto diferencial e genético. Trata-se agora do ponto de vista ignorado por Kant, que Maïmon atribui ao entendimento infinito:

1. Ideias do entendimento: gênese diferencial da matéria da sensação.

2. Conceitos do entendimento: expressão das relações possíveis entre as Ideias do entendimento.
3. Ideias da Razão.

Para o entendimento infinito, não há nem sensibilidade, nem intuição, mas apenas Ideias e conceitos que constituem as condições da própria intuição e sensibilidade. Como resultado, bem entendido, é a questão *quid juris* que encontra uma nova solução: “o entendimento não submete algo dado a *posteriori* às suas regras *a priori*; antes ele deixa que o dado emergja em concordância com suas regras” (Ibidem, p.48).

Ao reunir sensibilidade e entendimento, na realidade Maïmon está reunindo estética e dialética transcendentais. Daí a noção das *Ideias do entendimento*: os conceitos não se relacionam com as intuições de maneira *a posteriori* e exterior, mas, mais profundamente, com as condições genéticas da matéria da sensação.

Esta espécie de “materialismo dialético” determina o lugar preciso que ocupa a substituição da construção matemática (via geometria euclidiana) pela gênese diferencial (via cálculo infinitesimal): de exterior ao conceito, espaço e tempo encontram no entendimento as condições internas da sua produção. Trata-se do encontro entre as *diferenciais* e uma nova teoria das relações do entendimento, dada pelos princípios de *determinação recíproca e determinabilidade*.

## **5. Princípio de determinação recíproca e princípio de determinabilidade**

Em Kant, o problema das sínteses matemáticas se coloca da seguinte maneira. A construção matemática da intuição é exterior às produções do entendimento, pois ela não se reduz à necessidade analítica (segundo o princípio de não-contradição). Enquanto juízo sintético *a priori*, antes ela é *sentida* como necessária pela intuição sem que possamos acessar, contudo, as lei dessa necessidade.

A ausência de contradição entre “linha” e “reta” não é suficiente para fundar a necessidade objetiva deste conceito. Entre “preto” e “linha” há igualmente ausência de contradição e tanto a linha preta quanto a linha reta podem se realizar na intuição. No entanto, sabemos imediatamente que “linha preta” não é um conceito necessário, mas que “linha reta”, ao contrário, constitui uma síntese em que os termos não são arbitrariamente unidos (GUEROULT, 1929, p.40). Se nem o princípio de “não-contradição” e nem a

coação exterior da intuição são suficientes, porém, qual a origem da necessidade dos juízos sintéticos *a priori* matemáticos?

De acordo com Maïmon, a solução passa por reformular os princípios internos da produção do entendimento através dos *princípios de determinação recíproca e determinabilidade*. Pra começar, a necessidade de uma síntese, o que a torna “não arbitrária”, é dada pela impossibilidade dos termos existirem um sem o outro. Se nenhuma das partes constitutivas pode ser pensada sem referência à outra, diz Maïmon, “então cada uma é ao mesmo tempo sujeito e predicado em relação um com o outro, e o conceito que emerge desta síntese é um conceito relacional, como por exemplo causa e efeito” (MAÏMON, 2010, p.50).

Além dos conceitos kantianos de relação (substância e acidente, causa e efeito, comunidade), Maïmon inclui nesta categoria a identidade e a diferença – o que terá consequências importantes mais pra frente. O que os tornam necessários e fundados *a priori* no entendimento não é a o princípio de “não-contradição”, mas, visto mais de perto, o que os funda é o *princípio de determinação recíproca*: identidade e diferença, causa e efeito, substância e acidente se explicam um pelo outro como em um círculo.

Os conceitos de relação não dependem de nenhuma intuição, isto é, não somente eles são *a priori*, como também constituem *puras relações*. Com efeito, a *determinação recíproca* ainda é insuficiente para fundar *a priori* as sínteses dos objetos matemáticos: “este tipo de síntese é a mera forma (vista em si mesma e abstraída da aplicação para um objeto determinado da intuição) que não determina ainda qualquer objeto” (Ibidem, nota 1).

Os termos “A” e “B” podem ser tanto causa quanto efeito em seu intercâmbio recíproco. Mas se não pode haver retas sem linhas, em contrapartida é possível que existam linhas que não são retas, mas curvas. Se um “triângulo” pode existir sem “isósceles”, “retângulo” ou “escaleno”, o contrário não é verdadeiro. As síntese dos objetos matemáticos na intuição, portanto, são *sínteses unilaterais* (não recíprocas). Qual o princípio da possibilidade *a priori* dessas sínteses?

Os *modos unilaterais* da síntese não são necessários como os da *relação recíproca*, mas também eles não são arbitrários como os da síntese da imaginação (cujos termos sempre podem ser pensados independentes uns dos outros, como “linha preta”). Nesse sentido, a síntese unilateral precisa encontrar algum fundamento que lhe é próprio.

De acordo com Maïmon, este fundamento é dado pelo *princípio da determinabilidade*: toda determinação (predicado) depende de um determinável (sujeito), e não reciprocamente (Ibidem, p.52).

Como afirma Gueroult, uma vez que só o modo unilateral da síntese é capaz de fundar *a priori* o conhecimento de um objeto na intuição, o princípio da determinabilidade é, “à la lettre, o princípio da filosofia transcendental por excelência” (GUEROULT, 1929, p.42). Em posse deste princípio, Maïmon pode dar uma nova resposta à questão *de direto* das sínteses objetivas *a priori*.

Para acessar a centralidade do princípio de determinabilidade, veremos como esta noção está diretamente ligado com quatro questões até aqui abordadas: a forma das *relações diferenciais* (I), a crítica da teoria da intuição (II), a dissolução da heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento (III) e, por fim, a passagem à perspectiva do entendimento infinito (IV).

### **5.1. Solução ao extrinsequismo matemático**

Em primeiro lugar, o princípio de determinabilidade está afinado com a forma da diferencial, pois, explica Gueroult, “a relação diferencial é qualquer coisa de indeterminada do ponto de vista da quantidade, e que pode receber todos os valores possíveis, ela é portanto determinável” (GUEROULT, 1929, p.82, nota 1). Trata-se de dizer que as diferenciais não se confundem com a *extensão espacial*, pois, abstração feita de toda grandeza determinada, elas constituem o elemento da pura *quantitabilidade*. Cabe aqui a ideia de que as diferenciais são essa *variação infinitesimal das variáveis* de uma função: elas não correspondem a diferenças numéricas possíveis de dada relação, diz Gueroult, “mas a diferentes graus da variação desta relação nela mesma. É precisamente o objeto do cálculo diferencial tal qual o concebeu Leibniz” (Ibidem).

Passamos do *determinável como intuição* ao *determinável como relação diferencial* das sensações. Mais profundamente, são estas relações que estabelecem a possibilidade da intuição como determinação material de um *ponto*, uma *linha*, ou um *instante* no espaço e no tempo, pois se trata de determinar os limites dentro de séries

contínuas de divisão ao infinito na sensação. Daqui somos levados, em segundo lugar, ao que Gueroult chama de *refutação da estética kantiana*<sup>16</sup>.

O espaço e o tempo são *formas da sensibilidade*. “Formas”, pois ordenam de maneira *a priori* os objetos; “sensíveis”, pois, mesmo que não se reduzam à experiência empírica, e é aqui que Maïmon se afasta de Kant, elas nascem entretanto de representações sensíveis (Ibidem, p.87; MAÏMON, 2010, p.13). Ora, o espaço e o tempo são *a priori* apenas relativamente, isto é, como o que se *apresenta* sem que fique claro o modo de produção disso que nos é dado. Logo, ao contrário do que pensava Kant, as formas da intuição não precedem a matéria da sensação, mas a supõem como aquilo sem o qual elas não nasceriam. Com efeito, diz Maïmon, “espaço e tempo só podem ser chamados de intuições empíricas (com predicados da intuição) e não intuições puras” (Ibidem, p.18). Um conhecimento puro não somente é *a priori* e sem nada de empírico, como também não supõe nada além do pensamento (GUEROULT, 1929, p.90). Só cumprem integralmente estes três requisitos os conceitos como *Ideias do entendimento*.

A distinção entre *a priori* e *a priori e puro*, e este é o terceiro ponto, permite a Maïmon restituir o caráter conceitual do espaço e do tempo. Se abstraímos as intuições empíricas, restam apenas os puros conceitos em suas relações de determinação recíproca. O mesmo acontece com o tempo e com o espaço: em suas relações abstratas, os termos *precedente e seguinte, direita e esquerda* constituem valores absolutamente indeterminados em relação à intuição. Dito de outra forma, a intuição representa apenas os termos da relação, mas não a relação nela mesma. Além disso, as relações espaço-temporais são absolutamente necessárias, pois estão submetidas ao princípio da determinação recíproca: como extremos correlatos, nenhuma das partes pode ser pensada sem a outra, esquerda sem direita, antes sem depois e vice-versa.

Por consequência, espaço e tempo podem ser reduzidos às categorias do entendimento (MAÏMON, 2010, p.17). Por exemplo, o “tempo puro” é comparável à forma lógica do juízo hipotético. Na proposição “Se a, então b”, os termos “a” e “b” não são nada por si mesmos, pois eles existem apenas na relação recíproca de um frente ao outro. O mesmo vale para a relação de tempo: os termos *anterior e posterior* são em si

---

<sup>16</sup> Nos basearemos no comentário de Martial Gueroult, Cap.III, {I – *Explication des concepts d’espace et de temps*, em *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon* (1929). Sem deixar de ser fiel ao texto maïmoniano, Gueroult se propõe a reunir de maneira *sistemática* seus argumentos contra a *estética transcendental*, expostos de maneira dispersa no *Ensaio*.

mesmos indeterminados, pois o entendimento apenas retém a antecedência *em relação* à sucessão e vice-versa, e não a determinação do que ocupa o que dentro da série. E tanto faz que as categorias dependam do tempo, uma vez que este também não tem nenhum significado sem as categorias. Da perspectiva do princípio de determinação recíproca, ambos constituem conceitos simultaneamente *a priori* e *puros* (GUEROULT, 1929, p.99).

Ora, a intuição depende de um *modo unilateral* de síntese: ao menos um dos termos da relação precisa ser dado. O que equivale a dizer que as intuições *a priori* são regidas pelo princípio de determinabilidade: toda determinação depende de um determinável, e não reciprocamente. Portanto, para que sua dedução seja completa Maimon não pode evitar a questão: como derivar a intuição das relações indeterminadas e recíprocas do espaço e do tempo?

A afinidade entre o princípio de determinabilidade e as diferenciais dá conta do problema. Desprovidas de grandezas determinadas, as formas do espaço e do tempo revelam não só sua natureza relacional, como também sua natureza genética. Bem entendido, a *determinação recíproca* é absorvida pela *determinabilidade* na exata proporção em que as relações do entendimento não apenas são exteriores aos termos em relação, mas também os precedem e os constituem. Espaço-tempo são o *determinável*, elemento da pura *quantitabilidade* da qual deriva a extensão geométrica: todo *ponto* e *instante* representa a síntese de elementos infinitesimais da sensação, esta que permite traçá-los em *linha* ou *sucessão* no espaço-tempo extensivo da intuição.

A propriedade de “mais curto” não é um dado espacial da intuição, mas o produto de uma relação diferencial do entendimento. A “mais curta distância entre dois pontos” não é senão a tendência ao limite determinada sob uma série infinita da continuidade espaço-temporal. De maneira análogo, as relações entre “mais curto” e “mais longo”, “reta” e “curva”, “maior” e “menor”, “esquerda” e “direita”, não são apenas recíprocas, como também relações diferenciais da determinabilidade do espaço extensivo. Mais uma vez, é preciso afirmar que as relações tanto precedem quanto produzem os termos em relação. A relação intelectual é genética, a determinação da intuição não é senão derivada, precisa Gueroult, “é uma imagem sensível do conceito de relação; e desse conceito apenas – e não de sua imagem – podemos tiar consequências” (Ibidem, p.33).

Segue-se que o “diverso” atribuído à intuição espaço-temporal é apenas derivado e secundário, sempre relativo à perspectiva finita do sujeito. Em quarto e último lugar,

pois, impõe-se delimitar o caráter *infinito* da realidade conceitual do espaço e do tempo: “é somente como conceitos, não como intuições que o espaço e o tempo podem ser considerados como infinitos ou divisíveis ao infinito” (Ibidem, p.96).

Para definir o espaço e o tempo como por si mesmos intuições seria preciso admitir sempre outro tempo e outro espaço no qual eles se situariam, levando assim ao inconveniente da regressão infinita. Como conceitos, no entanto, este caráter infinito significa que não há mais coisas espaciais ou temporais, comenta Gueroult, “mas simplesmente relações ou antes a relação constitutiva do tempo *em abstrato*” (Ibidem, p.95).

Podemos remeter à distinção feita por Leibniz entre o *infinito categoremático* e o *infinito sincategoremático*. O primeiro diz respeito a uma multiplicidade de partes enumeráveis, isto é, como comenta Lacerda, “um infinito que contém em ato infinitas partes formalmente” (LACERDA, 2016, p.46). Para Leibniz, contudo, um todo infinito composto de partes finitas é por si só uma contradição (Ibidem). O infinito sincategoremático, por outro lado, configura uma multiplicidade infinita não enumerável, diz Leibniz no *Novo ensaio*, “O verdadeiro infinito, a rigor, é apenas o absoluto, que é anterior a toda composição e não é formado por adição de partes” (Leibniz, 1990, II, xxvii, §1, p.124).

Considerado em termos quantitativos e categoremáticos, o infinito se relaciona com a possibilidade de aumento ou diminuição interminável do espaço, do tempo e do número. Ao contrário, o infinito verdadeiro não é um modo de quantidade, mas o que precede e condiciona os modos finitos. Leibniz o relaciona à *imensidão e eternidade de Deus*, atributos estes que transcendem a finitude respectivamente do espaço e do tempo.

No entanto, a noção de infinito não deixa de poder ser pensada matematicamente como “o que tende ao limite sem jamais atingi-lo (limite que pode ser calculado)” (LACERDA, 2016, p.48.). Por exemplo, uma linha reta pode ser dita infinita não porque a ampliamos indefinidamente, mas sim “porque, subsistindo sempre a mesma razão nesse processo de adição, é possível conhecer essa razão” (Ibidem, p.47-48). Da perspectiva do infinito, portanto, acessamos antes de mais nada os modos de produção do espaço e do tempo.

Deslocada para o contexto pós-kantiano, a noção de *infinito verdadeiro* apresenta a vantagem de não precisar considerar entendimento e sensibilidade como duas fontes

heterogêneas do conhecimento. Segundo a teoria do entendimento infinito, espaço e tempo são equivalentes às ideias genéticas, cujo grau de clareza é comprometido pelas suas determinações na intuição. Dissolve-se, assim, o caráter extrínseco da relação entre intuições *a priori* e conceitos. Ao menos no tocante às sínteses matemáticas, Maimon espera poder justificar o *fato* da construção sem se reduzir à constatação intuitiva deste mesmo fato.

## **5.2 Consequência negativa para os juízos físico-dinâmicos: retorno pós-katiano a Hume**

A questão dos juízos sintéticos *a priori* dinâmicos é mais complicada de se resolver. Em primeiro lugar, a *determinabilidade* nos obriga a reconhecer que a necessidade dos juízos físicos bebe de uma fonte diferente da matemática. O próprio Kant antecipava esta conclusão ao dotar os juízos dinâmicos de caráter *regulador* e não *constitutivo*. Os conceitos nos fornecem uma regra para buscar na experiência a ligação de uma percepção com outra, como por exemplo a relação de antecedência necessária que forma a noção de causalidade. Mas, nem por isso o que a experiência nos dá possui necessidade, pois, como coloca Gueroult, “é necessário que o fenômeno tenha uma causa, mas não essa causa” (GUEROULT, 1929, p.46).

Em outras palavras, os juízos dinâmicos não são comandados por princípios do entendimento, pois os termos reunidos nas sínteses da experiência não possuem nem necessidade recíproca e nem necessidade unilateral. No juízo “triângulo retângulo” eu reconheço imediatamente o sujeito e o predicado por conta do modo unilateral da síntese: sem triângulo não há retângulo, e não o contrário. Quando representamos o fogo como a causa do calor, no entanto, um termo pode perfeitamente existir sem o outro. Assim também para o juízo “o ouro é amarelo”. As propriedades do ouro podem ser pensadas independentemente, a reunião delas se faz tão somente porque testemunhamos que uma se acompanha da outra. Nestes casos, as partes da síntese podem ser concebidas separadamente, pois o que as liga não é uma necessidade objetiva, mas a simples coexistência no tempo e no espaço. Portanto, elas não constituem sínteses do entendimento, mas sim sínteses da imaginação: seus termos são arbitrariamente conectados, e sua necessidade é mais subjetiva do que objetiva.

Em suma, se a *determinabilidade* fundamenta a construção matemática, por outro lado ela exclui a possibilidade de fundar *a priori* o caráter objetivo dos juízos sintéticos da experiência (dinâmicos).

Segundo a *dedução transcendental*, a validade das categorias (seu direito) está diretamente relacionada à constatação de fato da experiência. Reduzido ao essencial, o argumento de Kant toma o seguinte contorno. Sem as formas *a priori* da sensibilidade e dos conceitos, assim como sem a síntese entre os dois, a experiência não seria possível. Ora, enquanto fenômeno segrado segundo leis (Natureza), a experiência existe. Logo, “a síntese existe e torna possível a experiência” (Ibidem, p.132).

A afirmação do fato das proposições da experiência ao mesmo tempo prova a legitimidade desta afirmação. Kant não sucumbe assim a uma petição de princípio? Nas palavras de Gueroult:

Na verdade, o raciocínio de Kant contém um *círculo vicioso*, pois a afirmação “experiência existe de fato”, funda a síntese dos elementos intuição e conceito, síntese a qual serve em seguida de título para legitimar a afirmação do fato. Uma vez que a resposta prévia à questão de fato torna possível a resposta à questão de direito, na realidade não provamos absolutamente nada e temos sempre o direito de duvidar do fato e do direito (Ibidem, destaque nosso, p.132).

Para Maïmon, as *ideias do entendimento* não se relacionam com a experiência constituída dos fenômenos físicos, mas com a gênese material do espaço e do tempo na sensação. Contra a hipótese da *receptividade sensível*, então, Maïmon tem êxito em apresentar como a matéria se fundamenta nas relações diferenciais na gênese do diverso. Porém, a experiência que preenche as intuições é sempre uma imagem secundária, derivada e distorcida, assim como as categorias só se aplicam de maneira indireta a ela. Em outros termos, as Ideias fundamentam a *determinabilidade* da intuição, mas não as sínteses dos objetos dados *a posteriori* no domínio fenomênico. Ao contrário, a relação das categorias do entendimento com os fenômenos está comprometida com a perspectiva do entendimento finito, isto é, ela é antes tributária das sínteses arbitrárias da imaginação.

Para preencher o fosso entre entendimento infinito e entendimento finito, Leibniz elabora a teoria da “harmonia pré-estabelecida”, garantia divina de que nosso mundo deve ser adequado à necessidade do entendimento. No entanto, a saída leibiniziana é inaceitável para alguém que quer evitar a tudo custo recair em uma *teleologia*. Maïmon não opera um retorno pré-crítico ao dogmatismo e é por isso que ele se vê obrigado a recorrer à Hume.

Dado que as Ideias fundamentam tão só as sínteses recíprocas e unilaterais próprias aos conceitos e à construção matemática, a necessidade das sínteses dos juízos dinâmicos só pode ser o resultado de um hábito subjetivo: “É apenas uma associação da percepção, não um julgamento do entendimento” (MAÏMON, 2010, p.43). Para evitar o dogmatismo, Maïmon associa-se, contra a teleologia leibiniziana, com o ceticismo de Hume: mesmo que sejamos capazes de traçar a gênese comum às categorias e ao espaço-tempo, no domínio dos fatos físicos podemos alcançar apenas um conhecimento provável e verossímil, mas nunca necessário e *a priori*.

## 6. As ambiguidades do entendimento infinito, segundo Gueroult

Na *Carta para Herz* de 1789, Kant reconhece o mérito de Maïmon: “não há ninguém que tenha me entendido e minhas principais questões como o Sr. Maïmon, assim como apenas poucas pessoas possuem uma mente tão afiada para investigações profundas” (KANT, 2010, tradução nossa, p.230). Não obstante, ele tem pronta a defesa para os ataques dirigidos por seu respeitoso crítico: o que autoriza a restauração de um entendimento infinito?

Para explicar a gênese comum às intuições e conceitos, Maïmon tenta provar que o entendimento está na origem da matéria das intuições. Para que funcione, contudo, o argumento maïmoniano depende da existência de um entendimento que não é apenas uma faculdade de pensamento, mas também uma faculdade de intuição. Segundo Kant, vale para Maïmon a mesma recomendação dirigida contra Leibniz: sem o postulado de um “entendimento intuitivo”, a harmonia entre intuições e conceitos jamais poderia ser explicada, pois, de uma forma ou de outra, os objetos sempre nos são *dados* na intuição. Nesse sentido, a noção de um *entendimento infinito* como causa das nossas representações reflete apenas a ignorância dogmática sob a perspectiva crítica. Dadas as condições finitas do sujeito transcendental, nada nos autoriza a postular um entendimento que ultrapasse os limites dos fenômenos (Ibidem, p.232).

De certa forma, o argumento kantiano é “preguiçoso”: reproduzindo a repartição entre *fenômeno* e *coisa em si*, Kant desqualifica *de partida* todos os esforços de reunir sensibilidade e entendimento. Aliás, mais do que preguiçosa, diríamos que sua crítica é *parcialmente válida*. Parcialmente, pois ela acerta o diagnóstico, mas erra de alvo: Maïmon não opera um retorno pré-crítico ao dogmatismo, mas, isso sim, o que ele faz é

tentar conciliar racionalismo, idealismo transcendental e empirismo. Quer dizer, Kant constata a dificuldade *de que parte* Maïmon, mas não leva em conta como ele tenta solucioná-la através da reunião entre estética e dialética transcendentais.

De seu lado, Maïmon não ignora os riscos de um retorno ao entendimento infinito. Ao longo do *Ensaio*, ao contrário, evidencia-se uma constante tentativa de conciliar as perspectivas *crítica* e a *racionalista*, o entendimento *finito* com o entendimento *infinito*. Este é o papel exato que cumpre o problema da síntese originária entre a diferença e a identidade, assunto sobre o qual Kant não pronuncia uma palavra.

O argumento de Kant não deixa de estar certo, por outro lado, pois é precisamente a filiação racionalista que está na origem das oscilações da filosofia maïmoniana. Seguimos Gueroult: ao reconhecer o papel central da síntese da identidade e da diferença no entendimento infinito, ao mesmo tempo tocamos os limites últimos da solução genética. Uma vez ajustado o alvo da crítica contra Maïmon, porém, também o resultado dela ganha uma nova mira: não se trata de pregar um retorno ao sujeito transcendental de Kant, pois, para Gueroult, estes mesmos limites encaminham as principais tendências do idealismo alemão pós-kantiano.

Como se trata de demonstrar, é esta espécie de versão “2.0” do contra-argumento kantiano que constitui o diagnóstico final da leitura de Gueroult.

### **6.1 Insuficiência do princípio de determinabilidade e a síntese originária da diferença**

Em seu sentido *teológico* - de Descartes a Leibniz, passando por Espinosa -, o infinito é o símbolo divino da perfeição, do acabado e absoluto, da imensidão e eternidade, e por esta razão todo o possível tem que ser ao mesmo tempo real neste entendimento – caso contrário, algo lhe faltaria, o que contradiz sua natureza. Sempre na pista de Gueroult, é esta exigência teológico-metafísica que colocará problemas para Maïmon, principalmente no que diz respeito à busca de conciliar a recuperação do *infinito* com o ponto de vista finito do sujeito *transcendental*.

Da perspectiva finita do entendimento, a completude dos conceitos é tão somente *formal*. Causa e efeito, realidade e negação, identidade e diferença formam extremos correlativos que se explicam um pelo outro. Tal reciprocidade, porém, não determina nenhum dos termos da relação: “Assim, pela forma de causa, o entendimento não pode

determinar *a priori* nenhum objeto, sem uma aplicação ao objeto determinado da intuição, considerado em si” (GUEROULT, 1929, p.76).

Ora, para que as relações recebam uma determinação real ao menos um dos termos da relação precisa ser *dado*. Não à toa, o princípio por excelência da intuição é a *determinabilidade*. Da perspectiva do entendimento finito, a determinação das relações recíprocas é inseparável do encontro com um *dado* que força à pensar, indissociável de algo que aparece ao pensamento como um *fato* que lhe é imposto, mas que no entanto não é produzido por ele.

Ou seja, olhando mais de perto, a *determinabilidade* mostra-se insuficiente para fundar os juízos sintéticos *a priori*, pois nela reside apenas uma *parte* da necessidade da síntese. O que torna a síntese unilateral é justamente a inclusão de um “fora da identidade do entendimento”. Se quiser evitar recair em uma condição extrínseca da ligação entre entendimento e sensibilidade, Maïmon precisa buscar o *princípio inteligível do que paradoxalmente é excluído da inteligibilidade do entendimento*. Resta apenas um princípio que satisfaz plenamente esta exigência: “esse outro princípio seria o conceito da diferença, *o outro nele mesmo*” (Ibidem, p.53).

À revelia de Kant, Maïmon não considera a identidade e a diferença como modos do juízo reflexivo, mas antes estes conceitos são *categorias de relação*. Estas relações, porém, não se fazem entre termos particulares, pois, mais profundamente, elas definem a relação originária entre a identidade do pensamento e o outro da experiência real. Trata-se, portanto, da síntese originária na fonte do princípio de determinabilidade, o que nos conduz diretamente ao *problema metafísico da realidade do entendimento infinito*.

