

Fundamento Transcendental, Diferença e Revolução do Tempo: Kant, Inimigo e Aliado de Deleuze

[Transcendental Ground, Difference and Time Revolution: Kant, Deleuze's Enemy and Ally]

Leandro Lelis Matos¹

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.95488

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir os principais pontos em que Deleuze encara o pensamento de Kant como inimigo e aliado, especialmente no problema da diferença. A abordagem estará concentrada na obra *Diferença e repetição*, que abriga as discussões principais para desenvolver a questão de como Deleuze toma a filosofia kantiana como inimiga, mas que deve ser explorada até o momento no qual ela se vê estranha a si mesma. Trata-se de um procedimento próprio do método deleuziano de “subverter” os pensamentos de filósofos que são tomados, em primeiro lugar, como filosofias a serem exploradas ao limite máximo. Nesse caso, a subversão do kantismo consiste em assumi-lo como o inaugurador do pensamento da representação na modernidade com a criação do fundamento no transcendental; expor a insuficiência desse pensamento ao tematizar a diferença; e explorar a reversão do tempo promovida por Kant, como uma das maiores contribuições para o problema da diferença no pensamento.

Palavras-chave: Deleuze; Kant; fundamento; diferença; tempo.

Abstract

The aims of this paper is to discuss the main points in which Deleuze sees Kant's thought as an enemy and an ally, especially in the problem of difference. The purpose of this article is to discuss the main points in which Deleuze sees Kant's thought as an enemy and an ally, especially in the problem of difference. The approach will be concentrated in the work *Difference and Repetition*, which houses the main discussions to develop the question of how Deleuze takes Kantian philosophy as an enemy, but which must be explored until the moment in which it finds itself strange. This is a procedure typical of the Deleuzian method of “subverting” the thoughts of philosophers that are taken, in the first place, as philosophies to be explored to the maximum extent. In this case, the subversion of Kantianism consists in assuming it as the inaugurator of the thought of representation in modernity with the creation of the ground in the transcendental; to expose the insufficiency of this thought when thematizing difference; and explore the reversal of time promoted by Kant, as one of the greatest contributions to the problem of difference in thought.

Keywords: Deleuze; Kant; ground; difference; time.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Membro do GT Deleuze/Guattari da Anpof. E-mail: leandrolelism@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7661-6683>

Introdução

Uma das mais notórias características da filosofia deleuziana é a criação de conceitos elencando uma gama de intercessores, sejam eles filósofos, literatos, artistas ou cientistas das mais variadas procedências e épocas. Kant ocupa um lugar único no pensamento de Deleuze, ora como inimigo, ora como aliado. Mais do que “conhecer bem um inimigo”, a investida no pensamento kantiano faz Deleuze se valer de operações elaboradas pelo filósofo alemão para realizar apropriações singulares, chegando mesmo a fazer uma espécie de “retrato de Kant” como se utilizasse um método de colagem (Machado, 2009, p. 105).

A nossa posição em relação à apropriação da filosofia kantiana por parte de Deleuze é a de que esse pensamento é um ponto de partida a ser enfrentado, mas que fornece elementos decisivos para cumprir o objetivo de pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, como anuncia *Diferença e repetição*. Objetivo esse que se realiza a contento quando da elaboração do conceito de *empirismo transcendental*, que reúne pensamento e sensação em uma relação paradoxal e conflituosa, assim como são as relações entre as faculdades. No entanto, a presente proposta pretende discutir os principais pontos que fazem de Kant inimigo e em seguida aliado de Deleuze para instituir o que ele compreende por uma restauração da diferença na ideia, abordando as questões da instauração do fundamento no transcendental, da diferença como diferencial no pensamento e da subversão do tempo, que também carrega uma nova perspectiva para o conceito de sujeito.

Diferença e representação: o problema do fundamento

Constatando a falência do primado da identidade, que definiu “o mundo da representação”, um dos combates mais importantes de *Diferença e repetição* (DR) é contra um modo de pensamento, que condicionou a diferença à *identidade* na forma do conceito de indeterminado (Deleuze, 2018, p. 349). Sobre essa base o pensamento se desenvolveu ao longo da História da filosofia não passando de uma “ilusão” que trai a diferença, e assim ela se vê representada pela identidade do conceito e do sujeito pensante. A representação nunca negou a existência da diferença, contudo, estipulou as condições para que a diferença existisse e fosse captada. Deleuze contesta essa situação suspeitando se realmente a diferença “sempre” foi submetida às exigências da representação. Diante de tal hipótese, ele indaga: quais as razões da submissão da diferença à representação? A questão remete Deleuze ao problema do fundamento em Filosofia.

O fundamento inaugura a representação e torna possíveis as suas condições, nesse sentido, “fundar é sempre fundar a representação” (Deleuze, 2018, p. 363). O fundamento atua em três momentos progressivos. No primeiro momento, inaugura e torna possível a representação, no âmbito metafísico, com Platão, e no âmbito transcendental, com Kant; no segundo momento, na modernidade com Leibniz e Hegel, faz a representação alcançar o infinito; no terceiro momento, como uma síntese dos outros dois, na figura de uma Memória imemorial, ou de um Passado puro, “faz o presente advir e passar à representação (finita e infinita)” (Deleuze, 2018, p. 363). Nas três etapas, a diferença foi fundada (representada), movimentou-se em círculos.

O fundamento é responsável por atribuir uma “imagem dogmática do pensamento”, que corresponde ao pensamento da representação ao qual estão vinculados Platão e Kant. Esse pensamento recebe um solo do fundamento e concederá as determinações pelas quais esse solo será distribuído e organizado. A distribuição e a partilha ocorrem de acordo com o fundamento e seus princípios, ou seja, de acordo com a imagem dogmática do pensamento, cuja função corresponde aos princípios empírico e transcendental. O princípio empírico é a lei que rege um domínio, enquanto o princípio transcendental dá o domínio a ser regido, ele é responsável

pela “submissão do domínio ao princípio” (Deleuze, 2018, p. 320). É sobre o fundamento que tudo se constitui.

Ao longo de sua trajetória, Deleuze irá contrapor-se radicalmente à imagem que as filosofias da representação fizeram do pensamento. Embora nos deparemos algumas vezes com a utilização do termo “imagem do pensamento”, como no próprio capítulo III de *Diferença e repetição*, e em obras anteriores como *Nietzsche e a filosofia* e em *Proust e os signos*, o que Deleuze aborda nesses momentos é a defesa de uma “liberação do pensamento relativamente às imagens que o aprisionam” (Deleuze, 2016, p. 323). Aqui é importante nos voltarmos para uma das funções importantes da *imagem do pensamento*, embora essa noção tenha sido formulada criticamente em *DR* para caracterizar os pressupostos do pensamento partidário da reconhecimento, contraposta ao *pensamento sem imagem*, que é repartir o fato e o direito do pensamento, isto é, separar o *quid facti* e o *quid iuris*. Deleuze retira a distinção entre *quid facti?* e *quid iuris?* de Kant, que diz respeito à distinção entre empírico e transcendental, no capítulo *Da dedução dos conceitos puros do entendimento*, da *Crítica da razão pura*:

Quando falam de competências e demandas, os iuristas distinguem, em um processo judicial, a questão sobre aquilo que é o direito (*quid iuris*) da questão relativa ao fato (*quid facti*) e, na medida em que exigem prova de ambos, denominam *dedução* à primeira, que deve estabelecer a competência ou a pretensão jurídica” (KrV, B 117)².

Tomando a leitura de Lapoujade, a questão de fato (*quid facti?*) corresponde à determinação do problema, o que significa precisar o fato dos movimentos forçados (Lapoujade, 2015, p. 19). A natureza do fato é a pretensão, todo fato pretende algo, e a pretensão dos movimentos aberrantes é ir além das experiências e das vivências ordinárias, arrastando-nos para “o que há de impensável no pensamento, de invivível na vida, de imemorial na memória” (Lapoujade, 2015, p. 19). Aberrante é o gesto de uma faculdade ultrapassar o seu exercício empírico rumo a um objeto transcendental, o qual é alcançado quando uma faculdade se vê diante de uma experiência limite que é, por natureza, paradoxal. Um desses casos é a experimentação dos devires no corpo sem órgãos, enquanto “um conjunto de práticas”. Irrestrito ao conceito ou à teoria, o corpo sem órgãos é um limite ao qual jamais se chega. Ele assume uma lógica paradoxal, que o concebe como uma “experimentação inevitável” e, ao mesmo tempo, um limite inacessível (Deleuze; Guattari, 2012, p. 11). Como isso é possível? Para compreender esse paradoxo é necessária uma segunda questão, a questão de direito, que o fato não pode oferecer a si mesmo, mas o legitima filosoficamente.