Para Gueroult, a relação entre a identidade, tomada como forma do entendimento, e a diferença, alçada à forma da experiência real, em Maïmon, a síntese entre estes dois termos se restringe a duas alternativas:

O conceito de diferença excluído pela identidade é algo de extrínseco, imposto de fora ao pensamento que também o excluí, é o símbolo intelectual de uma realidade dada ininteligível? A diferença é ao contrário, como a identidade, um conceito *puro e a priori* onde o pensamento se exprime originariamente, conforme a sua necessidade interna? (Ibidem, p.78)

A primeira solução se aproxima mais de Kant, pois tira da “diferença exterior” o motivo para desqualificar o retorno a um entendimento infinito, bem como para reforçar o caráter finito que a intuição impõe aos conceitos. Gueroult enxerga em Fichte aquele que desdobrará esta linha em todas as suas consequências. A segunda saída, ao contrário,

tende a uma concepção “concreta” do pensamento, isto é, retém a inspiração leibniziana de reunir entendimento e sensibilidade, cujo caminho parte de uma recuperação da concepção de “infinito”. Gueroult vê em Hegel o porta voz desta segunda via. Enfim, oscilando entre uma coisa e outra encontra-se a filosofia transcendental de Maïmon: “Maïmon oscila entre os dois” (Ibidem).

Da perspectiva do racionalismo, a realidade não deve se opor a sua completa possibilidade determinada nas Ideias. A experiência mostra que o ouro é a reunião contingente de certa cor, um peso específico, propriedades particulares etc. De direito, porém, devemos supor uma essência do ouro cujas características devem se seguir necessariamente uma da outra. A *ens omni modo determinatum*, diz Gueroult, “é uma Ideia que para o entendimento infinito é objeto real” (Ibidem, p.80).

Por fidelidade ao kantismo, porém, Maïmon não pode aceitar *dogmaticamente* a realidade privilegiada conferida às Ideias (Ibidem, p.81). Caso contrário, ele apenas assumiria um elemento transcendente no fundamento do real sem, contudo, explicar porque os juízos exigem qualquer coisa de *dado* como condição sensível do conhecimento. Seja em relação ao dado matemático ou ao dado físico, portanto, Maïmon precisa demonstrar como os elementos materiais do real podem ter sua gênese retrçada pela forma pura do entendimento. É este esforço de conciliar o racionalismo com a perspectiva transcendental que o conduz à teoria das *diferenciais da consciência*: “O meio de identificar a forma e o conteúdo é a diferencial pela qual o Outro pode ser concebido como idêntico ao mesmo” (Ibidem, p.82).

Considerada em seus elementos inteligíveis, a *matéria sensível* mostra-se como a *fonte genética* do espaço e do tempo. Com efeito, a determinabilidade matemática é absorvida pela determinação recíproca das relações diferenciais. No entanto - e isto é o que nos escapou há pouco -, a conversão das relações recíprocas na forma do “determinável” não é pensada, mas *dada* ao entendimento como necessária. Mesmo nas diferenciais do entendimento, diz Gueroult:

somos levados a introduzir nele o *equivalente da nossa intuição*, um dado, um *ens reale* que se encontra no entendimento independentemente do ato de seu pensamento, e não foi por isso pensado por ele; em suma, uma qualidade oculta” (Ibidem, p.84).

Em outras palavras, para conciliar o entendimento infinito com a perspectiva da gênese transcendental, Maïmon se vê obrigado a reinstaurar o modo de síntese que convém ao entendimento finito. Toda e qualquer produção a partir das diferenciais depende de determinação de ao menos um dos termos da relação. Senão, mantém-se

inexplicado como passamos das diferenciais à intuição. A fonte desta determinação, porém, só pode ser concebida como algo de *externo*, qualquer coisa de *sentido* sem que o entendimento tome parte em sua produção. Podemos entender que a cor verde é a razão das diferenciais azul e amarelo, mas não porque ela resulta *desta* combinação à revelia de qualquer outra. Esta necessidade não é explicada pelas diferenciais, mas é como que *sentida* como um dado exterior.

Portanto, as diferenciais são carregadas de uma ambiguidade interna. Por um lado, a realidade material das sensações só é possível graças à gênese diferencial do entendimento. Por outro lado e em sentido contrário, não há produção de realidade, diz Gueroult, “se a *ens reale* é dada de uma forma oculta ao pensamento, incapaz de o produzir de si mesmo originariamente” (Ibidem, p.85).

Por mais que as regras de produção da sensação sejam interiores ao entendimento, ainda assim é como espécie de “causa exterior” que sua necessidade se afirma: ela é *sentida* como um dado além do qual não podemos remontar – Maïmon se afasta da transcendência do entendimento divino de Leibniz, dirá Gueroult, mas para se encontrar com o “Deus” receptivo de Espinosa, cuja acesso está restrito à intuição compreendida como terceiro e mais elevado gênero do conhecimento (Ibidem). Em suma, a noção de “entendimento infinito” implica o recurso a uma “qualidade oculta”, pois ela exige o modo intuitivo de síntese que convém antes à perspectiva do entendimento finito.

Para Gueroult, tudo somado, faltou a Maïmon perceber que a ambiguidade das relações entre a identidade e a diferença, ela mesma, precisa ser elevada à reflexão. Trata-se da relação recíproca entre o *Real-Ground* e o *Ideal-Ground*, motivo que conduz à dialética de Fichte e ao que Gueroult avalia como uma resposta mais satisfatória ao problema da coisa em si.

## **7. De Maïmon a Deleuze, passando por Gueroult**

As reflexões de *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon* ressoam profundamente em Deleuze. Segundo nossa interpretação, não resta dúvida de que ele herda de Gueroult as direções a partir das quais interpreta, critica e busca ultrapassar Kant em *função do problema da gênese*. Em *A filosofia crítica de Kant, Nietzsche e a filosofia, Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, a mesma exigência genética marca o aspecto distintivo e determinante da sua leitura da filosofia transcendental.

Vimos como Deleuze enxerga a terceira Crítica como a virada definitiva da filosofia transcendental para o problema da gênese. Presente apenas indiretamente, a problemática se explica como a maneira com que Kant previu e se antecipou aos pós-kantianos. Mais do que Maïmon, porém, Gueroult é a fonte mais precisa da ideia segundo a qual *Kant ao mesmo tempo reconhece e evita o problema da gênese*. Em sua interpretação, a teoria maïmoniana das ideias do entendimento tenta resolver dificuldades que o próprio Kant já reconhecia em seu sistema. Gueroult o diz claramente:

O abismo que separava a natureza universal *a priori* e a variedade infinita de leis empíricas particulares, contingente em relação a ela, se encontra preenchido. A unidade da experiência é fundada não apenas como sistema de leis racionais, mas como sistema de leis empíricas. O problema que era posto na *Crítica da Razão Pura* (do uso dos princípios reguladores) sob a forma do problema da especificação, e que devia dar nascimento na *Crítica da faculdade de julgar* às teorias sobre o juízo reflexivo, se encontra resolvida por um retorno deliberado às concepções leibnizianas espinosistas (...) (GUEROULT, 1929, p.63)

Em razão do fosso que separa as leis racionais das leis empíricas, Maïmon e Kant recorreram ambos a certa noção do entendimento infinito. Na *Crítica da faculdade de julgar*, sustenta Gueroult, conceitos da metafísica dogmática são mobilizados para afirmar a possibilidade e a legitimidade do acordo. Trata-se então de apelar a uma teleologia que estabelece a harmonia entre o interior racional e o exterior da experiência.

Em última análise, contudo, Kant condena a natureza e o modo de produção desse acordo ao caráter “misterioso” e “oculto” da finalidade. Maïmon, por outro lado, retorna ao racionalismo para fundar o fato da experiência na ordem inteligível na sua gênese. Graças à noção de diferencial, a passagem do modo finito ao modo infinito do entendimento torna visíveis as pequenas percepções e suas regras de produção, isso sem precisar recorrer a uma “causa exterior” ou “finalidade” desconhecidas.

Na narrativa de Gueroult, se a solução de Maïmon pode ser considerada superior à de Kant é porque ele enfrenta a verdadeira dificuldade “da relação entre as condições do exercício do entendimento e a existência prévia da diferença (como diferença intrínseca e não simplesmente numérica)” (Ibidem, p.64). Mesmo que Kant reconheça a importância do problema da diferença (notadamente, no paradoxo dos objetos incongruentes), ele tenta antes evitá-lo do que resolvê-lo, pois seu aprofundamento “teria colocado em perigo os fundamentos mesmos da *Crítica*, em particular da *Estética transcendental*” (Ibidem). É o formalismo da intuição kantiana que não sobreviveria, como já tivemos a oportunidade de abordar em detalhes.

Em *A filosofia crítica de Kant*, Deleuze subscreve e desdobra as direções traçadas por Gueroult. Assim como seu professor, ele considera que o *Apêndice à dialética* (lugar do problema da especificação) antecipava na *Crítica da razão pura* aquilo que viria a ser o principal nó da *Crítica da faculdade de julgar* e sua teoria do juízo reflexivo, a saber, a necessidade de estabelecer uma harmonia da natureza com o entendimento de um ponto de vista não apenas formal, mas também *material*<sup>17</sup>. Além disso, a reconstrução das Críticas a partir de um olhar pós-kantiano é o que lança luz sobre outros dois pontos singulares do seu livro.

Por um lado, a ênfase na distinção entre *apresentação* e *representação* para explicar a doutrina das faculdades, ausente do texto kantiano, mas fundamental na elaboração da crítica de Maïmon ao papel receptivo da sensibilidade. Por outro lado, a crítica à harmonia das faculdades no senso comum, cujo pressuposto está diretamente ligado ao *círculo vicioso* em que a doutrina das condições de possibilidade se embaraça. Ambos os temas ganham protagonismo sobretudo através do filtro gueroultiano lançado sobre Maïmon.

Por fim, talvez o que comprometa mais fortemente Deleuze com Gueroult seja a ênfase no problema da diferença. A teoria do “entendimento infinito” deixa em aberto uma questão fundamental: para não substituir a qualidade oculta kantiana da “coisa em si” por outra tão exterior e inexplicável quanto, Maïmon não pode se furtar de estabelecer a ligação entre o lógico e o existente, entre a identidade e a diferença, o inteligível e o sensível, o espírito e a natureza (Ibidem, p.76). Este tema nos encaminha para o problema último da filosofia de Maïmon e, finalmente, para o ponto elementar da sua relação com Deleuze.

Um ano depois da publicação de seu estudo sobre Maïmon, Gueroult reafirma o mesmo diagnóstico em *L'évolution et la Sstructure de la doctrine de la science chez Fichte* (1930). Antes de mais nada, é preciso reconhecer que Maïmon oscila entre duas posições diferentes:

---

<sup>17</sup> Em Kant, a “teoria do simbolismo”, como teoria dos fins da natureza, será tematizada apenas na *Crítica da faculdade de julgar*. Mas na interpretação deleuziana, a função *analógica* das Ideias, tal como ela é descrita no *Apêndice à dialética*, “é o primeiro esboço dessa teoria” (DELEUZE, 1963, p.32). Neste mérito preciso, Deleuze e Gueroult concordariam inteiramente com Lebrun quando este diz que a terceira Crítica “nasceu dos problemas epistemológicos que esse texto [*Apêndice à dialética*] deixava em suspenso (...)” (LEBRUN, 2002, p.3).

De um lado, o princípio de identidade, não como simples conceito de reflexão, mas como princípio transcendental determinando *a priori* o objeto em geral, é o único absolutamente puro e *a priori*; a diferença como realidade, sob qualquer aspecto que a percebamos, mesmo em matemática, é sempre em relação a ele um *dado*. Como unir em uma síntese *a priori*, em vista de uma gênese pura, um princípio vazio absolutamente *a priori* com um princípio material que não o é? Maïmon oscila entre duas soluções (GUEROULT, 1930, p.126).

A problemática da gênese conduz Maïmon ou para um *princípio puro e material da diferença* ou, ao contrário, para um *princípio puro e formal da identidade*. Em coerência com a teoria das diferenciais da consciência, encontramos no entendimento infinito as *diferenças reais* no fundo das *diferenças da intuição*, mas também uma dificuldade ulterior nos é imposta: “o entendimento infinito resta “qualidade oculta”, obscuridade da consciência; o mecanismo da produção é simplesmente postulado, como uma ficção cômoda” (Ibidem, p.131). Contudo, ainda outra solução se apresenta: a identidade pura leva ao sujeito infinito na origem da série das diferenças reais. Maïmon até chega a antever esta saída, mas ela só será plenamente realizada, diz Gueroult, “quando Fichte tiver unido no mesmo princípio o sujeito, a identidade e a realidade” (Ibidem, p.126).

O argumento de Gueroult fez escola na academia francesa. Em *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (1954), Jules Vuillemin segue a mesma linha ao afirmar que Maïmon se vê obrigado a reintroduzir uma “qualidade oculta” para explicar as regras de produção do entendimento infinito, bem como ao encaminhar em Fichte o que seria a solução mais satisfatória ao problema da coisa em si (VUILLEMIN, 1954, p.48-49). Deleuze estava a par do debate, não só porque tanto as obras de Gueroult quanto as de Vuillemin são referências constantes, mas principalmente pela maneira como problema da diferença inflete sua relação com o pós-kantismo.

### **7.1 Da diferença exterior ao conceito à diferença interior à Ideia: retorno deleuziano a Maïmon**

É recorrente atribuir à primeira fase do pensamento de Deleuze o empenho em construir uma *filosofia da diferença*. Entre 1952 e 1968, além de resenhas e artigos, Deleuze publica livros sobre Hume (52), Nietzsche (62), Kant (63), Bergson (66), Espinosa (68), bem como sobre a literatura de Marcel Proust (64) e de Leopold Sacher-Masoch (67). Em 1968, então, Deleuze lança sua tese principal de doutoramento na Sorbonne: *Diferença e Repetição*. Como coloca Fornazari:

Esse livro é o ponto de chegada e a coroação desse primeiro período da filosofia deleuziana, na medida em que condensa uma série de conceitos vindos dos filósofos estudados anteriormente, relacionando-os com elementos não conceituais, estabelecendo cruzamentos provocadores de novos conceitos, enfim, transformando as engrenagens conceituais, criadas a partir da interpretação de outros filósofos, em uma máquina produtora da diferença, delineando os contornos de uma filosofia da diferença (FORNAZARI, 2005, p.14).

De uma ponta a outra destes quase vinte anos de produção intelectual, Deleuze progressivamente reúne aliados para a construção de uma filosofia da diferença. Alguns estudos encontram no motivo deste esforço a busca por se afastar do hegelianismo, pois a ênfase na diferença é sempre acompanhada de um compromisso anti-hegeliano enfático. Em *Diferença e repetição* (1968), para ficar no exemplo mais explícito, Deleuze chega a dizer que o projeto filosófico do seu tempo, “evidentemente no ar”, é algo que poderíamos atribuir a um “anti-hegelianismo generalizado” (DELEUZE, 2009, p.15). Por conta desta e de outras afirmações, Michael Hardt eleva a inimidade ao centro da primeira fase de Deleuze:

Os vários *mot d'ordre* proclamados por Deleuze nesse período – a destruição do negativo, a afirmação do positivo – são despidos de seu pleno poder de significação, quando não estão firmemente enraizados em um compromisso antagonístico com relação a Hegel” (HARDT, 1996, p.20).

Estudos recentes foram ainda mais fundo ao inscreverem o anti-hegelianismo no contexto intelectual francês. Na linha de interpretação aberta por Giuseppe Bianco<sup>18</sup>, vemos como Hyppolite, professor de Deleuze em Khâgne, está na origem da orientação filosófica anti-hegeliana de seu aluno<sup>19</sup>. Sem desprezar a questão, entretanto, nosso percurso até aqui nos munuiu de condições para vislumbrar uma porta de entrada complementar para a filosofia da diferença.

Se estivermos corretos, Deleuze parte do pós-kantismo de Maïmon para construir seu mosaico de aliados próprios. Acompanhamos Smith (2010): é isso o que explica que, à tradição pós-kantiana “maior” de Fichte, Schelling e Hegel, “Deleuze substitui sua própria tradição pós-kantiana subterrânea ou “menor” de Maïmon, Nietzsche e Bergson,

---

<sup>18</sup> Temos em vista os seguintes artigos de Bianco: « L'inhumanité de la différence – Aux sources de l'élan bergsonien de Deleuze » (2004) e « Le Bergson de Deleuze – Entre Existence et Structure (2015) ».

<sup>19</sup> Mais concretamente, encontraríamos os pontos de contato entre um e outro nos pequenos textos de Deleuze escritos no seu buraco de oito anos sem publicações de livros (1954-1962). Em uma leitura cruzada do primeiro ensaio sobre Bergson, *A concepção da diferença em Bergson*, publicado em 1956, e uma resenha sobre o livro de Hyppolite *Logique et Existence* escrita dois anos antes, veríamos como, no debate com seu professor, Deleuze antecipa não só o que serão algumas das teses centrais de *Diferença e Repetição* (1968), como também o ponto conceitual preciso de seu antagonismo contra a dialética de Hegel. Cf. ALVES, Y. de O., Cap.3, “Para um empirismo superior” *O problema do fundamento e a aurora da diferença na filosofia de Gilles Deleuze*, Mestrado Unifesp, 2018 (disponível em: <https://www.repositorio.unifesp.br/bitstream/handle/11600/52575/2018-0516.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, último acesso: 24/06/2020).

que ele vincula, seguindo as sugestões de Maïmon, com o mais reconhecível trio pré-kantiano de Hume, Espinosa e Leibniz.” (SMITH, 2010, tradução nossa, p.138).

Mais precisamente, vimos como Gueroult aponta duas tendências oscilantes no interior da filosofia de Maïmon: a tendência leibniziana que reduz a diferença ao conceito e a tendência kantiana que os considera irreduzíveis; a primeira focada no princípio material da diferença, a segunda no princípio formal da identidade. Ainda conforme Smith, ao que tudo indica ciente do diagnóstico de seu professor, Deleuze toma partido pela materialidade do conceito da diferença (Ibidem, p.137).

Por sua vez, Gueroult atribuía ao hegelianismo o desdobramento da filosofia da diferença de Maïmon, que será bifurcado em outra direção por Fichte. *Por consequência, somos levados a concluir que o anti-hegelianismo de Deleuze não é o princípio da sua filosofia da diferença, mas o efeito colateral da sua filiação pós-kantiana com Maïmon, que valoriza uma concepção transcendental e produtiva da diferença que se distancia da dialética da contradição de Hegel - as razões para Deleuze buscar uma alternativa à dialética, diga-se de passagem, merecem um estudo à parte.*

A mudança de perspectiva proposta não é totalmente inútil, pois contribui com certo ganho em *inteligibilidade*. Na introdução de *Diferença e Repetição*, Deleuze sugere a seguinte fórmula para o problema da diferença: “é que uma diferença pode ser interna e não ser conceitual” (DELEUZE, 2009, p.53). Essencialmente, tal afirmação é uma resposta pós-kantiana para o paradoxo dos objetos incongruentes: em vez de reafirmar a separação entre as formas da intuição e a ordem dos conceitos, Deleuze tira daqui a exigência de pensar um elemento diferencial intensivo, uma síntese do contínuo no instante que engendra “o espaço em conformidade com as Ideias” (Ibidem).

Como veremos, a hipótese da diferença como *gênese diferencial, Ideal e intensiva* da continuidade do espaço (e do tempo) dialoga com o conjunto de problemas que envolvem o pós-kantismo de Maïmon. Reduzido ao essencial, trata-se de tirar daqui um *novo empreendimento de fundação* que se choca diretamente contra a doutrina das faculdades de Kant.

Primeiro, pois restituir os direitos da diferença significará requalificar o caráter sintético da sensibilidade. Deleuze se mantém fiel à reversão maïmoniana: é preciso pensar a gênese dos objetos reais (*Darstellungen*) fora da representação (*Vorstellung*), e não obstante interior às Ideias. Em segundo lugar, trata-se de romper com o acordo entre

as faculdades no senso comum e, nesse caso, em um diálogo claro com as objeções de Gueroult, Deleuze buscará fundar a gênese do pensamento não no entendimento infinito, mas em um inconsciente diferencial movido pela intensidade sensível. Finalmente, veremos *o problema pós-kantiano da síntese originária* ser deslocado para as relações entre o pensamento e o “objeto de encontro”, aquilo que o força a pensar.

## CAPÍTULO 2 –

### AS AMBIGUIDADES DO KANTISMO:

#### ENTRE A GÊNESE E O CONDICIONAMENTO

Segundo Antonioli, da perspectiva das alianças filosóficas de Deleuze, é necessário entender o lugar de Kant a partir de uma *modalidade de antagonismo própria* (ANTONIOLI, 1999, p.79). Não se trata de reivindicar uma filiação direta (como nos casos de Espinosa, Bergson ou Nietzsche), é verdade, mas também não é o caso de excluir todo e qualquer encontro possível (como atesta a hostilidade contra Hegel): “Meu livro sobre Kant é diferente – confirma Deleuze -, gosto dele, eu o fiz como um livro sobre um inimigo, procurando mostrar como ele funciona, com que engrenagens” (DELEUZE, 1992, p.14).

Noutra ocasião, no fim dos anos oitenta, Claire Parnet perguntava por que, afinal, Deleuze havia se debruçado sobre esse autor aparentemente tão distante do seu pensamento. Sua resposta retoma um dado fundamental: a questão está mal colocada se nos limitamos ao nível das soluções que uma filosofia propõe. Existe outro tipo de afinidade que se esconde sob os conceitos, que só pode ser contemplada ao nível dos problemas. E Kant, diz ele, “traz problemas impressionantes, são maravilhas” (DELEUZE, 1995). Desde suas primeiras declarações sobre o tema Deleuze insistia sobre o mesmo aspecto:

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 da admiração que se encontra a verdadeira crítica. Hoje, a doença das pessoas é que elas não sabem mais admirar; ou, então, são “contra”, aferem tudo por seus parâmetros, e tagarelam, e escrutinam. Não convém proceder assim; é preciso remontar aos problemas que são formulados por um autor de gênio, para chegar àquilo que ele não diz *no* que diz, para daí extrair alguma coisa que ainda lhe devemos, embora o risco de fazê-lo voltar contra ele mesmo. É preciso ser inspirado, visitado pelos gênios que se denuncia (DELEUZE, 2004, p.179).

Deleuze nunca vai deixar de repetir: Kant representa uma excepcional máquina de conceitos e de problemas cujas engrenagens e funcionamento, antes de mais nada, é preciso saber reconstruir e admirar. Não por outra razão, mais do que na dimensão das soluções, é na região dos problemas que podemos medir sua importância para o pensamento deleuziano. Da perspectiva das soluções, Kant seria tão só mais um nome da

tradição da filosofia da representação e do racionalismo a ser combatido, de Platão até Hegel. Desde os problemas que seu pensamento cria, porém, ele torna-se um ponto de inflexão sem o qual não se entende a filosofia de Deleuze.

A “modalidade de antagonismo própria”, portanto, só se explica inteiramente sob a luz do diagnóstico de uma *ambiguidade* intrínseca à filosofia de Kant. A depender da perspectiva assumida, existem pelo menos “dois Kants” retomados na obra de Deleuze. Um deles é o representante da imagem dogmática do pensamento, atrelado ao iluminismo e sua aposta otimista na razão, insensível às forças da natureza, do corpo e do inconsciente. Longe deste lugar comum, o outro é o “descobridor do transcendental” e precursor da imanência em filosofia, quem retira a centralidade do Eu ao rachá-lo pela linha do tempo, explora as dimensões ideais que excedem as formas dos conceitos e representações, enfim, aquele que coloca do avesso a razão esclarecida, revelando seus limites e os caminhos para a recuperação das dimensões vitais que a tradição condenou ao “irracional”, “faltoso” ou “negativo”.

Tendo em vista o estatuto ambíguo de *inimigo respeitoso*, no presente capítulo trataremos das ambiguidades atribuídas ao *Cogito*, à *forma pura do tempo* e à *Ideia*, formuladas por Deleuze principalmente ao longo de *Diferença e repetição*. Nosso objetivo aqui é demonstrar como premissas da filosofia de Maïmon precedem e condicionam as “ambiguidades do kantismo” diagnosticadas por Deleuze, na medida em que nos é indicado como Kant oscila entre a “gênese” e o “condicionamento”. Em paralelo, e graças ao papel programático de sua crítica, delimitaremos os problemas mais precisos que conduzirão Deleuze na criação de sua filosofia, particularmente no que diz respeito à superação do kantismo a partir de Maïmon. Ou seja, como saldo, esperamos fazer um levantamento de alguns dos problemas pós-kantianos que a filosofia deleuziana responde, tema que nos ocupará no capítulo três.

## 1. O Cogito

O projeto de retomada do transcendental é inseparável de uma *crítica ao sujeito substancial*. Deleuze constantemente busca uma teoria da subjetividade que inverte o privilégio tradicionalmente atribuído ao sujeito: este é *efeito, resultado* e não *causa*, tampouco *fundamento* da experiência. No mais geral, tal reversão pressupõe trazer à tona os modos de constituição da subjetividade, ao mesmo tempo que demonstra o porquê da

filosofia moderna insistir no papel dominante do sujeito, sempre à revelia da experiência e das forças reais que o atravessam (SAUVAGNARGUES, 2009, p.22).

Do ponto de vista das filosofias de Hume, Bergson e Nietzsche, o transcendental de Kant é o modelo fundamental daquilo que precisa ser combatido, pois ele representa a forma mais bem acabada do sujeito substancial. Contudo, Deleuze também opta por outra abordagem, menos hostil, encontrando em um momento preciso da filosofia kantiana a implosão do privilégio do sujeito. Trata-se da maneira com que Kant se afasta de Descartes para formular sua própria versão do *Cogito*.

Ali, o modelo da crítica deleuziana se inverte: não opomos mais a Kant soluções que não são as suas, mas desdobramos do interior da sua filosofia as coordenadas de um novo enredo para o problema do sujeito. De inimigo - mesmo que apenas por um instante -, Kant passa a ser o precursor do que viria a ser aprofundado por Deleuze com a ajuda de Hume, Bergson e Nietzsche.

Deleuze elabora pela primeira vez sua leitura crítica do *Cogito* em *Diferença e repetição*. Depois disso, a mesma tese a respeito aparecerá sem grandes modificações em “Sobre quatro fórmulas poéticas...” (86), brevemente em *O que é a filosofia?* (91), além de ser citada em seu curso em Vincennes (78) e no pequeno artigo “Resposta a uma questão sobre o sujeito” (88). Tendo este recorte como horizonte, no que se segue daremos privilégio às páginas do capítulo dois de *Diferença e repetição* que tratam do assunto, não apenas porque o argumento de Deleuze já está dado por inteiro, mas também porque é ali onde o valor *programático* da sua tese fica mais evidente<sup>20</sup>.