Lapoujade considera a questão de direito (*quid iuris?*) como uma das maiores questões da filosofia deleuziana. Ao perguntar “com que direito?”, Deleuze indaga a legitimidade de um fato. Todo fato exprime uma pretensão, todo fato exige algo, e a questão do direito (*quid iuris?*) julga se a exigência é bem fundada ou não (Lapoujade, 2015, p. 25). E o fundamento é o critério do julgamento, portanto a investigação acerca do fundamento diz respeito à questão de direito. Toda questão de direito é crítica, e ela assim se torna quando não abre mão de julgar a legitimidade

² Deleuze faz referência a essa passagem de maneira bastante próxima à letra Kantiana: “Não basta verificar que, de fato, temos representações *a priori*. É ainda indispensável que se nos torne claro por que motivo e de que modo tais representações se aplicam necessariamente à experiência, conquanto dela não derivem. Por que motivo e de que modo está o dado que se apresenta na experiência necessariamente submetido aos mesmos princípios que os que regulam *a priori* as nossas representações (portanto, submetido às nossas próprias representações *a priori*)? Tal é a questão de direito. A *priori* designa representações que não derivam da experiência. Transcendental designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*. Assim se explica que à exposição metafísica do espaço e do tempo suceda uma exposição transcendental. E à dedução metafísica das categorias, uma dedução transcendental. ‘Transcendental’ qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência (Deleuze, 2004, p. 22). Porém, no final dos seus inscritos, se servirá dela em *O que é a filosofia?*, para definir a imagem do pensamento como o *plano de imanência*, cuja função é repartir o fato e o direito do pensamento, a sua *quid iuris*: “A imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito. O pensamento reivindica ‘somente’ o movimento que pode ser levado ao infinito. O que o pensamento reivindica de direito, o que ele seleciona, e o movimento infinito ou o movimento do infinito. É ele que constitui a imagem do pensamento” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 53).

das pretensões e de dispor ou não um campo a um ou a outro ser. Ressalta Lapoujade: a filosofia nunca é neutra ou meramente descritiva, ela é sempre crítica porque não cessa de julgar e avaliar (Lapoujade, 2015, p. 29). Lapoujade chama a atenção para as posições ocupadas pelos princípios na filosofia deleuziana. Eles sucedem o fundamento, que se apresenta tal como é, definido como terra ou solo. Do fundamento, decorre o princípio transcendental, que pode se confundir com o fundamento em vários momentos, porém se distingue dele quando distribui “o solo ou a terra segundo as exigências do fundamento” (Lapoujade, 2015, p. 30), além de cumprir o papel da razão suficiente. O princípio transcendental é quem distribui, seleciona as pretensões e partilha o direito conferindo “legitimidade em função de que terras ou campos são atribuídos” (Lapoujade, 2015, p. 30). Ele é a “função legisladora do fundamento”, podendo assim registrar e cadastrar. O princípio empírico, por sua vez, governa o campo distribuído, fazendo às vezes de gestor (como, por exemplo, as leis da natureza que governam o mundo). A partir da distinção entre fundamento ontológico, princípio transcendental e princípio empírico, modificados para outros termos como: solo ou terra (mais frequente em *Mil platôs*), distribuição do solo e administração do território. Lapoujade assegura que frequentemente, Deleuze estabelece essas distinções a fim de desenvolver a sua própria filosofia.

Portanto, Deleuze não distingue o fundamento e seus princípios visando apenas uma substituição de conceitos. O ponto de distância entre a sua filosofia e o pensamento da representação reside nos critérios através dos quais se julga e avalia as pretensões. Estas palavras de Deleuze justificam a importância da investigação do fundamento: “a procura de um fundamento forma o essencial de uma ‘crítica’, que deveria inspirar-nos novas maneiras de pensar” (Deleuze, 2018, p. 208). O fundamento não pode ser superior ao fundado, sob o risco de produzir uma crítica que apenas endossa “as maneiras de pensar tradicionais” (Deleuze, 2018, p. 208). Fundar nada mais é do que fundar a representação, esta que se assegura estar no direito de representar a diferença. Porém, ao forçar o fundamento até o limite perguntando “o que funda?”, Deleuze se depara com uma ambiguidade inerente à constituição do próprio fundamento. Por isso, explora especialmente dois momentos, nos quais a representação é fundada pela identidade: na Ideia do platonismo e no sujeito do kantismo, pois em ambos os casos encontram-se os escapes da diferença, que poderiam ter atingido o estado de verdadeiro excesso. Essas filosofias procederam para não alcançar esse estado, em vez disso elaboraram mecanismos para reprimir a diferença em seu estado puro.