### **1.1 Do *Eu substancial* ao *Eu rachado***

Após apresentar as sínteses da imaginação e da memória, e antes de se debruçar sobre a síntese do eterno retorno, Deleuze realiza uma curta digressão sobre o *Cogito* kantiano. Apesar de aparentemente “fora de lugar”, a tematização da relação entre

---

<sup>20</sup> Nas retomados após 68 há sobretudo uma variação de *tom*. Deleuze suprime a ênfase na *ambiguidade* do *cogito* para simplesmente apontar a crítica ao sujeito substancial que ele pressupõe. Quer dizer, ao contrário do que acontece em *Diferença e repetição*, Deleuze não se preocupa em acusar como Kant ao mesmo tempo que concebe, também sabota seu próprio projeto. Ao invés do misto de elogios e críticas, antes o Deleuze maduro é serenamente simpático com o “grande descobridor do transcendental”.

*pensamento e tempo* através de Kant cumpre um papel estruturante no capítulo dois de *Diferença e repetição*, “A repetição para si mesma”.

Mais precisamente, Deleuze se detém sobre algumas premissas do *paralogismo da psicologia transcendental*, assunto que ocupa Kant na *Crítica da Razão pura*. Na segunda “meditação”, Descartes estabelece a célebre tese *Cogito ergo sum*: eu penso, eu sou, logo sou uma coisa que pensa. Kant localiza nesta fórmula o falso silogismo por excelência da psicologia racional (B411).

Seu argumento pode ser reconstruído da seguinte maneira: isolado em si mesmo, o “eu penso” não explica absolutamente nada sobre seu modo de existência, pois é meramente uma função lógica do juízo, cujo correlato é a categoria de *substância*. Para ser determinada relativamente à existência, contudo, a substancialidade do Eu tem que realizar-se na intuição, mais especificamente no *sentido interno* da intuição temporal (condição para a cognição de algo que *permanece* o mesmo ao longo do tempo). Por conta disso, na proposição “penso logo existo” há não só a espontaneidade do entendimento, diz Kant, “mas também a receptividade da intuição, isto é, o pensamento de mim próprio aplicado à intuição empírica do mesmo sujeito” (KANT, 2010, B430, p.374). Temos que concluir, então, que a existência do Eu nunca é dada como coisa em si, mas simplesmente como fenômeno condicionado pela intuição temporal.

Em outros termos, Kant acusa o raciocínio cartesiano de estabelecer um vínculo direto entre o valor lógico do “indeterminado” e o valor lógico do “determinado”. Falta à Descartes um terceiro valor lógico:

O “eu penso” exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é, pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal, requerer-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável (...) (Ibidem, B158, p.159).

Contra Descartes, Kant demonstra como é impossível que a determinação incida diretamente sobre o indeterminado: “A determinação do ‘eu penso’ implica evidentemente algo de indeterminado ‘eu sou’, mas nada nos é dito ainda como este indeterminado é determinável pelo *eu penso*” (DELEUZE, 2009, p.132). Para Deleuze, a partir daqui o *Cogito kantiano* tem três consequências *imediatas e extremas*.

Em primeiro lugar, ao exigir um terceiro valor lógico (o *determinável*), Kant faz da lógica uma “instância transcendental”. Primeira grande consequência, sustenta Deleuze: “a descoberta da Diferença, não mais como diferença empírica entre duas

determinações, mas como Diferença transcendental entre A determinação e o que ela determina” (Ibidem). Notemos que já aqui o *problema da gênese* dá o tom da interpretação deleuziana. Como instância *transcendental*, a diferença não se confunde nem com o determinado nem com o indeterminado, pois ao mesmo tempo em que ela é abstraída da intuição empírica, ela também dá o princípio de gênese da experiência constituída. Na realidade, a diferença está entre o “indeterminado” e o “determinado”: o “determinável”, portanto.

Em Kant, o “determinável” assume a forma mais precisa do “tempo”: “minha existência indeterminada só pode ser determinada no *tempo*, como a existência de um fenômeno, de um sujeito fenomênico, passivo ou receptivo, *aparecendo no tempo*” (Ibidem). Deleuze tira dessa relação entre *pensamento* e *tempo* uma segunda consequência extrema, a saber, a “longa e inesgotável” história do “paradoxo do sentido interno”: enquanto passivo e atravessado pelo tempo, o *Eu penso* não pode ser compreendido como atributo de um ser substancial e espontâneo, pois a atividade do pensamento pressupõe antes um ser receptivo. Eis o paradoxo: ao contrário da nossa crença tradicional, *a iniciativa do Eu é um efeito nele e não causa dele*. O Eu antes *sente sua inteligência*, aquilo que o faz dizer *Eu*, como algo que se exerce nele, mas não por ele.

Entre o “Eu penso” e o “Eu sou” estabelece-se simultaneamente o valor lógico do “determinável” e a forma da receptividade no “tempo”. Na leitura de Deleuze, sem o saber, Kant introduz respectivamente a “Diferença” como princípio genético e a “forma pura e vazia do tempo” como o equivalente da *rachadura* no Eu. Esta segunda implicação é fundamental: a correlação entre o *Eu passivo*, aparecendo no tempo, e o *Eu rachado*, sempre um Outro que ele mesmo, diz Deleuze, “constitui a descoberta do transcendental ou o elemento da revolução copernicana” (Ibidem, p.133).

Em terceiro lugar e por fim, como consequência diretamente ligada à anterior, o *Cogito kantiano* equivale a uma verdadeira *morte de Deus*. O silogismo cartesiano tinha como implicação a redução do *Cogito* ao instante e a expulsão do tempo do domínio subjetivo. Nesse sentido, graças à sua operação de criação incessante, Deus é introduzido na “terceira meditação” como garantia da *continuidade* objetiva das coisas no mundo, independente do sujeito que as pensa.

Para Deleuze, se ao voltar para o *Eu* Descartes se vê obrigado a retornar para *Deus*, é porque a substituição de pontos de vista nunca realmente aconteceu. Desde o início, o

sujeito cartesiano foi concebido à imagem e semelhança de Deus, isto é, como substância que dispõe de subsistência, simplicidade e identidade. Levada a sério, a “morte de Deus” significa que o *Eu* não tem mais onde se espelhar, que, ao contrário, ele deve interiorizar antes uma “dessemelhança essencial” se quiser realmente ser o ponto de partida de um pensamento sem compromissos teológicos: “uma “desmarcação” no lugar da marca ou do selo de Deus” (Ibidem).

O *Eu passivo e rachado pela linha do tempo*, portanto, abre as vias para uma teoria do sujeito desvinculada da imagem divina e dos pressupostos que ela lhe impunha. É isto o que Kant anteviu na *Crítica da razão pura*, nem que tenha sido apenas uma vez, diz Deleuze:

o desaparecimento simultâneo da teologia racional e da psicologia racional, o modo pelo qual a morte especulativa de Deus acarreta uma rachadura do *Eu*. Se a maior iniciativa da Filosofia transcendental consiste [em] introduzir a forma do tempo no pensamento como tal, esta forma, por sua vez, como forma pura e vazia, significa, indissolavelmente, o Deus morto, o *Eu* rachado e o eu passivo (Ibidem, p.133-134).

Para alguém familiarizado com o kantismo, as teses da *diferença transcendental*, do *eu rachado pelo tempo* e da *morte de Deus* devem parecer estranhas. A desconfiança é justa, pois apesar de estar armado para conceber uma *teoria diferencial, temporal e atea da transcendental*, como o próprio Deleuze reconhece, “Kant não continua sua iniciativa” (Ibidem, p.134). Na *Crítica da Razão Pura*, Deus perde seu papel legislador, mas para logo em seguida ser elevado ao objeto fundamental da razão prática. Quanto à rachadura do *Eu*, Kant a preenche por uma nova forma de identidade no seu “esforço suprema para salvar o mundo da representação” (Ibidem).

Na doutrina da *síntese da reconhecimento*, Kant defende que sem um “Eu penso” original que acompanhe todas as minhas representações, nenhuma unidade poderia ser tirada da diversidade sensível (B136/B139). Graças a esta exigência, a *unidade sintética da apercepção* ganha o aval de fundamento da unidade do sujeito e do objeto, condições da experiência possível – veremos no detalhe o argumento da *dedução* no próximo capítulo.

É mais correto dizer, então, que a leitura deleuziana nos conduz a assimilar uma *ambiguidade* interior ao Cogito kantiano. Embora tenha substituído o *Eu* substancial pelo *Eu* rachado, e no mesmo movimento tenha promovido a morte especulativo de Deus e do *Eu*, Kant não avança as implicações extremas que sua própria tese exigia. Dois elementos devem ser considerados neste diagnóstico: como o problema da gênese está na sua base e a função programática que ele cumpre.

## 1.2 O problema da gênese e a função programática da crítica ao Cogito

Em primeiro lugar, reparemos como o *problema da gênese* molda o olhar de Deleuze sobre o Cogito. A consideração da *passividade* do Eu coloca em jogo as sensações que constituem a matéria da experiência. Segundo a *teoria das fontes do conhecimento* kantiana, as sensações são dadas na *receptividade* e submetidas às formas *a priori* do espaço e do tempo. Por conta do caráter passivo da sensibilidade, porém, a unidade da experiência deve ser remetida às categorias próprias à *espontaneidade* do entendimento, assim como à *apercepção* como seu fundamento e garantia. Portanto, Kant deriva da *rachadura* do Eu e do paradoxo do sentido interno mais uma prova da repartição entre a receptividade da sensação e a espontaneidade do entendimento: “a síntese é aí concebida como ativa e apela para uma nova forma da identidade do *Eu*; a passividade é aí concebida como simples receptividade sem síntese” (DELEUZE, 2009, p.134).

Como os primeiros pós-kantianos demonstram, no entanto, a dualidade entre intuição e conceito conduz a uma relação extrínseca entre as duas faculdades, bem como à necessidade do recurso a uma “coisa em si” como causa exterior e misteriosa do real<sup>21</sup>. As virtudes e defeitos que Deleuze reconhece no *Cogito* de Kant se situam neste horizonte. Quando a perspectiva é positiva, é porque ela aponta para a solução *genética* de inspiração maïmoniana, a saber, retrair a gênese do dado sensível até seus elementos constitutivos. Quando ela é negativa, por sua vez, é porque a gênese foi sufocada pelo formalismo das condições de possibilidade. Ou seja, em um sentido ou em outro, *a teoria da subjetividade kantiana é avaliada segundo sua capacidade de dar conta da gênese da matéria sensível daquilo que se apresenta*.

É neste contexto, em segundo lugar, que devemos compreender a *função programática* que cumpre a *ambiguidade* do *Cogito* kantiano. A possibilidade de receber impressões e sensações, segundo Deleuze, depende de uma requalificação da sensibilidade capaz de restituir ao Eu as *sínteses passivas* na sua gênese. Um tal projeto pode ser traduzido, e isto é o que nos interessa, em termos de uma retomada de Kant: “É numa avaliação totalmente distinta do eu passivo que a iniciativa kantiana pode ser retomada, e que a forma do tempo mantém, ao mesmo tempo, o Deus morto e o *Eu rachado*” (Ibidem, p.134).

---

<sup>21</sup> Cf. Cap.1, 2.O problema da coisa em si: Salomon Maïmon em meio aos pós-kantianos.

Ao reivindicar a “revolução copernicana”, Deleuze situa sua filosofia no contexto de um prolongamento e de uma ruptura com o kantismo. Para Kant, como *condição do que aparece*, o transcendental é revolucionário na medida em que demonstra como o objeto está submetido ao sujeito, e não o contrário. Isso significa que o problema da conhecimento se desloca: a relação entre sujeito e objeto não se dá mais como entre dois mundos exteriores, mas se interioriza e coloca no primeiro plano o debate acerca das faculdades subjetivas.

Assim como Kant, Deleuze traz o problema do sujeito para o centro da teoria do conhecimento. No entanto, o aspecto revolucionário do deslocamento não se liga mais à substancialidade e à identidade (à imagem e semelhança de Deus) do *Eu penso*, mas, pelo contrário, à correlação do *Eu passivo* com o *Eu rachado*, isto é, à descoberta da realidade diferencial e temporal na gênese do sujeito constituído. Em resumo, mais do que romper com Kant, do ponto de vista da *ambiguidade* do *Cogito* Deleuze sobretudo retoma e *subverte* a filosofia transcendental<sup>22</sup>.

Para ser compreendida, porém, a reavaliação da receptividade e do Eu passivo precisa ser remetida para uma consideração mais cuidadosa da *forma pura e vazia do tempo*.

## 2. A fórmula poética do tempo

Em “Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana” (1986), Deleuze eleva o *tempo* ao conceito fundamental de todo o kantismo. O *Cogito* kantiano é então reconstituído sem grandes mudanças em relação a *Diferença e repetição*, exceto que dessa vez Deleuze o faz em paralelo à fórmula poética de Rimbaud: “Eu é um outro...”: “A forma do determinável faz com que o Eu determinado represente para si a determinação como um Outro” (DELEUZE, 2006, p.39). Mas não se entende o que está em jogo sem uma consideração sobre o tempo que acompanha este Eu rachado: “Não é o tempo que nos é interior, ou ao menos ele não nos é especialmente interior, nós é que somos interiores ao tempo e, a esse título, sempre separados por ele daquilo que nos

---

<sup>22</sup> Segundo Sauvagnargues, podemos ler o programa do “empirismo transcendental” diretamente ligado a esse empreendimento crítico renovado: “Isso precisa como Deleuze situa seu empreendimento no prolongamento da revolução transcendental e também como ele se distingue dela. A análise da morte de Deus, da rachadura do sujeito e da passividade do Eu (moi) inconsciente resultam na introdução do tempo, quer dizer da Diferença na análise da subjetividade, e definem esse empirismo transcendental que se desembaraça do sujeito transcendental” (SAUVAGNARGUES, tradução nossa, 2009, p.26).

determina a afetá-lo” (Ibidem). Tal correlação também retoma sem grandes modificações a tese de 68<sup>23</sup>.

Nas páginas de *Diferença e repetição* sobre o *Cogito* e o *tempo* em Kant, Deleuze chega a dizer que a saída do kantismo não está em Fichte, nem em Hegel, mas somente em Hölderlin, “que descobre o vazio do tempo puro e, nesse vazio, o afastamento contínuo do divino, a rachadura prolongada do *Eu* e a paixão constitutiva do *Eu*” (DELEUZE, 2009, p.134)<sup>24</sup>. Outra maneira de falar do tempo é através da fórmula poética shakespeariana: “O tempo está fora dos eixos” (Ibidem, p.136)<sup>25</sup>.

Em todo caso, Hölderlin e Hamlet dão corpo literário à reversão realizada por Kant: segundo a estética transcendental, o tempo não mais se reporta ao movimento que ele mede, mas é *o movimento que se relaciona com o tempo que o condiciona*. Filosofia e poesia encontram-se em uma mesma imagem moderna do tempo: temporalidade formal, vazia e pura que não é mais a do círculo, mas a da cesura, da ausência de eixos, da *linha reta*. Nesse sentido, nossa hipótese é a de que, no contexto da superação do kantismo a partir de Maïmon, a teoria do tempo deleuziana opera um diálogo crítico com as teses dos *esquemas transcendentais* e das *antecipações da percepção*.

A relação do kantismo com o *tempo* aparece de maneira dispersa em *Diferença e repetição*, e Deleuze dá dicas preciosas em seu curso de 78 sobre Kant. Se estivermos corretos, a distinção entre o *extensivo* e o *intensivo* está no pano de fundo a partir do qual se organiza sua leitura do *tempo* em Hume, mesmo em Bergson e em Nietzsche, assim como a curiosa intersecção entre Kant, Hölderlin e Hamlet beberia desta mesma fonte.

---

<sup>23</sup> Entre março e abril de 1978, Deleuze deu um curso dedicado à filosofia kantiana. Em suas exposições, o *tempo* é eleito o fio condutor para a compreensão de Kant, mesma ênfase que aparece em “Sobre quatro fórmulas...” e que já se insinuava em *Diferença e repetição*: “Podemos ensaiar dizer que o conjunto de criações e de novidades que o kantismo levará para a filosofia gira em torno de certo problema do tempo e de uma concepção totalmente nova do tempo, uma concepção na qual podemos dizer que assim que Kant a elabora vai ser decisiva para tudo que se passa em seguida (...)” (DELEUZE, 14/03/1978, tradução nossa, disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>, último acesso: 16/03/2020). De maneira análoga ao que se passa com a tese do *Cogito*, podemos dizer que o que varia pós-68 é sobretudo o tom de Deleuze sobre o tempo (que ganha ênfase e centralidade), bem como o caráter tão só elogioso das menções à Kant (Deleuze deixa de enfatizar que ele não segue até o fim as consequências de suas teses). Mas no essencial a tese deleuziana sobre Kant é constante desde *Diferença e repetição*.

<sup>24</sup> Nas aulas de Vincennes, Deleuze volta a afirmar sua admiração pelo poeta: “É por isso que um dos melhores discípulos de Kant - não será um filósofo, jamais é entre os filósofos que se deve buscar aqueles que compreenderam os filósofos -, é Hölderlin, e Hölderlin reivindicando Kant, contra os filósofos kantianos, que o compreendeu desenvolvendo uma teoria do tempo que é precisamente a forma vazia e pura sob a qual o Édipo erra” (DELEUZE, 14/03/1978, tradução nossa, disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>, último acesso: 16/03/2020).

<sup>25</sup> Shakespeare, *Hamlet*, I, 5.

## 2.1 Tempo e ambiguidade do kantismo

Em “Sobre quatro fórmulas poéticas...”, Deleuze retoma sua leitura de Kant em termos que contribuem com nossa hipótese. Dizer que o tempo não se reporta ao movimento significa que “não é a sucessão que define o tempo, mas o tempo que define como sucessivas as partes do movimento tal como nele estão determinadas” (DELEUZE, 2006, p.37). Do contrário, se o próprio tempo fosse sucessão, ele teria que pressupor outro tempo onde ele se sucederia, e assim seríamos levados a uma regressão infinita. No mesmo sentido, não podemos confundir o espaço com a simultaneidade, ou a permanência com a eternidade: “Permanência, sucessão e simultaneidade são modos ou relações de tempo (*duração, série, conjunto*)” (Ibidem, p.38).

Ao discernir o tempo dos seus modos de relação (sucessão, simultaneidade e permanência), Deleuze se aproxima da *refutação maimoniana da estética de Kant*. Conhecemos a importância da diferença entre *a priori* e *a priori puro* em Maïmon<sup>26</sup>. Enquanto relação *a priori e pura*, o tempo é absolutamente indeterminado relativamente à intuição, mas porque ele configura antes a condição ideal e genética da matéria da sensação. Ao reunir as condições formais do tempo às categorias do entendimento, no entanto, os *esquemas transcendentais* vão no sentido contrário. Contradizendo sua virtude transcendental, as condições são determinadas ali justamente à imagem das *relações empíricas* dos fenômenos.

Assim como o *Cogito*, portanto, o *tempo* kantiano é afetado por uma *ambiguidade* intrínseca. Vale para este a mesma dupla consideração feita para aquele: o diagnóstico da ambiguidade remete ao *problema da gênese*, bem como cumpre uma *função programática* no interior de *Diferença e repetição*.

Para dar conta da aplicação do entendimento puro no juízo, na *Crítica da razão pura* a imaginação é chamada a intervir. Mas se antes ela cumpria a função de sintetizar, agora a imaginação *esquematiza*. A diferença entre uma coisa e outra não pode ser menosprezada: enquanto a síntese reporta a diversidade às categorias, o esquema, acrescenta Deleuze, “é uma determinação espaço-temporal correspondente ela mesma à categoria, em todo o tempo e em todo o lugar” (DELEUZE, 1963, p.28-29).

Os *esquemas* são determinações *a priori* do tempo segundo regras do entendimento e, neste contexto, cada uma das *categorias* terá seu esquema

---

<sup>26</sup> Cf. Cap1, 4.1 Diferenciais e Ideias do entendimento: reunião da estética com a dialética transcendental.

correspondente (veremos em que sentido Deleuze insere o espaço aqui também). Em relação à *quantidade*, o esquema correspondente é o *número*. Trata-se da síntese da unidade do diverso que só é possível pela apreensão sucessiva na intuição, isto é, produz um *antes* que se sucede a um *depois* (B182/A143). Kant faz o tempo corresponder à natureza *extensiva* das intuições, cuja marca é a representação das partes preceder a representação do todo (conforme aos “axiomas da intuição”).

Por outro lado, o esquema da *qualidade* diz respeito ao *ser* (no tempo) de um conceito puro do entendimento. Um conceito detém *realidade* na medida em que corresponde à sensação e matéria constitutiva da intuição temporal. Ele é *negativo*, ao contrário, quando representa um não-ser (no tempo). Entre um e outro polo, na passagem da realidade para a negação, há uma *contínua produção de realidade no tempo*. Trata-se da *síntese da percepção*, que vai do seu estado 0 na sensação até a realidade suscetível de ser representada em determinada unidade quantitativa (B183). Desta vez o tempo corresponde à natureza *intensiva* das intuições, aquela cuja apreensão do todo precede a das partes (de acordo com as “antecipações da percepção”).

Os esquemas ligados à categoria de *relação* tratam da forma como as percepções interagem entre si segundo modos temporais. Para pensar a relação do tempo com a categoria de *substância*, Kant inverte a chave tradicional com que a filosofia lidou com o problema. Não é o tempo o sinal da mudança, como se a substância, de seu lado, opusesse um substrato fora do tempo que persiste sempre o mesmo. Ao contrário, é em relação à permanência do tempo que as mudanças podem ser percebidas: o tempo não se opõe, mas confunde-se com a substancialidade que determina a existência dos fenômenos. Desta nova perspectiva, a substância não é transcendente, mas temporal e imanente às condições de possibilidade dos fenômenos. Até aqui, Deleuze enxerga com bons olhos a reversão kantiana:

Tudo o que se move e muda está no tempo, mas o tempo ele mesmo não muda. Não uma forma eterna, mas justamente a forma daquilo que não é eterno, a forma imutável da mudança e do movimento. Uma tal forma autônoma parece designar um profundo mistério: ela reclama uma nova definição do tempo (e do espaço) (DELEUZE, 2006, p.38)

No entanto, ao invés de seguir para essa nova definição do tempo que Deleuze reclama, Kant dá um passo para trás. Para ele, de toda forma o tempo se relaciona diretamente com a qualidade e a quantidade da intuição empírica. O esquema da causalidade, nesse sentido, consiste na sucessão do diverso: uma vez algo posto, sempre é *seguido* de uma outra coisa. A *comunidade* ou reciprocidade das substâncias em relação

aos seus acidentes, por sua vez, depende da *simultaneidade* das determinações de umas com as outras (A144). Ou seja, o *tempo* não é pensado em sua natureza *pura*, mas *reduzido às relações entre termos previamente constituídos pelas sínteses da apreensão (quantidade) e da percepção (qualidade) na extensão espacial*.

Daí Deleuze dizer que o esquema é no fim das contas uma determinação das categorias não só temporal, como também espacial (DELEUZE, 1963, p.28-29)<sup>27</sup>. Em Kant, *espaço* e *tempo* são as imagens puras de todas as *quantidades* do sentido, seja ele externo ou interno. Nesse sentido, enquanto unidade do diverso da intuição sensível, todos os fenômenos são grandezas extensivas, justamente porque são conhecidos pela apreensão por síntese sucessiva das partes (sem a qual não posso traçar uma linha no espaço ou no tempo) (B203). Reencontramos aqui a definição aristotélica do tempo como o número do movimento em referência ao antes e depois (*Física* IV, 219b2). Enquanto *tornar-se algo*, o tempo se faz *entre* dois estados, um anterior e um posterior, sendo assim mensurável segundo a sucessão de unidades numéricas e extensivas dadas<sup>28</sup>.

Em suma, conclui Kant:

Os esquemas não são, pois, mais que *determinações a priori do tempo*, segundo regras; e essas determinações referem-se, pela ordem das categorias, respectivamente à *série do tempo*, ao *conteúdo do tempo*, à *ordem do tempo* e, por fim, ao *conjunto do tempo* no que toca a todos os objetos possíveis (KANT, 2010, B185, p.186).

Se a “prestigiosa contribuição de Kant” foi introduzir o tempo no pensamento, trata-se para Deleuze deste *tempo substancial, que não se confunde com o movimento, mas antes o constitui, e não do tempo causal da sucessão empírica*. Não por outra razão, o elogio a Kant aponta para a maneira com que Deleuze, ele mesmo, e seguindo a bifurcação pós-kantiana, recupera a *série*, o *conteúdo*, a *ordem* e o *conjunto* do tempo em

---

<sup>27</sup> No capítulo cinco de *Diferença e repetição*, Deleuze desloca o conceito de *espaço* para o debate físico sobre as “grandezas intensivas”. Com sua maneira particular de recuperar a estratégia de Maïmon, trata-se de demonstrar que o espaço não é um dado *a priori* da intuição, pois as formas extensivas dependem em primeiro lugar das sínteses diferenciais. Já era este o pano de fundo da consideração deleuziana sobre o tempo. Não à toa, o que Deleuze chamará de *sínteses espaciais puras* retoma aqui as *sínteses temporais* estabelecidas no capítulo dois do livro. Quer dizer, a gênese do *tempo* na continuidade é agora complementada com a gênese paralela do *espaço*: “A explicação do extenso repousa na primeira síntese, a do hábito ou do presente; mas a implicação da profundidade repousa na segunda síntese, a da Memória e do passado. É preciso ainda pressentir na profundidade a proximidade e a ebulição da terceira síntese anunciando o ‘a-fundamento universal’” (DELEUZE, 2009, p.324).

<sup>28</sup> Os esquemas da *modalidade*, por fim, seguem pelo mesmo caminho. A *possibilidade* representa o acordo das determinações da representação com as condições do tempo em geral (que os contrários não podem existir simultaneamente em uma mesma coisa, mas só sucessivamente, por exemplo, sempre se pressupondo os termos em relação). A *realidade* é tão só a existência determinada de um *objeto*, ou seja, sua existência fenomênica no tempo. O esquema da *necessidade*, finalmente, representa a existência de um objeto em todo o tempo (A145).

outras direções. Podemos introduzir este programa de pesquisa retornando para a breve alusão que Deleuze faz à Hölderlin e ao Hamlet de Shakespeare.