Platão se vê no caminho incontornável de estabelecer a distinção entre a cópia e o simulacro, criando, assim, uma teoria da Ideia, que funda o mundo da representação ao pensar a diferença sob “o princípio do Mesmo e sob a condição da semelhança” (Deleuze, 2018, p. 361). Ao enfrentar a questão do fundamento e trazer à tona a pretensão do platonismo de dar um fim aos simulacros, Deleuze escancara a motivação moral sobre a qual o platonismo se desenvolveu: “O que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia” (Deleuze, 2018, p. 361). Essa motivação moral foi mantida pela modernidade, porém conservada e exercida à distância. Sem ser exposta no processo da representação, ela caiu em um perigoso esquecimento. As ações se realizaram na “distinção do original e do derivado, do original e do subsequente, do fundamento e do fundado, da distinção que anima as hierarquias de uma teologia representativa ao prolongar a complementariedade do modelo e da cópia” (Deleuze, 2018, p. 361). Nesse sentido, a questão de direito passou da determinação do fundamento do conhecimento no âmbito da metafísica ao domínio do transcendental.

O segundo grande ato de fundar a representação se dá com o transcendental. Juntamente com Platão, Kant ocupa um lugar de protagonismo na filosofia da representação, que edificou numa imagem pré-filosófica e natural, garantindo uma afinidade do pensamento com o verdadeiro. O kantismo erigiu o fundamento no domínio do transcendental, objetivando determinar o conhecimento a partir da *quid iuris?*. A leitura de Lapoujade orienta a nossa

abordagem ao ressaltar que Deleuze apresenta o retrato de um “Kant platônico”. Deleuze aproxima os dois filósofos ao considerar que ambos instituíram o pensamento como judicativo a partir do tribunal seletivo, além de ter distribuído e hierarquizado o solo tomando conta de tudo o que existia nele. A questão de direito é posta a fim de determinar um fundamento transcendental do conhecimento, sem romper com a estrutura circular do tribunal metafísico platônico. Como isso ocorre?

Na modernidade, a representação abriga a “ilusão transcendental”, denunciada como uma “imagem” assumida pelo pensamento. Nessa imagem, o pensamento está recoberto por postulados que o separam da sua atividade e da sua origem, cabendo ao “sujeito pensante idêntico” assumir o posto de “princípio de identidade para o conceito em geral” (Deleuze, 2018, p. 353)³. Deleuze constata uma passagem direta do mundo da representação inaugurado por Platão à modernidade. A estrutura é a de um tribunal, mas com a substituição de seus atores. “O ‘mesmo’ da Ideia platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário, fundado no sujeito pensante” (Deleuze, 2018, p. 353). Isso porque, o sujeito pensante atribui ao conceito “seus concomitantes subjetivos, memória, reconhecimento, consciência de si” (Deleuze, 2018, p. 353). Contudo, Deleuze chama a atenção para o que ele considera fundamental nessa reprodução estrutural: “Mas é a visão moral do mundo que assim se prolonga e se representa nesta identidade subjetiva afirmada como *sensu comum* (*cogitatio natura universalis*)” (Deleuze, 2018, p. 353). O pensamento atribui a si uma *imagem moral*, responsável pelo convencimento acerca da sua naturalidade e universalidade. A moral exorta a todos a aceitarem que “o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro” (Deleuze, 2018, p. 182).

Instituída essa relação, o pensamento foi assumido como reconhecimento e assegurado por um acordo entre as faculdades. Esse acordo oferece ao pensamento as suas questões de *fato* e de *direito*. Dessa maneira, Deleuze assume a tarefa de discutir a questão da imagem do pensamento no domínio do direito para investigar em que medida essa imagem não é a própria traição da “essência do pensamento como pensamento puro” (Deleuze, 2018, p. 184). Valer de direito corresponde à fidelidade da imagem ao pensamento puro, o que pressupõe “uma determinada repartição do empírico e do transcendental” (Deleuze, 2018, p. 184). Portanto, a importância do julgamento não é julgar o pensamento em si, mas “essa repartição, esse modelo transcendental implicado na imagem” (Deleuze, 2018, p. 184).