## 2.2 Tempo e o problema da gênese

Tal como em Kant, tanto em Hölderlin quanto em Hamlet, tanto com a introdução da “cesura” quanto com a “supressão dos eixos”, passamos da imagem antiga do tempo circular para a imagem moderna do tempo como linha reta. Mas por “reta” não devemos entender a *sucessão* de um antes e de um depois, submetida à causalidade e assegurada pela semelhança das percepções formadas na intuição. Como coloca Pelbart, ao contrário, “o antes e o depois separam-se e se ligam através de uma ruptura (a própria cesura), numa descontinuidade, e uma dessemelhança irremediável é introduzida na linha do tempo” (PELBART, 1998, p.82).

De imediato, a imagem da “linha reta” aproxima o tempo do senso comum, desta ideia do “progresso” contínuo e linear que se desenha em direção ao futuro, assim como a progressão do calendário, dos dias, das horas etc. Mais profundamente, porém, a ideia de um “fim que não rima com seu começo” nos encaminha para uma figura complexa do tempo, que rompe as expectativas da reconhecimento habitual. Para marcar essa diferença, em sala de aula Deleuze reporta as fórmulas poéticas de Hölderlin e de Hamlet para a passagem das “antecipações da percepção”, presente na *Crítica da Razão pura*<sup>29</sup>. Deleuze demonstra, então, como a figura do tempo pode ser pensada no contexto do debate físico sobre as “grandezas intensivas”.

Vimos como as grandezas intensivas levavam Maïmon à gênese diferencial da sensação. Nesta dimensão, a apreensão *instantânea* supõe a *continuidade* da sensação, cuja intensidade pode sempre ser dividida não em unidades, mas em graus menores de variação. Aqui, o tempo não pode mais ser compreendido como um dado *a priori* da intuição, pois na realidade ele é a síntese infinitesimal dos graus da sensação na continuidade. Eis que o *instante* é o limite em seu sentido matemático de *tendência ao mínimo* (limite este que matematicamente permite traçar a reta que lhe é tangente).

---

<sup>29</sup> “[...] haverá complementariedade entre a função de cesura que a consciência intensiva joga no tempo e a forma linear vazia que ela retoma. Daí como dirá Hölderlin: o homem (a consciência do tempo) não é senão cesura. Deus não é mais que tempo vazio. É o duplo deslocamento. Kant não fora até aqui (...)” (Vincennes, 21/03/1978, tradução nossa, disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/59> , último acesso: 17/03/2020).

A visão mais imediata sobre a “linha reta” está ligada à natureza extensiva atribuída ao tempo. Enquanto *quantidades extensivas*, as intuições pressupõem a sucessão das partes na apreensão, condição da unidade do diverso: *um* segundo, *um* minuto, *uma* hora. No entanto, na sua natureza *intensiva*, o caráter *sucessivo* da apreensão é revertido, já que o todo nos é dado antes mesmo do que as partes. Não falamos mais de relações de *antecedência* e *sucessão* repartidas na extensão, mas de variações de intensidade, que definem a duração do tempo conforme à síntese do *instante* na continuidade da sensação (relações de *velocidade* e *lentidão*, por exemplo). As escalas e padrões de medida do tempo extensivo (o grau de temperatura, o equivalente de um ano, a duração de uma nota musical etc.) são produtos secundários, que medem em primeiro lugar determinada variação de intensidade, cujas escalas e padrões se alteram conforme estas mesmas variações intensivas.

Notemos que não se trata simplesmente de transitar de uma visão objetiva a uma visão subjetiva sobre o tempo. Se para Kant o *tempo* representa a “forma do sentido interno”, é porque ele está atrelado à intuição *a priori* constitutiva do sujeito. A implicação imediata da relação entre *pensamento* e *tempo*, entre o *Cogito* e a *rachadura* no Eu, ao contrário, quer dizer que é o sujeito que é interior ao tempo e por ele determinado. Nesse sentido, um problema se impõe como primordial para o projeto de reformulação do kantismo: se não o sujeito, o que suporta as sínteses espaço-temporais?

Para responder a essa pergunta, a reavaliação da receptividade e do Eu passivo tem que converter o “paradoxo do sentido interno” em uma teoria dos modos de produção da matéria da sensação no sujeito (e não por ele) – lembrando que Kant, ao contrário, tirava daqui argumentos para enrijecer a separação entre sensibilidade e entendimento, fortalecendo assim o papel fundador do sujeito. Deleuze tenta resolver a questão através da retomada crítica das *sínteses* kantianas da *apreensão*, *reprodução* e *reconhecimento*, pano de fundo mais geral do capítulo dois de *Diferença e repetição*.

### 3. A Ideia

Resgatando Maïmon, a noção de *Ideia* entra como a maneira que Deleuze encontra para pensar a gênese do diverso. O raciocínio é o mesmo que o aplicado ao *Cogito*: em vez de opor à Kant um plano de soluções que lhe é exterior, Deleuze encontra na própria noção kantiana de *Ideia* a circunstância para uma teoria *genética* do pensamento. Da

perspectiva de uma *ambiguidade* que lhe seria intrínseca, a chave da crítica se inverte e Kant deixa de ser inimigo para tornar-se aliado da construção filosófica deleuziana.

Logo nas primeiras páginas do capítulo quatro de *Diferença e repetição*, Deleuze apresenta a noção de Ideia formulada na *Dialética transcendental*. Seu foco é voltado para duas distinções paralelas no pano de fundo da teoria kantiana, a saber, a diferença entre o *problema* e a *solução* e entre o valor *subjetivo* e o valor *objetivo* das Ideias. Ambas distinções estão na fonte da *ambiguidade* constitutiva da Ideia transcendental.

### 3.1 O valor problemático da Ideia

No essencial, os termos da monografia de 63 são retomados em *Diferença e repetição*. De diferentes maneiras, as faculdades do espírito são atormentadas pela ambição de conhecer as coisas nelas mesmas. Para Deleuze, este é um dos temas fundamentais da *Crítica da Razão Pura*: “que haja ilusões internas, e usos ilegítimos das faculdades, esta tese é constantemente lembrada por Kant” (DELEUZE, 1963, p.37). Se o princípio da filosofia kantiana consiste em pôr os fins próprios da razão, Deleuze insiste que a finalidade da operação crítica é a de distinguir entre os verdadeiros e os falsos problemas, entre o *uso ilegítimo* e o *legítimo das Ideias*. Trata-se da passagem do *erro à ilusão interna*, virada que funda a dialética transcendental (Ibidem, p.39).

O que importa notar aqui, porém, não é tanto que as Ideias podem enganar, mas que se há algo como “falsos problemas” é porque evidentemente nem todo problema é falso. Disso se segue uma característica mais profunda da razão, implica Deleuze: “se a razão, segundo Kant, levanta falsos problemas em particular, carregando, portanto, a ilusão em seu seio, é porque ela é, em primeiro lugar, faculdade de levantar problemas em geral” (DELEUZE, 2009, p.241)<sup>30</sup>.

Em que sentido a razão kantiana constitui problemas? Enquanto *totalidade* das condições, a razão funda uma perspectiva que permite reunir os procedimentos do entendimento em uma unidade sistemática. A quantidade completa da extensão em relação a uma condição chama *universalidade* ou *totalidade*. Ora, se o entendimento puro

---

<sup>30</sup> Deleuze tira essa consequência com base no seguinte trecho do segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*: “É que a razão pura especulativa tem em si mesma a particularidade de medir exatamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os objetos para os pensar, bem como de enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema metafísico” (KANT, 2010, BXXIII, p.23).

constitui as condições de *toda* a experiência possível, é preciso encontrar na razão pura um conceito que funde a *totalidade* destas mesmas condições. Para Deleuze, a constituição deste campo equivale à formulação do problema que orienta e subsumi as pesquisas realizadas pelo entendimento. Sozinho, nos diz, “o entendimento obteria resultados ou respostas aqui e ali, mas nunca estas constituiriam `soluções’” (Ibidem, p.242). É verdade que as Ideias só têm uso legítimo quando referidas aos conceitos do entendimento. Mas, inversamente, o uso experimental dos conceitos depende em primeiro lugar das Ideias, pois estas são dotadas de uma função *reguladora*, seja como “foco ideal” fora da experiência, seja como “horizonte superior” que abarca a totalidade conceitual (Ibidem).

A função reguladora de tais horizontes, de tais focos, constitui o valor *subjetivo* das Ideias, ao mesmo tempo imanentes e transcendententes aos conceitos do entendimento. *Subjetivamente*, comenta Deleuze, “as Ideias da razão se referem aos conceitos do entendimento para lhes conferir ao mesmo tempo um máximo de unidade e de extensão sistemática” (DELEUZE, 1963, p.30). Apesar de não serem extraídas da Natureza, interrogamos a experiência orientados pelas Ideias. Este é o uso hipotético e problemático da razão: somos induzidos a buscar a generalidade de uma regra que nos é certa apenas de maneira particular. A unidade sistemática de que a razão é porta voz, então, conduz o entendimento à busca da universalidade de suas regras. Eis a função da razão no interesse especulativo e sob a legislação do entendimento (Ibidem, p.31).

Assim, em sua dialética Kant termina revertendo a ilusão de que a verdade de um problema reside tão somente na possibilidade de receber uma solução. De acordo com Deleuze, desde Aristóteles a forma dos problemas é modelada sobre a *forma de possibilidade* das proposições. É verdade que à dialética era concedida a tarefa de estabelecer os problemas e questões, cabendo à analítica resolvê-los. Enquanto a primeira desenvolve os temas e elementos do problema, a segunda estuda o processo pelo qual o silogismo conclui necessariamente. Acontece que Aristóteles nos convida a avaliar o problema segundo as opiniões e lugares comuns, isto é, de acordo com a possibilidade de receberem uma solução<sup>31</sup>. Ou seja, se ele compreende a dialética como ciência dos problemas, acaba concebendo mal a realização da sua tarefa (DELEUZE, 2009, p.230).

---

<sup>31</sup> Deleuze se baseia em ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 4, 101 b, 30-35. Particularmente, o *decalque* dos problemas sobre as proposições aparece no seguinte trecho: “Se se diz, por exemplo: Animal-pedestre-bípede é a definição de homem, não é? Ou Animal é o gênero do homem, não é? obtém-se uma proposição; se se diz, em compensação: Animal-pedestre-bípede é ou não a definição do homem?, eis aí um problema.

De maneira geral, os problemas continuam a ser *decalcados* sobre proposições correspondentes ao longo da história da filosofia. Quando muito, o que varia é a *forma da possibilidade* erigida como modelo. Os racionalistas elegeram a forma matemático-analítica das soluções. O método cartesiano, por exemplo, consiste em definir de antemão os casos de solução legítimos do problema: a clareza e distinção das representações, alcançável apenas pelas vias dedutivas da razão. Desta perspectiva, por exemplo, a física se vê reduzida às formas geométricas da extensão na natureza. Por outro lado, empiristas apostam na probabilidade e indução, isto é, na generalidade como critério último das soluções. Em todo caso, ambos têm algo em comum com Aristóteles: “o cálculo dos problemas e das questões continua a ser inferido de um cálculo das “proposições simples” tidas como prévias” (Ibidem, 231).

Mais do que qualquer outro, Kant reverte a subordinação dos problemas às proposições. Diz Deleuze: “sua profunda teoria da Ideia, como problematizante e problemática, permitia-lhe reencontrar a verdadeira fonte da dialética (...)” (Ibidem, p.232). Da perspectiva do valor subjetivo e regulador da Ideia, recuperamos o poder de gênese do problema. Em vez de se confundir com as proposições possíveis, o problema define, ao contrário, as condições pelas quais as soluções podem ser engendradas *por ele e nele*: “O essencial aqui é que, no seio dos problemas, faz-se uma gênese da verdade, uma produção do verdadeiro no pensamento. O problema é o elemento diferencial no pensamento, elemento genético no verdadeiro” (Ibidem).

Embora presente em potência no seu pensamento, Kant não segue realmente a direção genética que Deleuze indica. O privilégio sempre termina sendo o do ponto de vista do condicionamento. Segundo a doutrina das faculdades, a verdade do problema acaba remetida à conformidade com seu uso legítimo, determinado em cada caso pela organização teórica, prática ou estética do senso comum: “Acontece que, por permanecer a crítica kantiana sob a dominação da imagem dogmática ou do senso comum, Kant ainda define o verdadeiro de um problema por sua possibilidade de receber uma solução” (Ibidem).

---

E o mesmo acontece para as outras noções. Disto resulta, muito naturalmente, que os problemas e as proposições são em número igual, pois é possível fazer de toda proposição um problema, mudando-se simplesmente a construção da frase” (DELEUZE, 2009, p.227).

### 3.2 O valor material da Ideia

Enquanto problemáticas, as Ideias também possuem um valor *objetivo*. O objeto da Ideia se define por estar “fora da experiência”. Isso não significa que ele é pura ficção, mas que ele deve ser compreendido de uma maneira específica: “Kant gosta de dizer que a Ideia como problema tem um valor ao mesmo tempo objetivo e indeterminado” (DELEUZE, 2009, p.243). O caráter *indeterminado* da Ideia não representa sua “falta de objeto”, sustenta Deleuze, mas antes uma estrutura objetiva e positiva, dada enquanto horizonte ou foco que age na percepção.

Deleuze tem em mente o problema apresentado no *Apêndice à dialética*: no lugar de uma submissão necessária e determinada, nós temos um “acordo indeterminado” entre a ordem das coisas e a ordem das Ideias. É preciso admitir, com efeito, que a razão não se resume ao papel *regulador*, pois, além de raciocinar em relação aos conceitos do entendimento, objetivamente “ela “simboliza” em referência à matéria dos fenômenos” (DELEUZE, 1963, p.32). Para que as Ideias cumpram sua função sistematizadora, pois, não basta que elas se relacionem exclusivamente com os procedimentos formais do entendimento: “A Ideia não sistematizaria os procedimentos formais do entendimento se o objeto da Ideia não conferisse aos fenômenos uma unidade semelhante do ponto de vista de sua matéria” (DELEUZE, 2009, p.243).

Em Kant, do ponto de vista material as Ideias servem de *análogos de coisas reais*. Nesse sentido, o *indeterminado* configura-se apenas como o primeiro momento objetivo da Ideia, pois, em um segundo momento, o objeto da Ideia se torna indiretamente *determinável* por analogia com os objetos da experiência, assim como, no terceiro momento, a Ideia traz consigo o ideal de uma *determinação completa* infinita. Respectivamente, corresponde a cada um dos três momentos as analogias da experiência com as Ideias de *Alma*, *Mundo* e *Deus*<sup>32</sup>. Kant elabora assim um “acordo indeterminado” entre a ordem material da natureza e a ordem formal das Ideias. Trata-se de maneira com que o *Apêndice* antecipa a teoria do *simbolismo*, desdobrada inteiramente apenas na terceira Crítica.

---

<sup>32</sup> Na Ideia de *Alma*, ligamos todos os fenômenos, atos e toda a receptividade do nosso espírito *como se* este fosse uma substância simples e dotada de identidade pessoal. Na *cosmologia*, procuramos as condições dos fenômenos naturais *como se* a investigação fosse infinita e sem termo, muito embora não se possa negar fundamentos primeiros e meramente inteligíveis destes mesmos fenômenos. Por fim, em relação à *teologia*, devemos considerar tudo que possa pertencer à experiência *como se esta* constituísse uma unidade absoluta, uma razão originária, criadora e autônoma, mesmo que condicionada nos limites do mundo sensível (KANT, 2010, A673 B701, p.552).

O diagnóstico de uma *ambiguidade* interna ao kantismo é repetido por outra vez: assim como Kant não leva adiante as implicações do seu *Cogito*, ele termina submetendo dois dos três momentos da Ideia às características extrínsecas, pois, como Maïmon acusava, ele “se atém ao ponto de vista do condicionamento, sem atingir o da gênese” (Ibidem, p.244). Não é outro o resultado do *Apêndice*: no fim das contas, tanto o “determinável” quanto o “determinado” se prendem à experiência em sua versão já conformada com os conceitos do entendimento, deixando de lado, com efeito, a gênese da matéria da qual ela depende. Novamente a dialética se vê decalcada sobre a analítica.

Na *Crítica da faculdade de julgar*, Deleuze enxerga no *simbolismo* a reunião entre *Ideia dialética* e *Ideia estética*, cujo mérito é o de pensar a relação matéria-forma que faltava às outras Críticas. Vale notar que mais do que nunca a exigência genética estaria no motivo central de Kant, circunscrito agora na *matéria bruta e livre* da natureza, nas suas cores, sons e intensidades que “dão a pensar” para além dos conceitos do entendimento. Enquanto exposição indireta e analógica, contudo, o resultado decepciona: as Ideias estéticas do belo, do sublime e do gênio deixam de remeter à gênese real da experiência para amarrá-la nas finalidades suprassensíveis da razão<sup>33</sup>.

Eis, portanto, a *ambiguidade* da teoria kantiana da Ideia: tanto do ponto de vista subjetivo quanto objetivo, tanto na sua versão dialética quanto estética, Kant antecipa o valor genético, problemático e material da Ideia, ao mesmo tempo que termina enterrando sua descoberta no ponto de vista do condicionamento. De acordo com nossa hipótese, este diagnóstico ganha todo seu sentido levando-se em conta o *problema da gênese* que ele supõe e a *função programática* que ele cumpre.

Podemos ver claramente o papel programático que cumprem as primeiras páginas de “A síntese ideal da diferença”. A partir e contra a *Dialética transcendental*, Deleuze desenvolve uma teoria que visa restituir ao caráter problemático e material da Ideia o ponto de vista da gênese, para além das formas da intuição e dos conceitos. De certa maneira, trata-se de reconduzir os valores *subjetivo e objetivo* da Ideia à dimensão *daquilo que se apresenta na sensação, embora fora da representação*. Em suma, como em Maïmon, trata-se de reunir *estética e dialética* transcendentais.

---

<sup>33</sup> Cf. DELEUZE, “A Ideia da gênese na estética de Kant”, in: *A ilha deserta*, p.84-85.

Além disso, a correlação entre a ambiguidade do Cogito e a ambiguidade da Ideia demonstra o encadeamento das teses deleuzianas. Deleuze destaca o *paralelo estrito* entre os momentos da Ideia e os três aspectos do *Cogito*: “o *Eu sou*, como existência indeterminada; o *tempo*, como forma sob a qual essa existência é determinável; o *Eu penso*, como determinação” (Ibidem). Deste ponto de vista, as Ideias já não correspondem às unidades transcendentais do Eu, do Cosmos e de Deus. Pelo contrário, elas apontam para uma estrutura interior à matéria sensível que escapa às determinações formais do sujeito transcendental. Deslocamo-nos, assim, das condições da experiência possível para a gênese da sensação. Era para esta mesma direção que o Eu rachado indicava:

E assim como o *Cogito* remete a um *Eu rachado* – rachado de um extremo a outro pela forma do tempo que o atravessa –, é preciso dizer das Ideias que elas formigam na rachadura, que elas emergem constantemente nas bordas dessa rachadura, saindo e entrando sem parar, compondo-se de mil maneiras diferentes (Ibidem, p.243-244).

Levando-se em conta o paralelo entre o *Eu rachado* e as *Ideias*, é preciso reconhecer que a *dialética* deleuziana não dialoga com as condições formais do entendimento (com a *analítica*). Ao contrário, na unidade ideal do indeterminado, determinável e determinação o pensamento é dobrado ao “subsolo” das sínteses na gênese da sensibilidade. Deste ponto de vista, como fora sugerido por uma série de comentários, o projeto de fundo de *Diferença e repetição* configura uma retomada sistemática da *Crítica da Razão pura*. Entre as diversas fórmulas para descrever esta retomada, parece consenso de que se trata de reconfigurar *dialética* e *estética* transcendentais, à revelia da *analítica* e do modelo da reconhecimento ali defendido<sup>34</sup>.

Apesar de Deleuze encontrar em Kant suas direções de pesquisa (na *Dialética* e na primeira parte da terceira *Crítica*), certamente todo um contexto pós-kantiano orienta sua tese. Mais precisamente, trata-se do seu diálogo direto com as *diferenciais da*

---

<sup>34</sup> Citamos cinco exemplos. Joe Hugues define a revisão da síntese e do esquema como a “dupla aventura” que faz da estrutura formal de *Diferença e Repetição* uma revisão da *Crítica*, mas apenas se tomarmos esta do ponto de vista da *Crítica do Juízo*, isto é, do ponto de vista da gênese das faculdades no livre acordo do sublime (HUGUES, 2009, p.3-4). David Lapoujade, por outro lado, enfatiza como o empirismo transcendental configura o esforço de fazer *dialética* e *estética* comunicarem-se diretamente, causando um curto-circuito, assim, na *analítica* (LAPOUJADE, 2015, p.102). Para Gualandi, Deleuze empreende uma “guinada ontológica” contra Kant que visa, nos diz, “liberar o espaço, o tempo e a sensação da ação determinante do entendimento” (GUALANDI, 2003, p.86). Bento Prado Jr. reconhece a presença decisiva de Kant quando afirma que, unindo-se à Bergson e à Hume, Deleuze propõe uma forma radical de empirismo que leva, diz ele, “a uma remodelação da *estética* transcendental, que libera o sensível de sua domesticação ou unificação conceitual ou intuitivo-formal, desligando-a da *analítica* transcendental, para ligá-la diretamente à crítica de julgar e à *analítica* do sublime” (BENTO PRADO JR., 2004, p.247). Enfim, Smith diz: “Do ponto de vista da teoria das Ideias, *Diferença e Repetição* pode ser lida como a *Crítica da razão pura de Deleuze* (...)” (SMITH, tradução nossa, 2012, p.107).

*consciência*, como também do saldo definitivo da herança maïmoniana na filosofia da diferença. Abordaremos este ponto ao tratarmos do empirismo transcendental.

## CAPÍTULO 3

### A SUPERAÇÃO DO KANTISMO A PARTIR DE MAÏMON:

#### INTRODUÇÃO AO EMPIRISMO TRANSCENDENTAL

No presente capítulo nosso objetivo é destacar, em Deleuze, o *papel de Maïmon na retomada da iniciativa kantiana*. Em primeiro lugar, introduziremos o projeto filosófico mais geral ligado ao *empirismo transcendental*: a crítica dirigida contra a “imagem dogmática do pensamento” e a busca por um novo regime de fundamentação. Em seguida, demonstraremos como Maïmon se insere no projeto deleuziano, especialmente no que diz respeito à *gênese diferencial da sensação*. Por fim, conduziremos ao que consideramos o ponto limite da relação entre Deleuze e Maïmon, a saber, as dificuldades inerentes à tese do *entendimento infinito*. Mostraremos, então, como com o conceito de *intensidade* Deleuze pretende reconduzir as Ideias ao domínio empírico do que ele chama de *experiência real*.

#### 1. A crítica da imagem do pensamento e as ambiguidades do kantismo

No capítulo três de *Diferença e repetição*, Deleuze diz que ao pretender se ver livre de todo e qualquer pressuposto objetivo, sem o saber, a filosofia se apega em pressupostos de outra espécie. Neste último caso, ela esbarra com postulados que permanecem subjetivos e implícitos, cuja evidência está ligada ao elemento pré-filosófico do senso comum. O conjunto dos postulados do senso comum formam o que Deleuze chama de imagem dogmática, ortodoxa ou moral do pensamento (DELEUZE, 2009, p.189-191).

Não é o caso de determinar os postulados desta ou daquela filosofia em particular, mas sim uma “Imagem em geral” (Ibidem, p.193). Além disso, todo o empreendimento deleuziano parte de uma exigência *crítica*: para que o pensamento seja dito *puro*, é preciso levar a discussão para o plano do *direito*, pois a imagem e seus postulados pressupõem uma determinada repartição do empírico e do transcendental, “e o que é preciso julgar é esta repartição, este modelo transcendental implicado na imagem” (Ibidem, p.194).

Com base nestas premissas, Deleuze delimita oito postulados na composição da imagem do pensamento. Para nossos fins, nos concentremos na primeira metade do argumento.

Os dois primeiros postulados dizem respeito ao *bom senso* e ao *senso comum*. Quando Descartes afirma que “o bom senso é a coisa do mundo melhor repartida”, ele está pressupondo que o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, diz Deleuze, “possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro” (Ibidem, p.192). A afinidade é garantida sob o duplo aspecto de uma *boa vontade do pensador* e de uma *natureza reta do pensamento*. Este voto de confiança, no entanto, não passa de um “gracejo” de Descartes, pois ele parte do bom senso sobretudo para nos lembrar que não deixamos de nos enganar e divergir. Não basta ser dotado de razão quando nos falta memória, imaginação ou sentidos aguçados. Para raciocinar bem, precisamos orientar o uso das nossa faculdades de maneira que elas convirjam com um *senso comum* no pensamento – é preciso um “método”, dirá Descartes.

Para que um objeto seja *reconhecido*, as faculdades têm que concordar entre si sobre ele: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido, assim como dizia Descartes a propósito do pedaço de cera. De sua parte, o filósofo vai buscar o fundamento da identidade do objeto na unidade de um sujeito pensante. Diz Deleuze: “É este o sentido do *Cogito* como começo: ele exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime, pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a forma do objeto que reflita a identidade subjetiva” (Ibidem, p.195).

O *senso comum* configura a norma da Identidade, filosoficamente fundada no *Eu puro* e na forma de um *objeto qualquer* que lhe corresponde. O *bom senso*, por sua vez, estabelece a norma da partilha, o que determina a existência do objeto qualquer qualificado, recortado e especificado como este ou aquele em particular. Enfim, *bom senso* e *senso comum* não se reduzem a teses cartesianas, mas, em sua complementariedade recíproca, constituem o *modelo da reconhecimento*, terceiro postulado da imagem do pensamento: “Quer se considere o *Teeteto* de Platão, as *Meditações* de Descartes, a *Crítica da razão pura* de Kant, é ainda este modelo que reina e que “orienta” a análise filosófica do que significa pensar” (Ibidem, p.196)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> O pensamento confundido com a reconhecimento é ao mesmo tempo o pensamento confundido com a representação. Este é o quarto postulado que Deleuze elabora: “Quádruplo cambão, em que só pode ser pensado como diferente o que é idêntico, semelhante, análogo e oposto; *é sempre em relação a uma*

Nos concentremos no exemplo de Kant. O modelo especulativo da reconhecimento é dado na primeira edição da *Crítica Razão Pura*. As sínteses da *apreensão e reprodução* não são outra coisa senão a medida da contribuição das faculdades no senso comum, culminando todas na terceira, diz Deleuze, “a da reconhecimento, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato do *Eu* penso, ao qual todas as faculdades se reportam” (Ibidem, p.197). É verdade, mais do que Descartes ou Platão, as teses sobre o *Cogito*, o *Tempo* e a *Ideia* armam Kant para subverter a reconhecimento. Apesar de tudo, diz Deleuze, “Kant não queria renunciar aos pressupostos implícitos” (Ibidem, p.199).

Pelo contrário, em vez de subverter a forma do senso comum, ele a multiplicou. Em Kant, a reconhecimento não é apenas um modelo especulativo, mas também serve aos fins superiores da razão: “o reconhecido é um objeto, mas também valores sobre o objeto” (Ibidem, p.197). Deleuze retoma aqui a tese mais geral da sua leitura das três Críticas: todas as faculdades colaboram na reconhecimento em geral, mas as fórmulas desta colaboração divergem segundo o senso comum considerado, seja ele lógico, moral ou estético. Por consequência, a Crítica é ainda muito respeitosa: o conhecimento, a moral, a reflexão e a fé nunca são realmente postos em questão, mas somente o uso das faculdades, seus domínios e limites, de acordo com este ou aquele interesse desde sempre assegurado (Ibidem, p.200).

Entretanto, de *Diferença e repetição* (68) até os cursos em Vincennes (78) e o artigo tardio sobre Kant (86), o *sublime* será sempre destacado para um papel especial na Crítica kantiana. Deleuze afirma que o acordo indeterminado na imaginação que dele deriva vai mais longe do que o promovido pelo Belo, pois o *desacordo* de base leva as faculdades aos seus limites, liberando-as ao mais profundo delas mesmas. Em “Sobre quatro fórmulas...”, a dissonância, o desacordo que faz acordo, o desregramento que reúne é premiado como a grande descoberta de Kant: “A emancipação da dissonância, o acordo/acorde discordante é a grande descoberta da *Crítica da faculdade judicativa*, a última reversão kantiana” (DELEUZE, 2006, p.44).

Em sala de aula, Deleuze narra a experiência do sublime como uma “aventura estupefante”, capaz de fazer todos as sínteses vacilarem, como se Kant se tornasse sensível para a “catástrofe” que faz os fundamentos do nosso conhecimento tremerem.

---

*identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação. É dada à diferença uma razão suficiente como principium comparationis sob estas quatro figuras ao mesmo tempo*” (DELEUZE, 2009, p.201).

Avesso a toda unidade de medida, o sublime impede que a *síntese da apreensão* se realize, pois não resta nada capaz de ser apreendido em um *espaço* e *tempo* delimitados. Da mesma forma, o sublime nos impede de passar à parte seguinte sem esquecer a precedente, dado que a *vertigem* do absolutamente grande e potente encerra a síntese de reprodução.

Não podemos mais aprender as partes sucessivas, não podemos mais reproduzir as partes precedentes. Com o sublime, as estruturas da percepção são explodidas e já não conseguimos reconhecer nenhum objeto com clareza<sup>36</sup>. Entretanto, deste caos brota ao mesmo tempo uma *compreensão estética* mais profunda do que a unidade lógica, lugar da infinidade intensiva de forças que preenchem o espaço e o tempo. É simultaneamente, dirá Deleuze, “que é descoberto o solo da síntese, a saber a compreensão estética, e o subsolo da síntese, a saber o sublime enquanto que ele reverte o solo”<sup>37</sup>. Em suma, diz Deleuze em *Diferença e repetição*, “o modelo da reconhecimento ou a forma do senso comum encontram-se ausentes no sublime, em proveito de uma concepção do pensamento totalmente diferente” (DELEUZE, 2009, p.208, nota 8).

Eis o saldo final das *ambiguidades do kantismo*: Kant é tanto o pioneiro na crítica à imagem dogmática quanto seu mais competente defensor. Diante do estreitamento imposto por Kant ao seu próprio projeto, Deleuze toma para si a tarefa de prolongá-lo na direção da subversão do senso comum. O *empirismo transcendental* representa precisamente esta retomada crítica da iniciativa kantiana. Nas palavras de Deleuze:

Eis por que, por sua vez, o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser introduzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum. O descrédito que caiu hoje a doutrina das faculdades, peça, porém, inteiramente necessária no sistema da Filosofia, explica-se pelo desconhecimento deste empirismo propriamente transcendental, em vão substituído por um decalque do transcendental sobre o empírico (Ibidem, p.208).

Em sua primeira aparição elaborada, o conceito de *empirismo transcendental* assume a forma desta *recuperação da doutrina das faculdades de Kant, maneira deleuziana de pensar o transcendental sem sucumbir aos postulados que comprometem*

---

<sup>36</sup> O objeto é representado como sublime ou segundo uma disposição *matemática* ou segundo uma disposição *dinâmica* da imaginação (KANT, 2016, {24}). Na medida em que a apreensão sucessiva das partes na intuição sensível avança, a compreensão atinge um máximo que ela não pode ultrapassar. Como resultado, somos levados a um sentimento da inadequação da imaginação, completa Kant, “às ideias de um todo capaz de representá-la, onde a imaginação atinge seu máximo e, no esforço para estendê-lo, acaba por afundar-se em si mesma, sendo lançada ao mesmo tempo em uma emocionante satisfação” (KANT, 2016, {26, p.149}).

<sup>37</sup> DELEUZE, 04/04/1978, tradução nossa, disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>, último acesso: 16/03/2020.

*o sistema crítico*. Concordamos com Sauvagnargues: com o *empirismo transcendental*, “Deleuze retoma a iniciativa kantiana de uma crítica do pensamento, e assume o papel de inspecionar suas zonas de fragilidade crônicas, essa ilusão transcendental que ele nomeia a imagem do pensamento” (SAUVAGNARGUES, tradução nossa, 2009, p.9). Vejamos agora o lugar de Maïmon na iniciativa de retomar o kantismo.

### 1.1 Pensando a gênese em Deleuze: o problema da semelhança

A relação do transcendental com a imagem do pensamento é avaliada segundo o *problema da gênese*. Em páginas essenciais de *Lógica do sentido*, Deleuze defende que a determinação do transcendental precisa ser associado às “condições de uma verdadeira gênese”. Conforme às exigências maïmonianas, se Kant não atinge esse objetivo é porque ele se atem a um simples condicionamento transcendental, não podendo escapar, diz Deleuze, “ao círculo vicioso de acordo com o qual a condição remete ao condicionado do qual ela decalca sua imagem” (DELEUZE, 2011, p.108).

A *dedução* kantiana é o caso exemplar do *círculo vicioso* e do *método de decalque* acusado, pois é aqui onde o *modelo da reconhecimento* é mais claramente estabelecido e fundamentado. Juntos com *A Filosofia crítica de Kant*, retomemos brevemente os principais momentos do argumento de Kant na primeira edição (1781).

Kant parte do problema *de direito* do conhecimento: por si só, enquanto receptiva e passiva, a sensibilidade está à mercê da diversidade que se lhe impõe intuir. Em uma interpretação de inspiração maïmoniana, é preciso admitir que a intuição sensível não é exatamente uma fonte de conhecimento, uma vez que, diz Deleuze, “representação quer dizer síntese do que se apresenta” (DELEUZE, 1963, p.24)<sup>38</sup>. Quer dizer, a comparação ou ligação do dado sensível pressupõe a espontaneidade do entendimento e sua retomada ativa da sensibilidade.

Como e com que direito se opera essa síntese? Para responder à questão, toda a primeira edição da *dedução* vai portar sobre a tripla síntese que a espontaneidade torna possível, “que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento” (KANT, 2010, p.133).

---

<sup>38</sup> Cf. *Supra*, Cap.1, 1. Da distinção entre apresentação e representação.

O primeiro aspecto da síntese é a *apreensão*. Sem exceção, todas as nossas representações estão submetidas ao *sentido interno*, condição formal do tempo. Sem o tempo, a intuição do diverso não poderia ser representada, pois, encerrada num momento, nos diz Kant, “nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta” (Ibidem, p.136). Por esta razão, a diversidade só é apreendida através de uma série de impressões sucessivas, isto é, através da distinção de um *antes* acompanhado por um *depois*. Kant dá a esta operação o nome de *síntese da apreensão*. Uma tal síntese é *a priori* e não *empírica*, pois ela é a condição prévia das representações do espaço e do tempo, intuições estas que sempre nos são dados, noz diz, “pela síntese do diverso que a sensibilidade fornece na sua receptividade originária” (Ibidem, 137).

O segundo aspecto da síntese remete à *reprodução*. Segundo a lei empírica da reprodução, tendemos a ligar representações que frequentemente se têm sucedido uma à outra. Para ser possível, todavia, é preciso que os próprios fenômenos estejam submetidos a tal regra, pois, caso contrário, nossa imaginação não seria capaz de derivar nenhuma regularidade da diversidade apreendida. Se contamos apenas com a imaginação, como o que se apresenta forma uma natureza sujeita aos mesmos princípios que regram o curso de nossas representações?

Implicitamente, Hume é o alvo de Kant. Para dar conta da dificuldade, o empirismo cético postulava uma “harmonia pré-estabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias”, mesmo que os poderes e forças que governam essa harmonia nos sejam inteiramente desconhecidos (HUME, 2010, p.103). Em Kant, porém, a perspectiva transcendental abre as vias de outra solução: ao invés de uma “harmonia oculta”, o que torna possível a reprodução dos fenômenos é sua submissão prévia a princípios *a priori*. Se não houvesse na natureza, desde o início, a ocasião do encontro das minhas representações com os objetos, não poderíamos nem ao menos conceber a hipótese de uma harmonia, mesmo que oculta:

Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num muito longo dia a terra estivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve, a minha imaginação empírica nunca teria ocasião de receber no pensamento, com a representação da cor vermelha, o cinábrio pesado (KANT, 2010, p.138).

O próprio postulado de uma coincidência entre as representações e os fenômenos é prova de sua necessidade *a priori*. Para Kant, “é preciso admitir uma síntese transcendental pura da imaginação servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência” (Ibidem, p.139). Mesmo a síntese da apreensão pressupõe a síntese da

reprodução. Se deixasse escapar as representações precedentes quando passo às seguintes, jamais me seria possível representar o que quer que for. Se quero traçar uma linha em pensamento, devo conceber suas partes se sucedendo uma à outra, o que pressupõe que devo reproduzir a parte anterior para passar a seguinte. Apreensão e reprodução, juntas, são condições que tornam possível o conhecimento em geral, pois, assim definidas, as sínteses valem para tudo o que aparece na diversidade do espaço e do tempo.

Ambas as sínteses pertencem aos atos da imaginação, formando o que Kant chama de “faculdade transcendental da imaginação” (Ibidem, p.141). Segue-se a questão: apesar de necessárias, as sínteses da imaginação são suficientes para a constituição do conhecimento?

Em rigor, o conhecimento exige a consciência de um *mesmo* na série de representações. Limitado às sínteses da imaginação, o diverso nunca formaria um todo, pois lhe faltaria a *unidade* que só a consciência de si é capaz de oferecer. Por outro lado, o conhecimento se relaciona necessariamente com um objeto. Conhecer não é simplesmente sintetizar, mas o ato pelo qual remetemos a diversidade representada à unidade do conceito de um objeto. À dupla relação do conhecimento, com a consciência de si e com o objeto, corresponde a terceira e última síntese trabalhada pela dedução: a *reconhecimento no conceito*.

Deleuze se vale de uma explicação didática e resumida do argumento kantiano. A ligação das representações com a unidade da consciência pressupõe o “eu penso” como o que as acompanha enquanto *minhas* representações. Mas a *união* em uma consciência, ela mesma, depende que o diverso sintetizado se refira a um objeto qualquer. Neste caso não se trata da referência a um objeto qualificado (situado num espaço-tempo determinado), mas da forma geral da objetividade (objeto =X). Inversamente, o *objeto qualquer* é o correlato do Eu penso ou da unidade da consciência. Finalmente, a reciprocidade entre o *Eu penso* e o *objeto qualquer* constitui a fórmula do *cogito* kantiano: “eu me penso e, me pensando, eu penso o objeto qualquer ao qual eu relaciono uma diversidade representada” (DELEUZE, 1963, p.25).

Qual o saldo das sínteses kantianas? Em *Diferença e repetição*, após elogiar o descobridor do “prodigioso domínio do transcendental”, Deleuze diagnostica com todas as letras:

Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, ele descreve em detalhe três sínteses que medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira,

a da reconhecimento, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato do *Eu* penso, ao qual todas as faculdades se reportam. É claro, assim, que Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc. É para ocultar um procedimento tão visível que Kant suprime este texto na segunda edição. Mais bem ocultado, o método do decalque, todavia, não deixa de subsistir, com todo o seu “psicologismo” (DELEUZE, 2009, p.197).

O “método de decalque” é a consequência direta da circularidade do argumento kantiano. Em *Lógica do Sentido*, Deleuze não deixa margens pra outra interpretação: enquanto confundimos o transcendental com um simples condicionamento, diz ele, “nem por isso escapamos ao círculo vicioso de acordo com o qual a condição remete ao condicionado do qual ela decalca a imagem” (DELEUZE, 2011, p.108)<sup>39</sup>.

De imediato, Deleuze parece seguir Gueroult no diagnóstico da *circularidade*. Kant diz que é um fato que existem proposições da experiência com valor necessário e objetivo e, deste fato, deriva as condições que o torna possível. É nesse sentido que seu sistema funda a submissão da matéria às intuições puras sensíveis, e das intuições aos conceitos do entendimento. Reduzido ao essencial seu argumento toma o seguinte contorno: sem as formas *a priori* da sensibilidade, nem os conceitos puros do entendimento, nem a síntese entre os dois, a experiência não seria possível. Ora, enquanto fenômeno regrado segundo leis (natureza), a experiência existe. Logo, “a síntese existe e torna possível a experiência” (GUEROULT, 1929, p.132).

A afirmação do fato das proposições da experiência, necessárias e objetivas, ao mesmo tempo prova a legitimidade desta afirmação, fundada sobre as sínteses que tornam a experiência possível. No entanto, como o próprio Kant antevê na síntese da reprodução, não basta acusar o *método de decalque* ou o *círculo vicioso* entre condicionamento e condicionado. Por si só, este procedimento é apenas o sintoma ou a consequência lógica da exigência de *afinidade* entre o pensamento e a realidade. Do contrário, se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se não houvesse na natureza a ocasião do encontro das minhas representações com os objetos, como o conhecimento seria possível?

Guiados por Deleuze, perguntemo-nos agora: por que conceber o transcendental à imagem e semelhança daquilo que ele está incumbido de fundamentar? A resposta nos encaminha para o núcleo da crítica deleuziana: tão só por uma concessão no princípio da

---

<sup>39</sup> Na edição de 1787, Kant deixa as sínteses sensíveis da imaginação por último. Nesse sentido, o valor do segundo texto é apenas negativo, pois, ao invés de revisá-lo, Kant se restringe a inverter a ordem de sua exposição para, segundo Deleuze, ocultar o “método de decalque”.

determinação transcendental, a saber, que objeto e conhecimento, condição e condicionado *precisam* de alguma maneira concordar para que o conhecimento seja possível. Diz Deleuze: “as condições dos objetos reais do conhecimento devem ser *as mesmas* que as condições do conhecimento” (DELEUZE, 2011, p.108). Do ponto de vista kantiano, sem esta cláusula de semelhança o transcendental perderia sentido, pois a “objetividade” escaparia à medida do nosso saber, levando a filosofia, por sua vez, a reinstaurar para os objetos condições autônomas próprias às Essências ou ao Ser divino da antiga metafísica.

Como coloca Lebrun, da perspectiva kantiana: “seria inútil pretender legitimar o conhecimento *a priori* se não supuséssemos uma *semelhança mínima* entre a natureza do objeto e a disposição do conhecer” (LEBRUN, 1998, p.223). É esta opção, em última instância, *que sustenta o modelo da reconhecimento e a imagem do pensamento*.

Ciente disso, Deleuze avança a crítica ao transcendental kantiano, uma vez que, por si só, a *circularidade* e o *método de decalque* não fazem necessariamente problema. Apenas posta em *perspectiva* que a *cláusula de semelhança* pode ser realmente questionada e que a gênese ganha todo seu valor. O primeiro passo de Deleuze nesse sentido, portanto, será transformar em problema o que sempre apareceu como pressuposto inquestionável: por que o transcendental *precisa* ser fundado à semelhança daquilo que ele funda?

### 1.3 A perspectiva transcendental

O argumento de Deleuze é sutil: a exigência da semelhança só se justifica a partir de *certa perspectiva* comum à metafísica e à filosofia transcendental, qual seja, que o fundamento é coextensivo ou ao Ego individual (*moi*) supremo ou ao Eu pessoal (*Je*) superior (DELEUZE, 2011, p.p.109).

Com bem notou Kant, na metafísica a *determinação completa* de uma coisa é compreendida como a representação de um *indivíduo* concebido como ser supremo, único e simples<sup>40</sup>. Desta forma, comenta Deleuze, “o universal não é mais do que a forma de comunicação do pensamento entre esta individualidade suprema e as individualidades

---

<sup>40</sup> “(...) o conceito de um *ens realissimum* é o conceito de um ser individual, porque na sua determinação, de todos os predicados opostos possíveis, se encontra um só, a saber, aquele que pertence em absoluto ao ser” (KANT, 2010, A576/B604, p.490).

finitas: o universal pensado remete de todas as maneiras ao indivíduo” (DELEUZE, 2011, p.109, nota 5).

No outro polo, porém, a filosofia transcendental não faz mais do que substituir este “ser analítico infinito do indivíduo” pela forma sintética finita da Pessoa. Kant substitui Deus (*Ego* supremo) pelo Eu superior, mantendo assim a forma do *indivíduo* como condição originária da determinação de todas as coisas. Por esta razão, tanto a metafísica quanto a filosofia transcendental partem da seguinte alternativa comum:

O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem: *ou* um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um Ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos (Ibidem, p.109).

Aceita a alternativa, o procedimento kantiano parece justificar-se totalmente, por mais circular que ele possa ser. Sem fundar o conhecimento na forma do indivíduo (metafísica ou transcendentalmente, em Deus ou no Homem), não resta senão o *indiferenciado* de uma experiência que não se deixa assimilar pelo pensamento. E entre as condições de possibilidade e o retorno às Essências metafísicas ou divinas, as precauções críticas parecem dar a palavra final a Kant. A não ser na dimensão prática e em condições muito especiais, a Crítica demonstraria de uma vez por todas como o conhecimento está restrito aos limites do sujeito transcendental, sendo quimérico todo esforço de determinar a “coisa em si” para além do domínio fenomênico. Mas realmente é preciso escolher entre uma coisa e outra?

Não necessariamente, pois a alternativa simplesmente atesta o privilégio não justificado da *semelhança* sobre a *diferença* - o que Lebrun chama de “axioma sub-reptício da semelhança da condição ao condicionado” (LEBRUN, 1998, p.228). Em *Lógica do Sentido*, Deleuze pergunta se não seria o caso de buscarmos uma “terceira via”, capaz de pensar algo “que não é nem individual nem pessoal e, no entanto, que é singular, não abismo indiferenciado, mas saltando de uma singularidade para outra (...)”? (DELEUZE, 2011, p.110). A mesma hipótese perpassa *Diferença e repetição*.

Em *Diferença e repetição*, a *semelhança* ganha uma significação ampla, ligada ao problema mais geral da *fundamentação*. Platão é o modelo da teoria do fundamento a ser combatida: nele, a *semelhança* entre a cópia e a Ideia opera a *seleção* entre os pretendentes bem fundados e mal fundados, entre as *boas cópias* e as *más cópias*: “A operação de fundar torna o pretendente *semelhante* ao fundamento” (DELEUZE, 2009,

p.377). Na visão de Deleuze, desta maneira a *semelhança* “traí” a diferença, condenando-a ao “dessemelhante e mal fundado” (ao *simulacro*).

Deslocando-nos para esse contexto - e resguardando-nos ao essencial -, vemos como o transcendental kantiano reproduz o mesmo privilégio da *semelhança* sobre a *diferença*. Kant certamente não trabalha com a semelhança do tipo platônica entre a cópia e o modelo. Contudo, ele ainda evoca uma afinidade entre o fundamento e o fundado, desta vez em sentido contrário: não é em relação à Ideia pré-existente que as coisas se assemelham, mas os objetos dados na intuição, estes sim, são pressupostos como modelo das sínteses da *apreensão*, *reprodução* e *reconhecimento* empíricas. Desta perspectiva, somos obrigados a presumir que a diversidade empírica é formada por “diferenças individuais”, tais como elas são apreendidas na extensão espaço-temporal. Nada nos é dito, porém, sobre a gênese destes indivíduos e desta diversidade da intuição.

O que Maïmon proporciona é a via para o abandono do princípio da semelhança, por mais que ele oscile em dar este passo. Graças à teoria das diferenciais, *de subproduto da semelhança a diferença passa ao estatuto de condição genética do que se apresenta na sensibilidade*<sup>41</sup>. Sempre na trilha de Lebrun:

O privilégio dado à fundação-condicionamento vem do fato de que esta reserva infalivelmente a homogeneidade mínima do fundamento e do fundado. Ao contrário, Maïmon, pelo fato de abandonar o princípio supremo dos juízos sintéticos *a priori*, abre caminho a um empreendimento *completamente diferente* de fundação, tal que as sínteses transcendentais não serão mais *decalcadas* sobre as sínteses psicológicas, não havendo mais, portanto, o risco de passar por *fundamento* um híbrido de empírico com transcendental (LEBRUN, 1998, p.224).

Da perspectiva transcendental que Deleuze visa, o que antes era concebido como faltoso ou negativo, indeterminado e indiferente, converte-se em fundo positivo e afirmativo na gênese da experiência e do pensamento. Porém, trata-se do fundamento como (D)iferença transcendental, isto é, sem *semelhança* com aquilo que funda. Este é o giro de perspectiva que será preciso compreender: em vez do isomorfismo entre as

---

<sup>41</sup> Consciente de seu exagero, Lebrun chega a sugerir que a obra de Deleuze poderia ser lida como o esforço de superar o solo comum à metafísica e à filosofia transcendental (LEBRUN, 1998, p.232). Em relação à obra inteira de Deleuze, incluindo aí suas contribuições com Félix Guattari, talvez a hipótese de Lebrun seja de fato exagerada. Embora nada impeça de apreciarmos conceitos de *Capitalismo e esquizofrenia* sob à luz da questão. Por exemplo, não é esta “perspectiva” que escapa tanto ao indeterminado quanto ao determinado que o conceito de “micropolítica” tenta ocupar? Quer dizer, não se trata precisamente de um domínio da política que não é nem da infraestrutura nem da superestrutura, mas da região pré-individual e impessoal que precede e constitui as dimensões infra e superestruturais do macro político? Ao nosso ver, a mesma perspectiva poderia ser lançada para pensar conceitos de *Mil Platôs* como *devir*, *linha de fuga*, ou *máquina de guerra*, bem como para a própria teoria do *inconsciente* constituída no *Anti-Édipo*. Se há exagero, talvez ele esteja em centralizar ou em reduzir o esforço deleuze-guattariano à questão, antes mobilizada como meio e instrumento do que como fim dos dois filósofos.

condições de possibilidade e o condicionado, Deleuze converte a *assimetria* entre o transcendental e seus produtos na fonte simultânea da gênese e dissolução de tudo o que existe, nas *Ideias* que transbordam as fronteiras do Eu na reconhecimento e na *Intensidade* que cria e excede o diverso espaço-temporal.

Em outras palavras, para conduzir o transcendental para os princípios de gênese, Deleuze promove não só uma crítica do *modelo da reconhecimento* e do *Cogito*, como também uma reconfiguração da *dialética* e da *estética* transcendentais kantianas. Para o que nos interessa, podemos seguir este movimento a partir das coordenadas de Maïmon, notadamente na maneira como Deleuze deriva do problema da gênese uma teoria própria da Ideia e da Intensidade.

## 2. A teoria deleuziana da Ideia

Vimos no capítulo dois como Deleuze insiste nos valores problemático e material da Ideia. A princípio, ele está seguindo o mesmo modelo da crítica maïmoniana ao kantismo. No capítulo quatro de *Diferença e repetição*, “Síntese Ideal da diferença”, as considerações sobre a dialética transcendental são imediatamente sucedidas por páginas que caminham neste exato sentido<sup>42</sup>. No entanto, como veremos – no que parece ser um diálogo implícito com Gueroult –, Deleuze tentará afastar a Ideia da faculdade do *entendimento infinito* para aproximá-la de um *inconsciente diferencial*.

Para pensar a Ideia, Deleuze parte do procedimento maïmoniano de recuperação da diferencial matemática, mas o aprofunda em uma reconsideração das interpretações antigas e modernas do cálculo. Seu caráter kantiano se mantém: relativamente à intuição espaço-temporal, como as Ideias, as diferenciais são totalmente indeterminadas. Entretanto, suas relações inteligíveis devem constituir uma estrutura tripla. Nas palavras de Deleuze:

O símbolo  $dx$  aparece ao mesmo tempo como indeterminado, como determinável e como determinação. A essas três aspectos correspondem três princípios que formam a razão suficiente: ao indeterminado como tal ( $dx$ ,  $dy$ ), corresponde um princípio de determinabilidade; ao realmente determinável ( $dy/dx$ ), corresponde um princípio de determinação recíproca; ao efetivamente determinado (valores de  $dy/dx$ ), corresponde um

---

<sup>42</sup> Em certo sentido, o capítulo quatro de *Diferença e repetição*, “Síntese Ideal da diferença”, começa de onde o capítulo dois parou (HUGUES, 2009, p.127). Na síntese do eterno retorno a *falha da reconhecimento* testemunha não uma impotência do pensamento, mas uma dimensão da experiência que excede as condições formais dos conceitos e intuições. A noção de *Ideia*, então, entra como a maneira que Deleuze encontra para pensar o fundamento inteligível, embora *não conceitual nem intuitivo* da experiência.

princípio de determinação completa. Em suma,  $dx$  é a Ideia – a Ideia platônica, leibniziana, ou kantiana, o “problema” e seu ser (DELEUZE, 2009, p.245).