Ao aceitar a retidão do pensamento, a Filosofia se viu submetida ao *sensu comum* natural de direito, à reconhecimento como condição de possibilidade (modelo transcendental), e à consequência disso, a um “ideal ortodoxo”. A operação de substituição dos termos do platonismo procede no kantismo da seguinte forma: o sujeito transcendental ocupa o papel da identidade da ideia, e os juízos sintéticos *a priori*, os novos pretendentes, cujo objeto de pretensão é a objetividade⁴.

Visando a analítica dos princípios, Deleuze questiona a legitimidade dos juízos pondo em

3 São muitos, pelo menos, oito, arrolados por Deleuze, os postulados sobre os quais se assenta a filosofia transcendental de Kant: “1º: postulado do princípio ou da *Cogitatio natura universalis* (boa vontade do pensador e boa natureza do pensamento); 2º: postulado do ideal ou do *sensu comum* (o *sensu comum* como *concordia facultatum* e o bom senso como repartição que garante essa concórdia); 3º: postulado do modelo ou da reconhecimento (a reconhecimento instigando todas as faculdades a se exercerem sobre um objeto supostamente o mesmo e a possibilidade de erro que daí decorre na repartição, quando uma faculdade confunde um de seus objetos com outro objeto de uma outra faculdade); 4º: postulado do elemento ou da representação (quando a diferença é subordinada às dimensões complementares do Mesmo e do Semelhante, do Análogo e do Oposto); 5º: postulado do negativo ou do erro (onde o erro exprime ao mesmo tempo tudo o que pode acontecer de mal no pensamento, mas como produto de mecanismos externos); 6º: postulado da função lógica ou da proposição (a designação é tomada como o lugar da verdade, sendo o sentido tão-somente o duplo neutralizado da proposição ou sua reduplicação indefinida); 7º: postulado da modalidade ou das soluções (sendo os problemas materialmente decalcados sobre as proposições ou formalmente definidos pela possibilidade de serem resolvidos); 8º: postulado do fim ou do resultado, postulado do saber (a subordinação do aprender ao saber e da cultura ao método)” (Deleuze, 2018, p. 224).

4 Sobre os papéis da identidade, do pretendente e do objeto de pretensão no platonismo, cf. Deleuze, 2007, p. 261

xeque as condições das condições de possibilidade. Se a legitimidade dos juízos é proporcionada pelas suas condições de possibilidade, o que legitima tais condições? As condições de possibilidade são garantidas pela objetividade, responderia Kant. Ora, mas como a objetividade, objeto de pretensão dos juízos, pode legitimar os próprios juízos? Como um pretendente pode atribuir um direito a si mesmo pela sua própria pretensão? Por meio de um círculo vicioso da prova do fundamento no qual a Filosofia da representação se mantém e “a possibilidade da experiência serve de prova para a sua própria prova” (Deleuze, 2018, p. 363). Kant promoveu um *decalque* do empírico sobre estruturas as transcendentais, pois a síntese transcendental da apreensão tem como causa uma percepção captação empírica, reproduzindo, portanto, modelos empíricos no transcendental. Desta feita, Kant trai a crítica no momento da sua própria concepção⁵.

Deleuze defende essa posição afirmando que a filosofia da representação frequentemente elevou a *doxa* à universalidade, produzindo um pensamento justificado nas formas do senso comum e do bom senso. Para ele, a Filosofia recusa a *doxa* particular, mas conserva a forma da *doxa*, a sua essencialidade. Além disso, resguarda o elemento do senso comum e o modelo da reconhecimento, isto é, a disposição concordante das faculdades fundada no sujeito pensante e universal, este que desempenha a sua função quando se debruça sobre um objeto qualquer (Deleuze, 2018, p. 185). Dito isso, a imagem do pensamento é a descrição da universalização da *doxa* à racionalidade, não rompendo o laço do pensamento com a *doxa*, como se acreditava ter sido feito desde a antiguidade. Nessa imagem, o pensamento somente abstrai o conteúdo empírico da *doxa*, resguardando “o uso das faculdades que lhe correspondem e que retêm implicitamente o essencial do conteúdo” (Deleuze, 2018, p. 186).