Não é o caso de realizar uma reconstituição nuançada destes três momentos. Uma visão geral deve nos servir para avaliar *o problema pós-kantiano no seu pano de fundo*. Como em Maïmon, a consideração das diferenciais ganha precisão quando deslocada para a dupla dificuldade que orienta os primeiros pós-kantianos: a necessidade de uma “coisa em si” para explicar a origem das sensações, assim como o acordo meramente externo que se dá entre intuição e conceitos<sup>43</sup>.

## **2.1 Recuperação deleuziana de Maïmon: as diferenciais como relações pré-individuais**

A *continuidade* coloca em xeque as quantidades discretas do diverso da intuição. É este o nó da ideia do “infinitamente pequeno”, isto é, quando se fala de sequências intercalares infinitas ou de partes que nunca são as menores possíveis. Referida à intuição sensível ou mesmo geométrica, diz Deleuze, “os *quanta* têm sempre valores particulares; e mesmo unidos numa relação fracionária, cada um guarda um valor independente de sua relação” (DELEUZE, 2009, p.246). A *continuidade* também não se esgota nas quantidades variáveis do entendimento. Da mesma forma que a intuição, como conceito do entendimento, diz Deleuze, “as *quantitas* têm um valor geral, a generalidade designando aqui uma infinidade de valores particulares possíveis, tantos quanto a variável pode recebê-los” (Ibidem).

Em relação à intuição e ao conceito, portanto, as diferenciais só podem ser concebidas como quantidades infinitesimais, que tendem à 0 sem nunca alcançá-lo. O verdadeiro problema, contudo, não está no infinitesimal, mas na significação que damos para essa tendência ao mínimo. Seguindo Bordas-Demoulin, Deleuze sustenta que o que se anula em  $dx$  e  $dy$  é somente o individual e as relações do individual na função: “os zeros de  $dx$  e  $dy$  exprimem o aniquilamento do *quantum* e da *quantitas*, tanto do geral quanto do particular (...)” (Ibidem). No entanto, essa anulação se faz em proveito de uma nova definição puramente ideal da continuidade, sem implicar nenhum número particular, mas apenas o universal do número; que não recorre a nenhuma quantidade determinada, mas ao *elemento puro da quantitabilidade*.

---

<sup>43</sup> Cf. Cap 1., 2.O problema da coisa em si: Salomon Maïmon em meio aos pós-kantianos.

Deleuze explica sua tese pela interpretação que Bordas dá ao *limite* matemático<sup>44</sup>. Em certo sentido, porém, nos vemos frente a uma manobra muito parecida com a de Maïmon. Também para este a tendência ao mínimo era convertida em princípio da pura quantificabilidade. Enquanto *variação infinitesimal das variáveis* de uma função, embora indeterminadas do ponto de vista dos valores particulares, as diferenciais constituem o *determinável* (determinabilidade) de todo e qualquer ponto no espaço ou instante no tempo<sup>45</sup>. Ao *indeterminado* da Ideia, portanto, corresponde o *princípio de determinabilidade* como correlato ideal da continuidade.

Tal como em Maïmon, em Deleuze o *princípio da determinabilidade* será absorvido pelo *princípio da determinação recíproca*, segundo momento da Ideia. Entra em cena aqui o escopo propriamente pós-kantiano da recuperação das diferenciais matemáticas.

Em Kant, a dualidade entre conceito e intuição só permite pensar a síntese a partir de um critério extrínseco de construtibilidade: “tal dualidade nos remetia ao critério extrínseco da construtibilidade e nos deixava numa relação exterior entre o determinável (o espaço kantiano como puro dado) e a determinação (o conceito enquanto pensado)” (Ibidem, p.248). Daí o *esquema* como fonte de uma harmonia “forçada” entre as faculdades: as regras da construção *a priori* do espaço e do tempo nos são *dadas* na intuição, ou seja, sua necessidade é antes *sentida* do que deduzida *a priori* pelo entendimento. Por esta razão, Kant afirma uma forma de “diferença exterior ao conceito”, suspensa na exterioridade de construção, completa Deleuze, “‘entre’ a intuição determinável e o conceito determinante” (Ibidem).

Antes de avançarmos, relembremos alguns passos que Deleuze tão somente supõe a essa altura<sup>46</sup>. Maïmon atribui à construção matemática da intuição o *princípio da determinabilidade*: trata-se de um modo unilateral de síntese, em que o sujeito pode existir sem o predicado, mas não o contrário – triângulo sem retângulo, não inversamente.

---

<sup>44</sup> Trata-se da maneira como que o *limite* já não supõe as ideias de variável contínua ou de aproximação infinita (como em Leibniz e Newton), mas antes o universal do número do qual todo particular depende. Demonstra-se isso na diferença entre as expressões particular e universal da circunferência de um círculo: “Mas é sempre um valor particular, encarregado de representar os outros e de valer por eles; é o caso da equação algébrica do círculo  $x^2 + y^2 - R^2 = 0$ . O mesmo não vale para  $ydy + xdx = 0$ , que significa o universal da circunferência ou da função correspondente” (DELEUZE, 2009, p.246).

<sup>45</sup> Cf. Cap 1., 5.1.Solução ao extrinsecismo matemático.

<sup>46</sup> Para basear sua leitura de determinabilidade e determinação recíproca, Deleuze se refere ao “livro muito importante” de Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, e não à toa justamente aos trechos onde são levantadas as dificuldades relativas ao entendimento infinito maïmoniano (GUEROULT, 1929, p.53, p.76).

Aos conceitos do entendimento, por sua vez, vale o princípio de determinação recíproca: causa e efeito, por exemplo, é uma relação cujos termos só existem em sua troca recíproca, como em um círculo. Para pensar a relação entre intuição e conceito de uma perspectiva interna, então, os dois princípios devem ser reunidos, isto é, voltando para Deleuze, “a determinabilidade deve ela própria ser pensada ultrapassando-se na direção de um princípio de determinação recíproca” (Ibidem). Tudo somado, resta saber: como juntar o modo unilateral de síntese da intuição com as relações recíprocas dos conceitos?

O problema versa sobre a relação *a priori* entre as intuições espaço-temporais e os conceitos do entendimento. Nesse sentido, determinação recíproca e determinabilidade não se encontram no modo formal e reflexivo dos conceitos do entendimento. Como em Maïmon, antes sua afinidade deriva da *síntese recíproca das relações diferenciais*. Em linguagem matemática, trata-se da função que difere por natureza da função dita primitiva<sup>47</sup>. Em meio ao pós-kantismo, as diferenciais são a fonte da produção dos objetos reais, daquilo que *se apresenta*, diz Deleuze, “tal é a matéria da Ideia no elemento da quantificabilidade em que ela se insere” (Ibidem).

Mais precisamente, as diferenciais são responsáveis por uma tripla gênese: das qualidades das sensações, da intuição espaço-temporal e dos conceitos do entendimento. Todas estas determinações constituem-se como limites dentro de séries contínuas de relações. Para melhor compreender a alternativa apresentada por Maïmon, diz Deleuze, “retornemos a um exemplo célebre: a linha reta é o caminho mais curto” (Ibidem).

A compreensão da propriedade espacial *mais curto* pode ser feita de duas maneiras distintas. Do ponto de vista do condicionamento, Kant a explica através de um *esquema da imaginação*: “mais curto” é a regra de construção dada *a priori* que determina o espaço em conformidade com o conceito. Neste caso, porém, “a diferença permanece exterior, encarnada por uma regra de construção que se estabelece “entre” o conceito e a intuição” (Ibidem). Do ponto de vista da gênese, por outro lado, a dualidade é ultrapassada na relação das *diferencias* como Ideia. De propriedade espacial exterior ao conceito, *mais curto* pode ser pensado como a diferencial da reta e da curva, exprimível sob a forma da

---

<sup>47</sup> Ou seja, trata-se da *derivada* de uma função e sua capacidade de exprimir a reta tangente à uma curva: “Quando a primitiva exprime a curva,  $dy/dx = -x/y$  exprime a tangente trigonométrica do ângulo que a tangente à curva faz com o eixo das abscissas; e foi sublinhado com frequência a importância desta diferença qualitativa ou desta “mudança de função” compreendida na diferencial” (DELEUZE, 2009, p.247).

determinação recíproca, diz Deleuze, “e nas condições de *minimum* de uma integral” (Ibidem)<sup>48</sup>.

Por fim, o último momento da Ideia, “a potencialidade e o princípio de determinação completa”, opera uma *reavaliação do estatuto conceitual da determinação*. Desde Aristóteles, a *determinação* é entendida como divisão de gêneros em espécies, o que é equivalente na lógica clássica à subsunção de um particular sob um universal. Deste ponto de vista, a compreensão (atributos gerais) é inversamente proporcional à extensão (atributos particulares) do conceito: quanto mais geral a determinação, menos predicados particulares podem compô-la, e vice versa (SOMERS-HALL, 2013, p.346-48). É esta concepção da determinação que Deleuze enxerga sendo replicado ao longo da história da filosofia.

Em conjunto com a *determinabilidade* e a *determinação recíproca*, contudo, a *determinação completa* ganha um sentido bem pouco usual, pois, em seu cerne, encontra-se um afastamento do modelo conceitual que a subordina. Enquanto indeterminada, a Ideia se afasta dos valores individuais, particulares e gerais. Enquanto determinável, a Ideia constitui a gênese das qualidades sensíveis, do espaço-tempo e dos conceitos. Enquanto determinada, finalmente, a Ideia concerne aos valores de uma relação, diz Deleuze, “à composição de uma forma ou à repartição dos pontos singulares que a caracterizam, por exemplo, quando a relação se torna nula, ou infinita, ou 0/0” (DELEUZE, 2009, p.251)<sup>49</sup>.

Ou seja, como a *singularidade* matemática, a determinação completa diz respeito ao limite máximo que a Ideia pode alcançar antes de transformar-se em outra relação. Ao contrário do modelo conceitual, compreensão e extensão podem caminhar juntas aqui. As relações diferenciais não compõem a Ideia como as partes compõem o todo em extensão, pois ao invés de ligar-se à multiplicidade discreta das intuições ou à generalidade dos

---

<sup>48</sup> Deleuze confirma o exemplo de Maïmon através de Jules Houel (1867, p.3, p.75). Nos diz: “o matemático Houel observa, neste sentido, que a distância mais curta de modo alguém era uma noção euclidiana, mas arquimediana, mais física do que matemática, era inseparável de um método de exaustão e servia menos para determinar a reta do que o comprimento de uma linha curva por meio da reta” (DELEUZE, 2009, p.249-50).

<sup>49</sup> No embate matemático, Deleuze retoma as objeções de Wronski feitas contra Lagrange e Carnot. Ao invés de explicar a natureza do cálculo diferencial, os dois a supõe. Wronski mostra, então, “que as diferenciais não correspondem certamente a nenhuma quantidade engendradora, mas são uma regra incondicionada para a gênese do conhecimento e da quantidade e para a geração das descontinuidades que constituem a matéria, ou para a construção das séries. Como diz Wronski, a diferencial é “uma diferença ideal”, sem a qual a quantidade ideal de Lagrange não poderia operar a determinação que se espera dela” (DELEUZE, 2009, p.251).

conceitos, antes a Ideia corresponde à multiplicidade contínua da dependência recíproca dos graus da relação. A determinação destas relações, por sua vez, não vai do particular ao geral, mas opera uma repartição entre o *ordinário e o singular*<sup>50</sup>. Desta forma, conclui Deleuze:

Assim como a determinabilidade se ultrapassava na direção da determinação recíproca, esta se ultrapassa na direção da determinação completa: as três formam a figura da razão suficiente, no tríplice elemento da quantificabilidade, da qualificabilidade e da potencialidade. A Ideia é um universal concreto em que a extensão e a compreensão caminham juntas, não só porque ela compreende em si a variedade ou a multiplicidade, mas porque compreende a singularidade em cada uma de suas variedades” (Ibidem, p.252).

Em Deleuze a Ideia é um “universal concreto”, ou seja, ela deve reencontrar o domínio sensível e material que lhe é próprio: “Para além do individual, para além do particular, assim como do geral, não há um universal abstrato: o que é “pré-individual” é a própria singularidade” (Ibidem). É o “Ideal transcendental” kantiano o alvo mais direto de uma tal afirmação.

Em Kant, a *determinação completa* não pode jamais possuir uma existência *concreta*, pois ela é um simples Ideal que prescreve ao entendimento a subordinação do *universal* à forma superior do *individual*. Assim, a *determinação completa* termina legitimando o modelo conceitual, pois ela funciona como horizonte regulador do entendimento, prescrevendo a possibilidade de determinação de todos os predicados possíveis subordinados a um Ser individual absoluto.

Recuperemos o problema da gênese na sua versão amadurecida por Deleuze. Romper com a forma do indivíduo, seja ela ligada a um Ser superior ou à identidade do Eu, desligar-se da permutação Homem-Deus, equivale a romper com a alternativa comum à metafísica e à filosofia transcendental: fora do indivíduo, o caos. Do ponto de vista da estrutura tripartite da Ideia, ao contrário, fora do indivíduo encontramos-nos frente a um mundo que excede as formas da intuição e dos conceitos, mas não obstante é inteligível; mundo de singularidades pré-individuais sem semelhança com objetos da experiência constituída, mas nem por isso menos destituído de realidade. Nesse sentido, as Ideias deleuzianas se desvinculam da transcendência do Eu, Mundo e Deus para abrirem as vias de uma *teoria das relações pré-individuais da matéria real*.

---

<sup>50</sup> O que também vai ser chamado de procedimento de *vicedição*: “O problema do pensamento não está ligado à essência, mas à avaliação do que tem importância e do que não tem; está ligado à repartição do singular e do regular, do notável e do ordinário, repartição que se faz inteiramente no inessencial ou na descrição de uma multiplicidade, em relação aos acontecimentos ideais que constituem as condições de um problema” (DELEUZE, 2009, p.269)

Há algo aqui da recuperação maimoniana da distinção entre o falso e o verdadeiro infinito<sup>51</sup>. Não se confundido com o modo finito do modelo conceitual, o objeto pode ser completamente determinado na Ideia sem, porém, ser inteiramente determinado no espaço e no tempo. O infinito verdadeiro é a regra de produção Ideal, não os infinitos predicados particulares e atuais que podem derivar destas regras. Deleuze se afasta desta repartição, contudo, na medida em que *substitui o infinito pelo caráter virtual da Ideia, passo este que não foi suficientemente marcado por Maïmon*.

## 2.2 Entre o possível e o virtual: a oscilação de Maïmon

Deleuze reflete sobre o virtual apenas no final do capítulo, mas as noções de *multiplicidade, problema, estrutura e eterno retorno* são paralelas às relações virtuais que constituem em última análise a Ideia (HUGUES, 2009, P.129)<sup>52</sup>. Partindo daqui, no que se segue delimitaremos a realidade virtual das diferenciais. Passamos ao deslocamento final de Maïmon para o terreno propriamente deleuziano de conceitos.

Devemos nos precaver para não atribuir uma atualidade que as diferenciais não têm por si mesmas, pois o *objeto completo* nas relações ideais se distingue do *objeto inteiro* da existência atual. Diz Deleuze: “o completo é apenas a parte ideal do objeto, aquela que, na Ideia, participa com outras partes de objetos (outras relações, outros pontos singulares)” (DELEUZE, 2009, p.295).

Deleuze se reporta às *Respostas a Arnault* de Descartes para distinguir entre o objeto completo e o objeto inteiro. No entanto, ele não deixa de ter em mente as considerações de Maïmon sobre *a relação unilateral da determinação completa com o atual*. O trecho seguinte parece apoiar nossa hipótese: “Um objeto pode ser *ens*, ou antes (*não*)-*ens omni modo determinatum*, sem ser inteiramente determinado ou existir atualmente” (DELEUZE, 2009, p.295)<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Cf. Cap 1. 5.1.Solução ao extrinsequismo matemático.

<sup>52</sup> Após elaborar os três momentos (determinabilidade, determinação recíproca e determinação completa), Deleuze repõe a distinção entre a ordem do conceito e a ordem da Ideia em diferentes contextos: à relação entre múltiplo e uno, ele opõe a noção de *multiplicidade*; ao decalque dos problemas a partir de suas soluções, o *complexo questão-problema*; ao jogo humano, contrasta-se o *jogo divino do eterno retorno*. De uma ponta a outra, em cada uma das diferentes abordagens e vocabulários o que está em questão é o caráter *virtual* da Ideia: “Não paramos de invocar o virtual” (DELEUZE, 2009, p.294).

<sup>53</sup> Maïmon tirava a mesma conclusão: “O atual não é, como alguns filósofos defendem, um *ens omni modo determinatum* porque mesmo se eu devo admitir que todo atual é um *ens omni modo determinatum*, não se seguiria disso que o inverso é verdadeiro, que todo *ens omni modo determinatum* tem que ser atual. Um

Em Maïmon, a distinção entre o atual e a determinação completa da Ideia é a condição para apreendermos o caráter *a priori e puro* das relações diferenciais. Ao mesmo tempo, porém, esta mesma distinção parece tornar o ceticismo inevitável. Ao contrário das formas inteligíveis das diferenciais, as determinações atuais só podem ser conhecidas *a posteriori*, segundo a experiência, subordinadas desta forma não às leis do entendimento, mas às sínteses arbitrárias da imaginação, segundo a coexistência averiguada no espaço-tempo<sup>54</sup>. Se lembrarmos do *Ensaio*, o ceticismo em relação aos juízos dinâmicos aparece como o saldo negativo da construção matemática da intuição<sup>55</sup>.

Embora sejamos tentados a reportar o *virtual* à filosofia bergsoniana, há um movimento menos explícito no argumento deleuziano que merece ser destacado. De certa maneira, Deleuze toma o *virtual* emprestado para resolver um problema comum a Maïmon. Todo objeto é duplo, composto por duas metades que não se assemelham: a imagem virtual e, a outra, a imagem atual. Como se encaixam as duas metades dessemelhantes dos objetos? Como o virtual se relaciona com o atual?

Enquanto em Maïmon a assimetria entre as Ideias e os juízos dinâmicos conduz ao ceticismo, Deleuze tira daqui a necessidade de deslocar-se da modalidade do *possível* para o regime do *virtual*. De uma alternativa para a outra, trata-se justamente de preencher o abismo que separa a gênese da Ideia dos juízos dinâmicos.

Segundo Deleuze, “o possível opõe-se ao real; o processo do possível é, pois, uma “realização” (DELEUZE, 2009, p.298). Com efeito, desde o começo, tanto o existente quanto o não existente são igualmente subordinados a formas previamente estabelecidas. A diferença entre eles, por conseguinte, só pode se dar por condições negativas: “seja a limitação dos possíveis entre si para se realizarem, seja a oposição entre o possível e a realidade do real” (Ibidem). Em termos kantianos, à oposição possível e real corresponde a repartição condições de possibilidade e empírico: enquanto a primeira define as

---

triângulo retângulo de um determinado tamanho é certamente um *ens omni modo determinatum* mas continua não atual” (MAÏMON, tradução nossa, 2010, p.58).

<sup>54</sup> “A atualidade é certamente isso no interior do qual eu percebo uma síntese; no entanto, essas sínteses não procedem em acordo com as leis do entendimento (o determinável e a determinação), mas meramente em acordância com as leis da imaginação. Por exemplo, o ouro é uma síntese perceptiva da cor amarela, de um peso distintivo, dureza, etc. Não é uma síntese do entendimento porque essas características podem ser pensadas uma sem a outra e ainda não são relações do sujeito e do predicado (o determinável e suas determinações)” (MAÏMON, tradução nossa, 2010, p.58).

<sup>55</sup> Cf. Cap.1, 5.2 Consequência negativa para os juízos físico-dinâmicos: retorno pós-katiano à Hume.

condições transcendentais da existência espaço-temporal e conceitual das coisas, o segundo as realiza dentro dos limites fenomênicos da experiência possível.

Em segundo lugar, e como consequência direta da característica precedente, o possível e o real constituem entre si uma relação de semelhança: “na medida em que o possível se propõe à ‘realização’, ele próprio é concebido como a imagem do real, e o real como a semelhança do possível” (Ibidem). É o que Deleuze chama de “tara do possível”, duplicação do semelhante com o semelhante que denuncia o caráter circular e retrospectivo do seu procedimento: “feito à imagem daquilo a que ele se assemelha” (Ibidem). Como em Kant, trata-se da *afinidade* postulada entre as formas do conceito e a natureza, entre condições e condicionado, cláusula sem a qual as condições de possibilidade não teriam a ocasião do encontro *material* das suas formas.

Levando-se em conta cada um dos dois pontos, é preciso dizer do virtual que ele se distingue radicalmente do possível: “O virtual, ao contrário, não se opõe ao real; possui plena realidade. Seu processo é a atualização” (Ibidem). A característica do virtual não é o conceito, mas a Ideia, o que significa que a existência é produzida em conformidade com as diferenciais, e não dadas em uma intuição exterior. Da exterioridade entre o conceito e a intuição passamos à interioridade entre o espaço-tempo e suas diferenciais na Ideia, passo maimoniano por excelência. Deleuze chama este procedimento de *diferenciação* (différentiation).

Em segundo lugar, a atualização do virtual se faz pelo neologismo cunhado por Deleuze: *diferençação* (différenciation). Ao contrário da relação de semelhança a que o possível e o real nos obrigava, a atualização do virtual se faz sempre por diferença, divergência, *diferençação*. Trata-se da “segunda metade” do objeto, que possui dois aspectos, um concernente às qualidades ou espécies que atualizam as variedades, o outro comprometido com o número ou as partes que atualizam os pontos singulares. A diferençação constitui assim uma qualificação ou especificação, mas também partição ou organização (respectivamente, figuras biológicas e físicas do atual) (Ibidem, p.296). Por ora, importa notar que do virtual ao atual trata-se de algo totalmente distinto da passagem do possível ao real:

Nunca os termos atuais se assemelham à virtualidade que eles atualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às relações diferenciais que elas encarnam; as partes não se assemelham às singularidades que elas encarnam. A atualização, a diferençação, neste sentido, é sempre uma verdadeira criação. Ela não se faz por limitação de uma possibilidade preexistente (Ibidem, p.299)

Dada a distinção radical entre o virtual e o possível, toda hesitação entre uma e outra perspectiva é ruínosa, pois ela tende a abolir a realidade do virtual (Ibidem, p.300). Para exemplificar esta oscilação, Deleuze retorna às considerações de Leibniz sobre a percepção<sup>56</sup>. Como passamos das pequenas percepções às percepções conscientes? Como se faz a transição do murmúrio confuso das ondas, ou do barulho de pessoas reunidas, à consciência do mar, de uma conversa de grupo? Deleuze concebe duas saídas divergentes no interior da filosofia de Leibniz.

Em uma primeira abordagem, a percepção do barulho do conjunto é clara, embora confusa e não distinta, pois as pequenas percepções não são elas mesmas claras, mas obscuras. Esta percepção *clara-obscura* supõe que do inconsciente à consciência o problema se coloca em termos de *parte-todo*, do ponto de vista da *realização de uma possibilidade lógica*. A percepção do mar seria o resultado da adição sucessiva do som das diversas ondas.

Por outro lado (de inspiração maimoniana), podemos dizer que as pequenas percepções são elas mesmas distintas, embora obscuras. Distintas, pois o que elas apreendem são as relações diferenciais; obscuras, por não serem ainda distinguidas em uma percepção consciente e clara, com valor particular, individual ou geral. Nesta percepção *distinta-obscura*, o problema não é mais o da relação *parte-todo, possível-real*, mas trata-se antes da relação *virtual-atual*. Desta segunda perspectiva, estamos próximos do retorno pós-kantiano à Leibniz realizado por Maïmon:

É próprio da Ideia ser distinta e obscura. Isto quer dizer, precisamente, que a *Ideia é real sem ser atual, diferenciada sem ser diferenciada, completa sem ser inteira*. O distinto-obsuro é a embriaguez, o aturdimento propriamente filosófico ou a Ideia dionisíaca. Portanto, foi por pouco que Leibniz deixou escapar Dionísio, à beira do mar ou nas proximidades do moinho d'água (Ibidem, p.301).

Vale para Maïmon o mesmo que o dito sobre Leibniz. Embora encare de frente as relações diferenciais em sua realidade, Maïmon hesita entre o virtual e o possível. Ele ainda espera que de alguma forma entre o *distinto-obsuro* (virtual) e o *claro-confuso* (atual) haja *semelhança*, mesma razão que levava Leibniz à doutrina da “harmonia pré-estabelecida”. No seu caso, o *entendimento infinito* vai oscilar entre este lugar de uma

---

<sup>56</sup> Em *Leibniz e o barroco* (1988), Deleuze remete o problema da percepção, com o exemplo recorrente do barulho do mar, aos seguintes textos de Leibniz: *Discurso de metafísica*, § 33; *Carta à Arnault*, Abril 1687; *Consideração sobre a doutrina de um Espírito universal*, § 14; *Monadologia*, § 20-25; *Princípios da Natureza e da Graça*, § 13. A partir destas mesma páginas que ele introduz Maïmon neste livro, em um dos raros momento em que comenta de perto o filósofo (DELEUZE, 1988, p.116-118). No essencial, não há modificações de sua leitura em relação às teses pré-68.

Ideia tão só possível (e portanto carente de realidade) e o lugar de uma Ideia virtual (real sem ser atual, diferenciada sem ser diferenciada, completa sem ser inteira).

Deleuze toma para si a tarefa de levar a Ideia ao seu regime virtual. Para tanto, ele precisa resolver o nó que para muitos é um sinal vermelho, a saber: senão de semelhança, qual a relação entre o virtual e o atual?

Ao invés de atestar o limite da Ideia, em vez de recorrer a uma saída ou cética ou dogmática, sem oscilar entre o virtual e o possível, Deleuze enxerga aqui a exigência de elaborar uma *teoria da correspondência sem semelhança*<sup>57</sup>. Mais do que por fidelidade ao kantismo, é por não marcar suficientemente este passo que Maïmon se afasta de Leibniz e termina reconduzido ao ceticismo.

### **2.3 Para além de Maïmon (e de Gueroult): inconsciente diferencial e infinito atual**

Marquemos mais precisamente a diferença entre o virtual e o atual. Enquanto pura virtualidade, a Ideia é composta de relações diferenciais (princípio de determinabilidade e de determinação recíproca) e singularidades (princípio de determinação completa). Nesse sentido, os elementos ideais são destituídos de formas sensíveis e de função, sem figura, espécie, qualidade ou extensão delimitada. Quer dizer, toda Ideia é completamente *diferenciada*, embora *indiferenciada*. Já o atual, de sua parte, encarna esta dupla determinação da Ideia (recíproca e completa): as relações diferenciais atualizam-se em espécies e qualidades, as singularidades num extenso correspondente. Dessa maneira, as Ideias tornam-se diferenciadas, isto é, seus elementos ganham uma matéria e uma forma própria ao regime dos conceitos e representações.

Os *fonemas*, as *partículas físicas* ou os *genes biológicos* são puras virtualidades, pois, em cada caso, são reciprocamente determináveis segundo a rede de relações diferenciais que as constituem, completamente determinadas pelas singularidades que lhes repartem. Uma *palavra*, uma *matéria* ou uma *espécie*, por outro lado, são

---

<sup>57</sup> Agora sim, Deleuze encontra em Bergson o precursor da sua teoria da “correspondência sem semelhança” ou “diferenciação criadora”: “O esquema bergsoniano, que une a *Evolução Criadora* e *Matéria e Memória*, começa pela exposição de uma gigantesca memória, multiplicidade formada pela coexistência virtual de todas as seções do “cone”, sendo cada seção como que a repetição de todas as outras, distinguindo-se destas apenas pela ordem das relações e pela distribuição dos pontos singulares. Em seguida, a atualização desse virtual menemônico aparece como a criação de linhas divergentes, cada uma correspondendo a uma seção virtual e representando uma maneira de resolver um problema, mas encarnando, em espécies e partes diferenciadas, a ordem de relações e a distribuição de singularidades próprias à seção considerada” (DELEUZE, 2009, p.299).

encarnações representativas e conceituais destas relações e determinações: “uma espécie é feita de relações diferenciais entre genes, como as partes orgânicas são feitas de singularidades encarnadas” (DELEUZE, 2006, p.119).

Toda “coisa” constitui-se no cruzamento desta dupla síntese, na relação entre o virtual e o atual que encarna a Ideia. Por consequência, precisamos admitir que as coisas são formadas de duas metades desiguais, diz Deleuze, “metades ímpares, dessemelhantes e dissimétricas” (Ibidem, p.120). Ao contrário da relação entre o possível e o real, entre o virtual e o atual há uma *condição absoluta de não semelhança*. Sem a semelhança, todavia, como o virtual pode corresponder ao atual?

É este o problema que conduz às oscilações entre o virtual e o possível, à hesitação no fundo comum das saídas céticas e dogmáticas. Para filósofos como Leibniz e Maimon, a assimetria entre o virtual e o atual é ruínosa, pois atesta a *insuficiência da Ideia* em fundamentar a experiência atual. O virtual é interpretado como sintoma da *falta* da Ideia, visto que o atual é lido como o testemunho de sínteses que não procedem segundo as leis do entendimento, mas meramente em acordo com as relações arbitrárias da imaginação, isto é, *a posteriori* e segundo a coexistência constatada no espaço-tempo.

A solução de Deleuze para a dificuldade é relativamente simples. O virtual não se opõe ao real, isso porque a realidade considerada não é aquela à imagem e semelhança da experiência constituída em indivíduos, valores atuais, particulares e gerais, onde se jogam relações de causa e efeito entre termos previamente estabelecidos, por exemplo. Ao contrário, as relações virtuais condizem com a realidade pré-individual, singular e impessoal de um nível mais elementar da experiência. Esta tese leva à celebre fórmula que Deleuze empresta de Proust: “Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: ‘Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’ (...)” (DELEUZE, 2009, p.294).

A partir da mudança de perspectiva, e é isto o decisivo, segue-se a necessidade de converter a *falta* em um *excesso* próprio às Ideias. Em outras palavras, a dissimetria entre o virtual e o atual não é o testemunho de uma insuficiência, mas, isso sim, a fonte por excelência das possibilidades infinitas e sempre renovadas das relações atuais. Em “O método da dramatização” (1967), encontramos um dos trechos mais elucidativos de Deleuze sobre o assunto:

Parece-me que a virtualidade nunca pode corresponder ao atual como uma essência a uma existência. Isto seria confundir o virtual com o possível. Em todo caso, o virtual e o atual

correspondem, mas não se assemelham. Eis porque a procura dos conceitos atuais pode ser infinita; há sempre um excesso das Ideias virtuais que os anima (DELEUZE, 2006, p.132).

Com a virtualidade da Ideia, Deleuze encaminha uma alternativa original para o *problema da correspondência*. Este conduzia filósofos como Leibniz, Hume, Kant e Maïmon a apelar ou para saídas dogmáticas, ou para posições céticas, ou para um idealismo de tipo transcendental. Ao dotar a Ideia de realidade, porém, Deleuze reverte o problema de base em todos eles: não há por que garantir a semelhança entre as Ideias e a existência atual, pois sua suposta falta é na realidade seu excesso. *Ao invés de problema, a dessemelhança é a solução: é ela o índice do próprio motor do infinito atual*<sup>58</sup>.

Com a mudança de perspectiva, no entanto, Deleuze se afasta do *entendimento infinito* de Maïmon, no que parece ser a maneira de salvá-lo (e de salvar a si mesmo) das objeções de Gueroult<sup>59</sup>:

Segundo uma objeção frequentemente feita contra Maïmon, as Ideias, concebidas como diferenciais do pensamento, introduzem nele um mínimo de “dado” que não pode ser pensado; elas restauram a dualidade de um entendimento infinito e de um entendimento finito, como também a dualidade das condições de existência e das condições de conhecimento, que toda a Crítica kantiana, todavia, tinha o propósito de suprimir (DELEUZE, 2009, p.273).

Para responder à objeção, Deleuze retoma premissas da discussão sobre a “doutrina das faculdades”, pois, segundo ele, o contraponto só se sustenta enquanto associarmos as Ideias ao acordo das faculdades no senso comum: “e é nessas condições que as diferenciais são condenadas a se tornarem simples *ficções* se elas não encontram, nesse entendimento infinito, a medida de uma realidade plenamente *atual*” (Ibidem). Deste ponto de vista, a atualização das Ideias é entendida como a ruptura com o entendimento infinito, pois ela exige a intervenção da intuição própria ao sujeito finito, isto é, ela exige um *dado exterior*, uma necessidade *sentida* mais do que pensada, mais *passional* do que *intelectual*.

O mesmo não acontece quando as Ideias são liberadas do senso comum. Em sua realidade virtual, as Ideias são destituídas de valores particulares, gerais ou individuais. Nesse sentido, para pensá-las é necessário introduzir um “desacordo” que rompe com o

---

<sup>58</sup> Vinte anos mais tarde, Deleuze recupera esta mesma tese para descrever a posição do *barroco*, própria à Maïmon e à Leibniz. Desta vez, no entanto, Deleuze não fala mais em “oscilação”, mas restitui diretamente a versão que na sua avaliação é melhor sucedida: “Para Maïmon como para Leibniz, a determinação recíproca das diferenciais não reenvia a um entendimento divino, mas às pequenas percepções como representantes do mundo no eu finito (a relação com o entendimento infinito se segue daí, e não o inverso). O infinito atual no eu finito, é exatamente a posição de equilíbrio, ou de desequilíbrio, barroco” (DELEUZE, tradução nossa, 1988, p.119).

<sup>59</sup> Cf. Cap.1, 6.1 Insuficiência do princípio de determinabilidade e a síntese originária da diferença.

reconhecimento de um mesmo objeto da parte de um mesmo sujeito. A “discórdia das faculdades” abre ao mundo das realidades pré-individuais, singulares e impessoais, mundo este excluído da representação e do atual, pois, justamente, “exclui a forma de identidade, de convergência e de colaboração no senso comum” (Ibidem, p.274). Assim, as Ideias não correspondem a nenhuma faculdade em particular, nem mesmo ao pensamento, mas correspondem alternativamente a todas as faculdades. Trata-se do que Deleuze chama de “inconsciente diferencial”, definido pela caráter não empírico do exercício paradoxal das faculdades:

A Ideia aparece como sistema de ligações ideais, isto é, de relações diferenciais entre elementos genéticos reciprocamente determináveis. O *Cogito* recupera toda a potência de um inconsciente diferencial, inconsciente do pensamento puro que interioriza a diferença entre o Eu determinável e o Eu determinante e que põe no pensamento como tal alguma coisa de não pensado, sem o que seu exercício seria para sempre impossível e vazio (DELEUZE, 2009, p.249).

Desta forma, contudo, as Ideias exigem uma relação muito particular com o *pensamento puro*. Respondendo à objeção frequente contra Maimon, Deleuze vai dar um novo significado para o caráter passional, sensível e exterior na gênese da necessidade do pensamento. *A intuição e receptividade sensível são ainda efeitos secundários, assimilados sob o filtro do acordo das faculdades no senso comum*. Mais profundamente, porém, a origem do pensamento deve ser buscada no princípio do que paradoxalmente é excluído por ele. Deve entrar em cena, portanto, o *empirismo transcendental* como promoção da *intensidade* ao princípio na gênese do diverso e do pensamento:

o pensamento só é determinado a apreender seu próprio *cogitandum* na extremidade do cordão de violência, que, de uma Ideia a outra, põe primeiramente em movimento a sensibilidade e seu *sentendum* etc. Essa extremidade pode ser considerada a origem radical das Ideias” (Ibidem, p.275).

A verdadeira fonte do “infinito atual” e do poder de diferenciação das Ideias não deve ser buscada nem no “entendimento infinito” e nem na intuição do “entendimento finito”, mas na dimensão genética do sensível: a intensidade. Trata-se de uma requalificação da *estética transcendental*, ponto mais preciso em que Deleuze responde ao problema pós-kantiano da síntese originária da diferença.

## **2.4 Do esquematismo aos dinamismos espaço-temporais**

Antes de entrar na questão da *intensidade*, porém, Deleuze ainda precisa determinar as condições mais precisas dessa relação entre o virtual e o atual, tema que nos leva diretamente ao problema dos dinamismos espaço-temporais.

Apesar de Deleuze dialogar com certa literatura biológica e física, em especial da embriologia e termodinâmica, para compreendermos a função que cumpre os dinamismos precisamos remetê-los à teoria do esquematismo. Assim como no caso do cálculo diferencial, o recurso deleuziano à ciência pode ser iluminado por outra abordagem, ainda que de maneira indireta, pois é no contexto pós-kantiano que Deleuze insere sua reflexão sobre os sistemas dinâmicos. Afinal, pergunta Deleuze, “Essas determinações dinâmicas espaciotemporais não seriam o que Kant já chamava de esquemas?” (DELEUZE, 2009, p.306).

O *esquema* é uma determinação espaço-temporal correspondente ela mesma à categoria, em todo o tempo e em todo o lugar. O *mais curto* é um esquema temporal, pois ele nos dá *a priori* não uma figura determinada, muito menos um conceito geral, mas a *regra de construção na imaginação* correspondente ao conceito de *linha reta*. No entanto, permanece totalmente misterioso como intuição e conceito se relacionam *a priori*, a não ser que apelemos para alguma sorte de teleologia – daí toda teoria kantiana das analogias e do simbolismo das Ideias. A dificuldade atravessará as filosofias pós-kantianas: “De certo modo, todo o pós-kantismo tentou elucidar o mistério dessas arte oculta (...)” (DELEUZE, 2006, p.118).

Da parte deleuziana nesta história, o segredo do esquematismo vai ser encontrado na diferença de natureza entre a Ideia e o conceito. Os dinamismos são *exteriores aos conceitos*, certamente, mas porque são antes de tudo interiores à *Ideia*. O que significa simplesmente que espaço-tempo não se reduzem às formas extensivas próprias aos conceitos. Ao contrário, às Ideias e suas diferenciais correspondem espaço-tempos dinâmicos (velocidades e lentidões), ligados mais ao caráter intensivo da matéria do que às formas extensivas da intuição *a priori*; próprias mais à continuidade da sensação do que às entidades discretas do empírico; relacionando-se antes com a virtualidade do atual do que com a realização do possível

Deleuze avança a saída maimoniana no seguinte sentido: sob todo conceito ou representação, sob todo estado suposto como fixo, sob todo momento suposto como estável, “se descubrem o espaço e o tempo dinâmico de sua constituição atual” (Ibidem, p.308). Ou seja, enquanto Maïmon se restringe à diluir as intuições espaço-temporais nas Ideias, Deleuze complementa a materialidade inteligível (matemática) do que se apresenta com seu fundo dinâmico (físico). A importância deste movimento não deve ser negligenciada, pois, como veremos, trata-se de deslocar o *infinito* do entendimento de

Maïmon para a paradoxal *eternidade e imensidão* do espaço e do tempo em suas naturezas intensivas. O *infinito atual* da experiência é tão só a consequência secundária deste solo estético originário.

Um exemplo didático que Deleuze nos dá é o da “rocha”. Em sua constituição atual, uma “rocha dura” é representada como um estado fixo dotada de uma matéria rígida. Mas à escala do milhão de anos (*tempo e espaço dinâmicos* da sua atualização), estas rochas, completa Deleuze, “são matérias fluídas que ocorrem sob pressões muito frágeis exercidas sobre as singularidades” (Ibidem). E assim por diante, a rigor, tudo que há de aparentemente fixo e estável nas constituições atuais do mundo supõe *dinamismos espaço-temporais* sem os quais não existiriam, bem como que continuam a agir sob o que existe. Toda espécie ou organismo se atualiza sob dinamismos espaço-temporais moleculares que não cessam de fremir sob eles. Todas formações físicas supõe matérias fluídas em perpétua mutação.

O “fixo” não é um estado ou um momento, mas uma “Ideia”: a síntese diferencial da sensação na continuidade<sup>60</sup>. Nesse sentido, as Ideias são atualizadas em conceitos e representações sempre sob dinamismos espaço-temporais em fluxo. No processo de atualização, por seu lado, não se trata de uma fixação ou da parada de um desenvolvimento, pois, diz Deleuze, “não somo fixados a um estado ou a um momento, mas sempre fixados por uma Ideia como pelo brilho de um olhar, sempre fixados num movimento que se faz” (Ibidem).

### **3. A intensidade: da diferença exterior ao conceito à diferença interior à sensibilidade**

O capítulo cinco de *Diferença e repetição*, “Síntese assimétrica do sensível”, completa o capítulo anterior. Deleuze mostra como as Ideias são diferenciadas e

---

<sup>60</sup> Deleuze chama este processo de *dramatização da Ideia*. A noção teatral de *drama* tem o sentido de que a representação não é senão uma encenação, um dar corpo a um enredo prévio, algo que não tem sentido em si mesmo, pois depende das relações que o constituem provisoriamente no interior de uma história, em determinado cenário e sequência de acontecimentos. Não se trata de qualquer teatro, porém, mas notadamente daquele inspirado no *teatro da crueldade* de que Artaud falava. Isso porque quem ocupa estes espaço-tempos agitados não pode ser um ator ou um sujeito. Como coloca Deleuze: “há sem dúvidas atores e sujeitos, mas são larvas, porque são os únicos capazes de suportar os traçados, os deslizamentos e rotações. Depois, é tarde demais. E é verdade que toda Ideia faz de nós larvas na medida em que derruba a identidade do *Eu* assim como a semelhança do eu” (DELEUZE, 2009, p.308).

atualizadas não apenas graças aos dinamismos espaço-temporais, como também ao campo intensivo no qual elas se produzem. Em meio a estas considerações, nos deparamos com um rápido balanço da relação com Kant.

Na “analítica dos princípios”, Kant define as intuições como quantidades extensivas, de tal modo que a representação das partes é o que precede e torna possível a representação do todo. A respeito da intensidade, cujo todo precede as partes, ele a reserva para uma sensação que preenche um extenso em determinado grau. Nesse sentido, como princípio transcendental, a intensidade constitui a “antecipação da percepção”<sup>61</sup>.

Para Deleuze, contudo, reduzida à extensão, a teoria da intuição kantiana confunde a *apresentação* do espaço e do tempo com sua *representação*: “Mas o espaço e o tempo não se apresentam como são representados” (DELEUZE, 2009, p.325-326). A princípio, seu argumento não faz mais do que retomar as linhas de Maïmon que já conhecemos: como realidade prévia à representação (*Vorstellung*), a sensibilidade constitui a apresentação (*Darstellungen*) dos elementos na gênese dos fenômenos<sup>62</sup>. Deste ponto de vista, a matéria das sensações escapa às formas extensivas da intuição empírica, pois aquilo que se apresenta são puras relações, destituídas portanto de valores atuais no espaço e no tempo.

Em meio à mobilização de conceitos próprios à física e à biologia, o capítulo cinco de *Diferença e repetição* se situa no contexto de uma *refutação da estética kantiana*: com a diferença, nos dirigimos para uma nova repartição entre o *fenômeno* e o *númeno* cujo saldo será o de dar conta daquilo pelo qual o dado é dado, ou seja, dar a razão da gênese do que *aparece* à intuição empírica. Suas primeiras linhas são elucidativas nesse sentido:

A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso. A diferença não é o fenômeno, mas o *númeno* mais próximo do fenômeno (Ibidem, 313)

Como vimos no primeiro capítulo, a crítica ao *formalismo da intuição* é paralela à *requalificação da diferença*. Maïmon enxerga uma dimensão da sensibilidade prévia às intuições, fonte de uma diferença intrínseca e ideal na gênese dos fenômenos. Deleuze recupera a iniciativa maïmoniana, mas, neste segundo momento, a realidade virtual das Ideias será complementada com sua realidade *intensiva*.

---

<sup>61</sup> Cf., Cap.1, 3. 2 Das condições formais da intuição à gênese da matéria da sensação.

<sup>62</sup> Cf. Cap.1, 4.1 Diferenciais e Ideias do entendimento: reunião da estética com a dialética transcendental.

De partida, Deleuze replica o procedimento que vinha sendo atribuído à Maïmon, isto é, derivar da incompletude do conceito sua completude material na Ideia. Todavia, neste momento específico vemos pela primeira vez o pós-kantismo de Cohen ser mencionado, em uma referência breve, mas significativa: “Herman Cohen tem igualmente razão ao atribuir pleno valor ao princípio das quantidades intensivas em sua reinterpretação do kantismo” (Ibidem, p.326).

A mudança de ares não é à toa. Cohen participa da vertente pós-kantiana da escola de Marburgo, onde a *Crítica da razão pura* é recuperada para fundar o *positivismo*<sup>63</sup>. Em *Kants Theorie der Erfahrung* (1885), Cohen faz da intensidade o ponto chave da *gênese física* da sensação, do tempo e do espaço ({428). Com isso, ele tem em vista tampar o buraco dos juízos dinâmicos deixado pela construção matemática do espaço e do tempo, bem como responder ao ceticismo de Hume<sup>64</sup>. Deleuze atribui valor central à intensidade de maneira análoga. A partir deste conceito que ele vai buscar explicar a necessidade da síntese (aquilo que “força a pensar”), mas isso sem fazer apelo nem ao “entendimento infinito” e nem a uma “coisa em si”. Trata-se da hipótese da *diferença* como princípio sensível que atravessa o pensamento.

Com a noção de intensidade, Deleuze desdobra a gênese do que gerava em Maïmon a dificuldade da “qualidade oculta”, a saber, a *diferença como fonte da necessidade no pensamento*. Quer dizer, a “diferença exterior ao conceito” não é apenas interior à Ideia, pois mais profundamente ela corresponde à *intensidade* na gênese do sensível<sup>65</sup>. Nesse sentido, a intensidade é também o lugar mais preciso a partir do qual

---

<sup>63</sup> Cf. Philonenko, “A Escola de Marburgo: H. Cohen, P.Natorp, E. Cassirer”, in: Châtelet, *A filosofia do mundo científico e industrial*, tr. Guido de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p.188-89.

<sup>64</sup> Deleuze baseia sua leitura de Cohen em *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (1954). No fim do nosso primeiro capítulo, vimos como Vuillemin retoma o diagnóstico de Gueroult a respeito da filosofia de Maïmon. Trata-se do problema da síntese originária entre a diferença e a identidade: se com o recurso às diferenciais Maïmon dá conta da gênese conceitual do espaço e do tempo, por outro lado ele tem que assumir algo de *dado* para explicar a necessidade destas mesmas sínteses do entendimento. A importância de Cohen no livro de Vuillemin parece derivar diretamente daqui: como princípio, a quantidade intensiva, nos diz, *vai nos mostrar a passagem originária do númeno ao fenômeno, da análise à síntese, da reflexão filosófica por conceito ao conhecimento físico por construção de conceitos, da coisa em si enfim como absolutamente indeterminável = x à unidade do objeto possível como fundamento de toda determinação* (VUILLEMIN, tradução nossa, 1954, p.193).

<sup>65</sup> Evidentemente, neste caso não se trata mais das formas extensivas da intuição finita, mas da versão intensiva do espaço e do tempo, do encontro entre o “tempo fora dos eixos” com o “espaço vulcânico”. Deleuze termina substituindo a hipótese do *entendimento infinito* pela paradoxal *imensidão e eternidade* do espaço e do tempo intensivos. Para acessarmos este deslocamento, seria preciso restituir a tese do “eterno retorno da diferença”, elaborada por Deleuze ao longo de *Diferença e Repetição*. Em suma, a *eternidade* ganha aqui tons radicalmente contrários aos da transcendência de um entendimento divino, pois, enquanto “ser do devir”, o que o transcendental opera não é a saída metafísica do espaço e do tempo, mas, paradoxalmente, a inscrição radical da gênese diferencial (Ideias) na experiência real (intensidades). É

Deleuze toma distância de Maïmon, ou melhor, em que ele desloca as teses sobre o *entendimento infinito* para o solo da *experiência real*<sup>66</sup>. É assim que interpretamos a seguinte afirmação:

Se é verdade que o espaço é irreduzível ao conceito, nem por isso é possível negar sua afinidade com a ideia, isto é, sua capacidade (como *spatium* intensivo) de determinar no extenso a atualização das ligações ideais (como relações diferenciais contidas nas Ideias). E se é verdade que as condições da experiência possível se referem à extensão, o mesmo pode ser dito das condições da experiência real que, subjacentes, se confundem com a intensidade como tal (DELEUZE, 2009, p.326).

No capítulo quatro de *Diferença e Repetição*, a *diferença* era identificada com as *diferenciais*, modelo matemático para a realidade virtual das Ideias. Complementando esta *metade dialética* do objeto, e ultrapassando as teses de Maïmon, será o caso agora de identificar a diferença à *intensidade*, modelo físico da realidade material que determina a atualização das Ideias. Eis a *metade estética* do objeto: “A intensidade é a forma da diferença como razão do sensível” (Ibidem, p.314).

### 3.1 Pensar o real em Deleuze: a intensidade como princípio transcendental

Na *Crítica da razão pura*, enquanto a *estética* e a *dedução* fundam a origem transcendental do objeto, os *princípios* fundam a relação *a priori* do objeto com o conhecimento fenomênico. Nesse sentido, os *princípios* representam, diz Kant, “as condições pelas quais podem ser dados objetos de acordo com esses conceitos. Caso contrário, não teriam qualquer conteúdo (...)” (KANT, 2010, A136, p.179).

Como princípio transcendental da *qualidade*, a *grandeza intensiva* está diretamente ligada com a categoria da *realidade*: “Em todos os fenômenos o real, que é objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é, um grau” (Ibidem, B208, p.201). No sistema kantiano, o *real* se confunde com a *matéria da sensação*, esta que dá o conteúdo de nossos conceitos e intuições. Por esta razão, a *realidade* coloca para o

---

claro, isso com a condição de que recuperemos o caráter fora dos eixos do tempo, o aspecto vulcânico do espaço. Daí que o ar irônico do “eterno” nos seja dado pelo conteúdo daquilo que “retorna”: não o “Mesmo”, o “Igual” ou o “Semelhante”, mas a “Diferença” como *intensidade* na razão do diverso espaço-temporal e da sua reprodução, da diferença e de sua repetição.

<sup>66</sup> Vieira da Silva demonstra como a distinção entre “experiência possível” e “experiência real” é diretamente ligada à distinção entre “extensão” e “intensidade”, distinção esta posta nos termos pós-kantianos de Deleuze: “A intensidade é o elemento mínimo da sensibilidade. E Deleuze vai querer que este elemento mínimo seja não apenas uma antecipação da percepção, quer dizer, aquilo que ainda não é integrado como uma percepção, apesar de nos afetar como sensação. A intensidade não se reduz a antecipar a percepção, mas é bem mais o elemento que engendra a sensibilidade. Para Deleuze, é, então, este elemento que faz nascer, que deflagra, que dispara, a sensibilidade” (VIEIRA DA SILVA, 2017, p.23).

kantismo o problema inescapável da sua origem, isto é: como uma sensação é possível, enquanto que ela põe fora de nós a coisa, para nos dá-la à percepção? (VUILLEMAN, 1954, p.195).

Em Kant, a *coisa em si* termina operando como solução para a dificuldade. Na falta de uma explicação para a origem do dado na percepção sensível, e para escapar de um *idealismo* do tipo de Berkeley, restaria admitir algo como causa exterior do real, mesmo que ultrapasse nossas condições de cognição (sentido *realista* dado à coisa em si)<sup>67</sup>. Aprofundando a filosofia de Maïmon com o conceito de *intensidade*, porém, Deleuze oferece uma solução alternativa. Resta saber: o que faz da intensidade algo mais do que um princípio psicológico ou do que uma causa misteriosa do real?