A crítica de Deleuze sobre a imagem do pensamento formulada por Kant incide sobre a questão do conhecimento. Ao formular o conhecimento como uma síntese do diverso na representação, Kant o define como a coexistência no sujeito de duas formas distintas por natureza: a sensibilidade e o entendimento⁶. O conhecimento é uma síntese de representações, porque uma representação por si só não é capaz de produzir um conhecimento, necessitando, assim, da associação entre uma representação e algo que a ela está ligado exteriormente. A síntese que reúne o objeto de uma representação e algo que está fora dela – como um conceito *x* possui um predicado *y* que está a ele relacionado – pode se apresentar de modo *a posteriori*, quando necessita da experiência, e de modo *a priori*, quando independe da experiência, pois sua característica é ser universal e necessária. Portanto, é o fato de ter um princípio *a priori* que estabelece a superioridade de uma faculdade (de conhecer, de desejar ou dos sentimentos de prazer e desprazer), o que significa, para Kant, como já vimos, ser autônoma ou ter o seu *próprio* princípio; no caso do conhecimento, sua lei não ser definida pelos objetos.

Da relação com as faculdades deriva, de direito, o elemento puro do senso comum, é aí que surge, segundo Deleuze, o modelo da reconhecimento, do qual provém a forma da representação, que é mantenedora, por sua vez, do fundamento circular. Pensar continua a ser considerado vulgar, assim como fundar ainda é fundar a pretensão, pois o kantismo conserva o pensamento na posição de juiz, repartindo os quinhões que pertencem por direito a uma ou a outra

5 De acordo com Lapoujade, o fundamento mostra-se mais uma vez insuficiente vendo-se fundado por aquilo que ele mesmo funda. O movimento circular do fundamento, tanto em Kant quanto em Platão, nada mais é, senão o *decalque* que Deleuze não cessa de denunciar (Lapoujade, 2015, p. 53-54). A interpretação de Lebrun reforça essa mesma posição, ao afirmar que a *Crítica* não foi capaz de “cumprir sua tarefa de legitimação”, pois o conhecimento *a priori* foi fundado com o objetivo de “administrar a prova de que o emprego das categorias – e somente ele – justifica a pretensão à ‘objetividade’ inclusa em nossos ‘juízos de experiência’” (Lebrun, 2000, p. 210). Lebrun mostra como ocorre esse procedimento em Kant: “A prova não mostra que o conceito dado (aquele, por exemplo, *do que acontece*) conduz diretamente a um outro conceito (o de uma *causa*), pois tal passagem seria um salto que não se poderia de maneira nenhuma justificar; mas ela mostra que a própria experiência, por conseguinte o objeto da experiência, seria impossível sem tal ligação” (Kant apud Lebrun, p. 210). A *Crítica* propõe fundar o conhecimento transcendental, mas a sua legitimação é frágil, o que justifica uma “vacância” do conceito de transcendental após Kant (Lebrun, 2000, p. 210).

6 “O que constitui o conhecimento não é simplesmente o ato por meio do qual se faz a síntese do diverso, mas o ato por meio do qual se relaciona a um objeto o diverso representado” (Deleuze, 2004, p. 25).

pretensão: “Há de tudo na Crítica, um tribunal de juiz de paz, um cartório de registros, um cadastro – salvo a potência de uma nova política que subverteria a imagem do pensamento” (Deleuze, 2008, p. 189).

Deleuze assume uma postura contrária à reconhecimento, mas não à reconhecimento em si mesma. Isso seria impossível, haja vista a nossa lida com seus corriqueiros casos na vida cotidiana. A sua discordância é a de que o destino do pensamento seja dado por esse ato, de que pensamos quando reconhecemos. A questão de direito julga a Imagem do pensamento, mas Deleuze exige que essa imagem seja submetida à outra crítica, a de ela ter

fundado seu suposto direito na extrapolação de certos fatos, e fatos particularmente insignificantes, a banalidade da vida cotidiana em pessoa, a Reconhecimento, como se o pensamento não devesse procurar seus modelos em aventuras mais estranhas e comprometedoras (Deleuze, 2008, p. 186).