Por si mesmo, o pensamento é incapaz de fundar a *necessidade* daquilo que ele pensa. De fato, não se pode negar as verdades fundadas na não-contradição e identidade – por exemplo, que os três ângulos de um triângulo sejam iguais a dois ângulos retos. Contudo, estas verdades designam um conjunto hipotético, *conceitos possíveis*, mas não dizem nada sobre o que conduz alguém ao *ato de pensar*: “Descartes observava que não se pode negar esta igualdade quando nela se pensa, mas que se pode muito bem pensar, mesmo no triângulo, sem pensar nessa igualdade” (DELEUZE, 2009, p.202). Como ir da potência ao ato no pensamento?

Para resolver a questão, Deleuze aposta no privilégio da *diferença sensível* como fonte primária da necessidade do *pensamento*, mas não no sentido de Kant. Isso porque o primeiro no pensamento não é o *objeto da reconhecimento*, mas o *objeto de um encontro*: “Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este é o objeto de um *encontro* fundamental e não de uma *reconhecimento*” (Ibidem, p.203).

O que é encontrado pode ser apreendido sob afetos de admiração, ódio, amor, dor etc. Mas, sob qualquer tonalidade afetiva, o objeto de um encontro é em primeiro lugar aquilo que *só pode ser sentido*. Já aqui nos opomos à *reconhecimento*, pois, nela, o sensível pressupõe o exercício das faculdades no senso comum: sentimos um objeto que pode ser lembrado, imaginado, concebido. Ao contrário, o objeto do encontro, diz Deleuze, “não é uma qualidade, mas um signo. Não é o ser sensível, mas o ser *do* sensível. Não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado” (Ibidem).

---

<sup>67</sup> Cf. Cap 1, 2.O problema da coisa em si: Salomon Maïmon em meio aos pós-kantianos.

O objeto do encontro é uma *intensidade*. Deleuze só aborda as nuances deste conceito no capítulo cinco de *Diferença e repetição*, mas sua menção no contexto da crítica à reconhecimento elucida seu papel central. Enquanto *ser do sensível*, a intensidade é o *insensível* do ponto de vista da reconhecimento, pois, no exercício empírico das faculdades, a sensibilidade só apreende o que pode ser assimilado sob um senso comum. Em presença daquilo que só pode ser sentido, ao contrário, ela se encontra diante do seu *limite*. Então, sem um senso comum constringendo a contribuição específica da sensibilidade às condições de um trabalho conjunto, ela entra, diz Deleuze, “num jogo discordante e seus órgãos se tornam metafísicos” (Ibidem, p.204).

Como o que só pode ser sentido, o objeto de encontro sensibiliza a alma. A começar pela memória, sem poder apelar para o sensível, sem o acordo com as outras faculdades no senso comum, nos vemos forçados a encarar aquilo que *só pode ser lembrado*: “não um passado contingente, mas o ser do passado como tal e desde sempre” (Ibidem, p.204). O esquecimento deixa de ser uma impotência que nos separa de uma lembrança empírica, pois é elevado ao *limite* na origem transcendental da memória. A memória pura, por sua vez, força o pensamento a apreender aquilo que só pode ser pensado. Não o inteligível, mas o ser do inteligível, não a reconhecimento, mas o impensável do ponto de vista da unidade do sujeito e do objeto: a Ideia. Em suma, diz Deleuze:

Em vez de todas as faculdades convergirem e contribuírem para o esforço como de reconhecer um objeto, assiste-se a um esforço divergente, sendo cada uma colocada em presença do seu “próprio”, daquilo que a concerne essencialmente (Ibidem, p.205).

A *forma transcendental* de cada faculdade corresponde ao que Deleuze chama de seu exercício disjuncto, superior ou transcendente. Nota-se que a *transcendência* aqui não se refere a um “fora do mundo”, mas é relativa ao exercício empírico de cada faculdade. Sem a submissão ao acordo no senso comum, as faculdades transcendem seu uso empírico, mas para apreender o que a concerne exclusivamente e a faz “nascer para o mundo” (Ibidem, p.207). Para ser elevada à sua forma transcendental, cada faculdade deve passar por uma *tripla violência*, diz Deleuze, “daquilo que a força a exercer-se, daquilo que ela é forçada a apreender e daquilo que só ela tem o poder de apreender, todavia o inapreensível” (Ibidem, p.208).

É a partir desta repartição entre o empírico e o transcendental que podemos recuperar a doutrina das faculdades. Para Deleuze, não é só a sensibilidade, a memória e o pensamento que possuem uma forma superior, mas a pesquisa pode ser realizada a propósito de um número indefinido de outras faculdades. Para a imaginação, haverá um

limite, o impossível de imaginar? Para a linguagem, o silêncio? Para a sociabilidade, a forma superior da anarquia? E assim por diante, o que importa é que a busca pelo exercício disjunto, superior ou transcendente das faculdades constitui o programa de pesquisa do *empirismo transcendental*: “o empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empírico” (Ibidem, p.209).

Ou seja, o empirismo transcendental não é a doutrina das faculdades, mas a determinação das *exigências* para seu estabelecimento. Trata-se de uma alternativa ao *método de decalque*, isto é, trata-se do meio para buscar a *gênese* das faculdades sem reduzi-las ao seu exercício empírico no senso comum.

Em primeiro lugar, o que leva uma faculdade à sua forma transcendental é o exercício transcendente da sensibilidade: “este elemento é a intensidade, como pura diferença em si (...)” (Ibidem). De acordo com Deleuze, tudo parte da sensibilidade, pois é sempre por meio dela que somos levados ao que existe para ser pensado. O que explica o privilégio da sensibilidade na origem do pensamento?

Diferente de outras faculdades, na sensibilidade o objeto do encontro e aquilo que ele engendra são uma e mesma coisa. A intensidade é ao mesmo tempo o que força a sentir e o que só pode ser sentido, diz Deleuze, “ao passo que as duas instâncias são distintas nos outros casos” (Ibidem, p.210). Ou seja, além da sensibilidade, nenhuma faculdade pode encontrar sua origem em si mesma. Como resultado paradoxal, a intensidade, como princípio, impõe o descarte de toda determinação prévia na origem do pensamento. Como ponto de partida, diz Deleuze, “a sensibilidade no encontro com aquilo que força a sentir, não supõe qualquer afinidade ou destinação. Ao contrário, é o fortuito ou a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ela força a pensar” (Ibidem, p.211).

Em última análise, o *empirismo transcendental* consiste na promoção da intensidade. É com este princípio que Deleuze enfrenta uma série de problemas pós-kantianos, em especial aqueles ligados à gênese do *real*<sup>68</sup>: qual a origem da matéria que preenche o dado da intuição empírica? Como escapar de atribuí-la a uma causa exterior e misteriosa?

---

<sup>68</sup> Cf. Cap.1, 2. O problema da coisa em si: Salomon Maimon em meio aos pós-kantianos.

Trata-se do debate pós-kantiano ao redor da síntese originária do pensamento<sup>69</sup>. Se as condições formais da reconhecimento não são suficientes para explicar o ato de pensar, é porque sua *necessidade* antes nos é *dada*, ela é mais *sentida* do que pensada, remete a uma *diferença* mais do que à *identidade*. Enquanto *reconhecimento*, no entanto, o pensamento é incapaz de explicar a origem da necessidade que o faz sair de “seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade”, a não ser convertendo-a numa “causa misteriosa” ou apelando para a transcendência de um entendimento divino. Nesse sentido, Deleuze busca na *intensidade* o *princípio inteligível do que paradoxalmente é excluído do pensamento*, isto é, a “gênese do ato de pensar no próprio pensamento” (Ibidem, p.203).

Mas por que buscá-lo em um “desacordo” entre as faculdades? O que explica que o transcendental seja transcendente às formas do empírico e do senso comum, e não o bastante imanente às condições da experiência real? Como pode a gênese do pensamento ser ao mesmo tempo aquilo que se volta contra o próprio pensamento?

Em primeiro lugar, reparemos que Deleuze emprega o termo *ilusão* no sentido estritamente kantiano: trata-se de uma *aparência transcendental*. Quer dizer, a anulação da intensidade não é um erro lógico e exterior, mas uma ilusão natural, inevitável e interna ao exercício concordante das nossas faculdades. Se a ilusão é necessária, porém, como é possível rompê-la?

Dáí o caráter positivo que Deleuze atribuí ao *desacordo* entre as faculdades. É preciso buscar o transcendental naquilo que transcende as formas do empírico e do senso comum, pois, dadas as aparências transcendentais da reconhecimento, é inevitável que a gênese do pensamento tenha que ser ao mesmo tempo aquilo que se volta contra o próprio pensamento, enfim, que só saímos do estupor ao custo do encontro com uma intensidade que força a pensar.

Quando o assunto é a origem do real, não se trata mais de buscar algo como uma “causa exterior”, espécie de “coisa em si” sem a qual não poderíamos explicar nossas sensações. A própria causalidade já supõe uma ordem atual de coisas, dotadas de qualidade e quantidades prévias, em relações de sucessão entre termos individuais pré-estabelecidos na reconhecimento. A *gênese transcendental* se dá em um nível totalmente diferente do da *causalidade*, pois ela não lida com a relação entre indivíduos, mas com a gênese dos próprios indivíduos antes deles serem assimilados por conceitos e

---

<sup>69</sup> Cf. Cap1, 6.1 Insuficiência do princípio de determinabilidade e a síntese originária da diferença.

representações. Por esta razão, para acessarmos o domínio genético precisamos ser puxados contra nós mesmos, pois só assim rompemos com a *aparência transcendental* que anula as intensidades na ordem atual de indivíduos extensos em que elas se explicam<sup>70</sup>.

Bem entendido, todas estas questões estão relacionadas ao *novo empreendimento de fundação* que Deleuze persegue em *Diferença e repetição*. Para romper com a imagem do pensamento, devemos buscar na *assimetria* entre o fundamento e aquilo que ele funda o cerne propriamente empirista da versão deleuziana do transcendental.

Deleuze busca no transcendental não simplesmente as condições prévias do que pode ser pensado, como nos modelos do *sujeito transcendental* kantiano ou mesmo do *entendimento infinito* de Maïmon. Como intensidade, a sensibilidade se impõe como o que nos força a pensar, o que significa que o transcendental não pode mais ser tomado unilateralmente, isto é, como condição daquilo que ele constitui. Atravessado pelo *ser do sensível*, o transcendental assume o aspecto essencialmente plástico daquilo que *determina ao mesmo tempo que é determinado por aquilo que determina*. Eis o princípio genético do empirismo transcendental: “Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar “pensar” no pensamento” (DELEUZE, 2009, p.213).

Nestes termos, o *empirismo transcendental* consuma o esforço pós-kantiano de inspiração maïmoniana que *obceca* a filosofia de Deleuze: restituir à filosofia transcendental a gênese da experiência sensível.

#### **4. Apontamentos: o transcendental, do idealismo ao empirismo**

De partida, das condições de possibilidade à perspectiva da gênese está em questão o papel do sujeito. Em Kant, o tempo é convertido em intuição *a priori* de um sujeito constituinte. O “paradoxo do sentido interno” (a atividade do *Eu* como que dependente da receptividade sensível, isto é, determinável apenas no tempo) não contradiz esta prioridade do sujeito, mas tão só reitera a heterogeneidade das faculdades

---

<sup>70</sup> A diferença entre a *implicação* e a *explicação* da intensidade só será inteiramente desdobrada no capítulo cinco de *Diferença e Repetição*. Dados os limites deste trabalho, não nos aprofundaremos no tema, mas vale notar que é desta maneira que Deleuze pretende dar conta da síntese originária do pensamento, isto é, que ele tenta explicar como o *impensável* está no âmago do pensamento: “Dizer que o real não é o resultado das leis que o regem é o mesmo que dizer que um Deus saturniano devora por um lado o que ele fez pelo outro, legislando contra a sua criação, pois ele cria contra sua legislação. Eis-nos forçados a sentir e pensar a diferença” (Ibidem, p.320).

que lhe são próprias. Em Deleuze, todavia, a relação entre *pensamento e tempo* reverte a ordem de razões kantiana: de princípio, o sujeito passa a ser entendido como resultado. O paradoxo inscrito na fórmula *Eu é um Outro*, então, conduz à reavaliação deleuziana da receptividade e do Eu passivo: o tempo deixa de ser um dado *a priori* para responder às sínteses passivas produtoras da imaginação, memória e pensamento.

Deleuze publica tardiamente um instrutivo artigo a respeito do assunto, “Resposta a uma questão sobre o sujeito” (1988). Por muito tempo, diz ele ali, o sujeito cumpriu duas funções fundamentais na filosofia. Por um lado, a função de *universalização*, fazendo a vez dos atos noéticos ou linguísticos que substituem as essências metafísicas. Por outro, o sujeito ocupou o lugar da *individuação*, da determinação da pessoa como dotada de fala e vida própria. As relações entres estes dois aspectos, o Eu (Je) universal e o Eu (moi) psicológico animam a filosofia do sujeito em Hume, Kant ou mesmo Husserl (DELEUZE, 2003, p.326).

Conforme Deleuze, porém, o sujeito perdeu interesse e centralidade na filosofia contemporânea, sobretudo por conta das transformações no *conhecimento* e na *psicologia*: “nós acreditamos que o sujeito perdeu muito do seu interesse *em benefício das singularidade pré-individuais e das individuações não pessoais*” (Ibidem, tradução nossa, p.328). Para além dos indivíduos ou pessoas, tanto a ciência quanto a arte descobriu um mundo de relações impessoais, de composição e decomposição, de velocidade e lentidão, que transformam o Eu (moi) em não mais do que uma ficção gramatical (Ibidem, p.328).

Dentro deste horizonte, se a correlação do Eu passivo e do Eu rachado é o traço da descoberta transcendental ou da revolução copernicana, é porque ela significa não a promoção do sujeito, mas, ao contrário, o deslocamento das bases do *conhecimento* e da *psicologia* para além da forma do indivíduo constituído e das entidades discretas da experiência atual. No nosso entender, esta é a razão pela qual a teoria das *sínteses passivas* precede as teorias da *Ideia* e da *Intensidade* em *Diferença e Repetição*: Deleuze primeiro livra-se do sujeito, não tanto para “matá-lo”, mas sim para reposicioná-lo como resultado de sínteses na continuidade que o atravessa.

Sem este primeiro passo, Deleuze seria assombrado pelo *idealismo transcendental* de Kant, dado que a receptividade sensível permaneceria fazendo a vez de prova cabal da unidade originária do sujeito. Sem entrar nos méritos do argumento de Deleuze, notemos apenas que, uma vez que o sujeito deixa de ser o único fiador da síntese dos fenômenos,

o idealismo transcendental pode ser ultrapassado em um *empirismo superior* de tipo *transcendental*. Falamos em “empirismo”, pois, desta feita, o caminho está aberto para lidar diretamente (sem mediação subjetiva) com as sínteses Ideais e Intensivas, sínteses próprias às singularidades pré-individuais e não pessoais da experiência real que se trata de apreender.

## CONCLUSÃO

Kant abre as vias para uma *requalificação da sensibilidade*. Com a diferença entre *Schein* (aparência como ilusão) e *Erscheinung* (aparência como fenômeno) nos situamos em outra paisagem filosófica. De agora em diante, não nos perguntamos mais se há qualquer coisa por de trás do véu das ilusões. Ao contrário, o problema fundamental passa a dizer respeito às *condições do que aparece*. Embora muito geral, a afirmação é ao mesmo tempo precisa: desde então, a filosofia não tem mais como preocupação chegar à realidade transcendente do mundo, mas sim voltar-se para as condições na sua origem. Não há mais oposição entre essência e aparência, mas correlação entre *condições de aparição* e aquilo que aparece<sup>71</sup>.

Filiando-se ao pós-kantismo de Maïmon, no entanto, Deleuze acusa Kant de descobrir princípios transcendentais tão só de condicionamento, deixando escapar os princípios da gênese do que se *apresenta* na sensibilidade. Se uma boa maneira de apreender a reversão kantiana é através do par *aparência e aparição*, a operação filosófica mais geral de Deleuze pode ser introduzida pela diferença entre *apresentação* (*Darstellungen*) e *representação* (*Vorstellung*).

O que *se apresenta* na sensibilidade é o dado imediato, aquilo que não se deixa ser re-presentado, re-conhecido ou antecipado de maneira prévia pelo pensamento. Embora escape à representação, esta experiência fugidia não é índice do irracional, faltoso ou passivo, mas deve ser relatada ao caráter genético da sensibilidade. Assim como Maïmon, então, Deleuze associa o *transcendental* à gênese diferencial da matéria real fora da representação, devolvendo à sensibilidade o papel sintético que lhe era recusado por Kant, ou que, da perspectiva das condições de possibilidade, não era suficientemente desdobrado por ele.

Em um passo menos explícito do que os outros, porém, Deleuze também precisa se afastar de Maïmon. Ao contrário dele, as Ideias não têm nada a ver com o

---

<sup>71</sup> Seguimos as considerações de Deleuze no curso de 78 em Vincennes: “A aparição é muito diferente, é qualquer coisa relacionada às condições do que aparece. Literalmente a paisagem conceitual mudou completamente, o problema não é mais absolutamente o mesmo, o problema se tornou fenomenológico. (...) ao ponto que eu digo que deste ponto de vista nós somos todos kantianos (...) Nesse sentido ao mesmo tempo muito geral mais também muito rigoroso, a saber que, como todas as pessoas de sua época e desde Kant, pensamos espontaneamente em termos da relação aparição/condições da aparição, ou aparição/sentido do que aparece, e não mais em termos de aparência/essência” (DELEUZE, 04/04/1978, tradução nossa, disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>, último acesso: 16/03/2020).

“entendimento infinito”, mas sim com o *inconsciente diferencial* e com a dimensão *virtual* e *intensiva* do real. A mudança não é apenas terminológica, pois o que está em jogo é justamente evitar o recurso a qualquer “qualidade oculta” como causa exterior, maneira deleuziana de escapar às objeções de Gueroult. Nos encaminhamos para um novo empreendimento de fundação, tema que traz à tona a noção complexa de *diferenciação - diferenciação*.

No essencial, a consideração da gênese exige uma condição que Maïmon, ele mesmo, deixou escapar, a saber, a *não semelhança entre o fundamento e o fundado*. A questão se coloca no nível da natureza da *relação* entre o *transcendental* e aquilo que ele funda. Não há semelhança entre o fundamento e aquilo que ele funda, entre os princípios de gênese e aquilo que eles produzem também não há mais correlação, mas uma *assimetria* cujo efeito é introduzir uma *indeterminação* persistente sob as próprias determinações atuais.

Para acessar este “sem-fundo” da Natureza, porém, é preciso romper com o modelo da reconhecimento, se desvincular do exercício concordante das faculdades no senso comum, anular a imagem do pensamento, sair das formas da representação, libertar a repetição da generalidade e a diferença das amarras do conceito. Todos estes modos traem a filosofia com uma *ilusão transcendental*, tão natural quanto os efeitos de ótica que nos fazem fixar cores, formas, objetos, linhas e pontos onde na verdade há um fluxo contínuo de sensações, de relações diferenciais, pré-individuais, impessoais e intensivas.

Daí a aposta final de Deleuze na *intensidade* como primeiro motor do pensamento, fonte dos encontros com o que só pode ser sentido, capaz de “engendrar pensar no próprio pensamento”, força que violenta as faculdades, mas para abri-las ao mundo do que excede as condições formais do sujeito e do objeto. A implosão das estruturas da reconhecimento, o acordo discordante das faculdades, este é o ingresso para a filosofia participar junto à psicologia, arte e ciência do domínio da *experiência real*, feito *das singularidades pré-individuais e das individuações não pessoais*.

## BIBLIOGRAFIA:

- ANTONIOLI, M. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris : Kimé, 1999.
- ALVES, Y. de O., Cap.3, “Para um empirismo superior” *O problema do fundamento e a aurora da diferença na filosofia de Gilles Deleuze*, Mestrado Unifesp, 2018 (disponível em: <https://www.repositorio.unifesp.br/bitstream/handle/11600/52575/2018-0516.pdf?sequence=1&isAllowed=y> , último acesso: 24/06/2020).
- BRYANT, L. *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston, IL : Northwestern University Press, 2008.
- BENTO PRADO JR., *Erro, ilusão, loucura*, editora 34, São Paulo, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Ipseitas*, autêntica, São Paulo, 2017.
- CRAIA, Eladio C. *P.A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- DELBOS, V., *De Kant aux postkantians*, Paris : Aubier, 1940.
- DELEUZE, G. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993. Ed br : *Crítica e Clínica*, tr. Peter Pál Pelbart, São Paulo, editora 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968. Ed. bras.: *Diferença e repetição*, tr. Luis B. L. Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1993. Ed. Br : DELEUZE, G., *Empirismo e Subjetividade*, tr. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La logique du sens*. Paris: Minuit, 1969. Ed. bra : *Lógica do Sentido*, tr. Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963. Edição portuguesa : *A Filosofia Crítica de Kant*, trad. Germiniano Franco, Lisboa, Francisco Alvez, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.
- \_\_\_\_\_. *L'Épuisé*. In: BECKETT, S. *Quad et autre pièces pour la television*. Paris: Minuit, 1992.
- \_\_\_\_\_. *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Paris: PUF, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Pourpalers*. Paris: Minuit, 1990.

- \_\_\_\_\_. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Minuit, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Le Pli : Leibniz et le Baroque*, Paris : Minuit, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Sur Kant*, Vincennes, 1978, disponível em: <https://www.webdeleuze.com/cours/kant> , último acesso: 16/03/2020).
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka: Pour une littérature mineure* Paris: Minuit, 1975
- \_\_\_\_\_. *L'anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- \_\_\_\_\_. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Ed. Montparnasse, 2004.
- DOSSE, F. *Gilles Deleuze, Felix Guattari: Biographie croisée*. Paris: La découverte, 2009.
- FORNAZARI, S. K. *O esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-69)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Tese de Doutorado.
- \_\_\_\_\_. *Deleuze Hoje*, coordenador: Sandro Kobol Fornazari, organizadores: Adriana Barin Azevedo, Bárbara Lucchesi Ramacciotti, Cíntia Vieira da Silva, Cleber Daniel Lambert da Silva, São Paulo: Editora Unifesp, 2014.
- GUALANDI, A. *Deleuze*, Estação Liberdade, Td. Danielle Ortiz Blanchard, São Paulo, 2003.
- GUEROULT, M., *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez [Fichte](#)*, Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- \_\_\_\_\_. *La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Paris: Alcan, 1929.
- HUGHES, J., *Deleuze's Difference and Repetition*, Continuum Reader's Guides, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Deleuze and the Genesis of Representation*, Continuum International Publishing Group, New York, 2008.
- HUME, D., *Investigação sobre o entendimento humano*, Tradução Alexandre Amaral Rodrigues, hedra, São Paulo, 2010.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tr. Sueli Cavendish. São, Paulo: Ed. 34, 1996.

- HENRICH, D. *Kant's Notion of Deduction and the Methodological Background of the first Critique*. In : *Kant's Transcendental Deductions*. California : Stanford University Press, 1989.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Calous Gulbenkian, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade de julgar*. Tr. Fernando Costa Mattos. Petrópoles, RJ: Editora Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*, Tr. Monique Hulshof. Petrópoles, RJ: Editora Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, Lisboa: Artur Morão, Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Lógica*, Tradução Guido Antônio de Almeida, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1992.
- KLOTZ, Christian; NOUR, Soraya. Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias. *Kriterion*, Belo Horizonte , v. 48, n. 115, p.145-165, 2007 . Available from<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100512X2007000100009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2007000100009&lng=en&nrm=iso)>. access on 08 July 2019
- LACERDA, Tessa Moura. Leibniz: a infinitude divina e o infinito em nós. *CADERNOS ESPINOSANOS (USP)* , v. 34, p.39-63, 2016.
- LAPOUJADE, D., *Deleuze, os movimentos aberrantes*, N – 1 edições, tradução Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, 2015.
- LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*, Paris : PUF, 1993.
- LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem, in: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, org. Éric Alliez, tradução Paulo Nunes, Editora 34, São Paulo, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Kant e o fim da metafísica*, Tr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Kant*, org. Rubens Rodrigues Torres Filho, Tr. José Oscar Almeida Moraes, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho, Iluminuras, São Paulo, 2001.
- MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*, ZAHAR, Rio de Janeiro, 2009.
- MAÏMON, S., *Essay on Transcendental Philosophy*, trad. Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Regl, Ed. Continuum, New York, 2010.

- MAY, T., *Gilles Deleuze – an introduction*, New York : Cambridge University Press, 2005.
- MARTIN, J.C, *Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris : Payoy, 1993.
- PELBART, P.P., *O Tempo não-reconciliado*, Rio de Janeiro, FAPESP, 1991.
- PHILONENKO, A Escola de Marburgo: H. Cohen, P.Natorp, E. Cassirer, in: Châtelet, A *filosofia do mundo científico e industrial*, tr. Guido de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p.188-89.
- SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze – L'empirisme transcendantale*, Paris : Presses universitaires de France, 2009.
- SIMONT, J. *Essai sur la quantité, qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze : les « fleurs noires » de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997, (pags 281-282).
- SANTAYA G., *El cálculo transcendental – Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontologia e história*, Buenos Aires: RAGIF ediciones, 2017.
- SMITH, D.W. *Deleuze's Theory of Sensation : Overcoming the Kantian Duality*. In : *Deleuze : a critical reader*. Ed. Paul Patton. Oxford : Blackwell Publishing, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Theatre of Production : Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. New York : Palgrave Macmillan, 2006.
- \_\_\_\_\_. Genesis and Difference: Deleuze, Maimon, and the Post-Kantian Reading of Leibniz. In Sjoerd van Tuinen & Niamh McDonnell (eds.), *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*. Palgrave-Macmillan, 2010.
- SOMERS-HALL, H. *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation- dialectics of Negation and Difference*. New York : State University of New York, 2012.
- VUILLEMIN, J. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*. Paris: PUF, 1954.
- VIEIRA DA SILVA, C., Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos da estética, *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 29, n. 46, p.17-34, jan./abr. 2017.
- \_\_\_\_\_. Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, n. 22, 2010, p.37-53.
- WILLIAMS, J. *gilles deleuze's difference and repetition – a critical introduction and guide*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2003.
- WELCHMAN, A. Deleuze's Post Critique Metaphysics. In: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, V. 13,nº 2, 2009, p.25-54.
- ZOURABICHIVILI, F. *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1996.