Este é o típico caso de Kant, que fundou o *Cogito* na reconhecimento própria ao senso comum. O pensamento da representação impediu que a diferença fosse pensada em si mesma. O *Cogito* é o princípio geral da representação que proporciona o surgimento da quádrupla ramificação do *Eu penso* (“eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo”). Enquanto relacionada às quatro figuras instauradoras de uma razão suficiente – a identidade concebida, a similitude percebida, a analogia julgada e a oposição imaginada –, a diferença é objeto da representação em um mundo caracterizado pela impotência para pensá-la em si mesma. A diferença é “apreendida por meio da reconhecimento, da repartição, da reprodução, da semelhança, na medida em que elas alienam o prefixo RE nas simples generalidades da representação” (Deleuze, 2008, p. 190). Insuficiência da diferença em si que permanece desde o platonismo.

Kant poderia ter livrado o pensamento dessa situação com a sua descoberta do “prodigioso domínio do transcendental”. Por esse feito, Deleuze o admira como uma espécie de “grande explorador”, cuja grande epopeia foi essa descoberta. Não obstante, a prodigiosa aventura não vai tão longe quanto poderia, pois a *Crítica da razão pura* relata minuciosamente 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 ao *Eu penso*” (Deleuze 2008, p. 190). Nessa operação, as estruturas transcendentais são reproduzidas sobre “os atos empíricos de uma consciência psicológica” e assim a “síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc.” (Deleuze 2008, p. 186). Para Deleuze, Kant suprime esse texto na segunda edição a fim de “ocultar um procedimento tão visível”, mas o decalque se mantém mesmo com “todo o seu ‘psicologismo’” (Deleuze 2008, p. 186). Assim, Deleuze encaminha os passos para aprofundar sua crítica à questão da criação do fundamento para acomodar o transcendental e explorar o que o próprio kantismo oferece para revertê-lo em um movimento que vai do fundamento ao “sem-fundo”, ou “a-fundamento” <effondement>.

Subverter o kantismo

Kant funda a representação como abrigo do transcendental, tendo na forma da identidade do conceito a lei que torna a representação possível, diante disso Deleuze propõe uma espécie de radicalização do kantismo no sentido de levar às últimas consequências a questão do transcendental a tal ponto que as condições de possibilidade para a experiência real não sejam mais dadas previamente, podendo enfim alcançar o que ele assume como a “verdadeira crítica”, isto é, uma nova maneira de avaliar. Deleuze não abandonou a investigação do fundamento e iniciou a sua filosofia a partir dessa recusa, porque, insistimos, defende a necessidade de julgar as pretensões de direito do pensamento.

Em Platão, o fundamento se valeu da Ideia imprimindo-lhe uma identidade, mas a Ideia possui uma identidade por si mesma? A identidade da Ideia vem das “exigências daquilo que

ela pretende provar” (Deleuze, 2008, p. 363). Trata-se de um movimento circular da “‘prova’ em Filosofia”, o que constitui o aspecto mais abrangente do fundamento, qual seja: “a representação deve provar aquilo que a prova (...)” (Deleuze, 2008, p. 363), o que também ocorre em Kant quando a experiência serve de prova àquilo mesmo que deveria ser sua prova, a possibilidade. Essa ambiguidade revela que o fundamento não tem a representação como o seu único polo de atração, pois, contraditoriamente, há um além que o atrai. É justamente esse além que faz Deleuze insistir na questão do fundamento até o seu ultrapassamento, pois o fundamento é algo “*estranhamente dobrado*”, guiando-se em direção “às formas da representação”, ou seja, àquilo que ele funda, e ao mesmo tempo ao sem-fundo que luta contra as formas e mantém-se irrepresentável. Em outras palavras, o fundamento oscila entre “sua queda no fundado e seu abismar-se num sem-fundo” (Deleuze, 2008, p. 363).

O sem-fundo é a diferença a qual a representação pretende domesticar autorizada pelo fundamento. Ao ser forçado ao seu limite próprio, o fundamento presencia o seu solo sofrer um grande abalo, um “desmoronamento, um deslizamento de terreno, uma perda de horizonte (...)” (Deleuze, 2008, p. 144), que faz abismar tanto o fundamento quanto aquilo que ele funda. Abalar o fundamento é passar pela prova de catástrofes, sendo essa, portanto, a condição de possibilidade para o pensamento da diferença. O sem-fundo é a crise que ameaça o fundamento, e Deleuze o acompanha até fazer emergir o sem-fundo que sob ele pulsa. O fundamento não goza de calma, ele está sempre ameaçado pelo “simulacro que o aspira e o esmigalha” (Deleuze, 2018, p. 363). Isso demonstra a luta da representação para refrear a sua ameaça, a diferença que ela pretende excluir. Ora, a razão suficiente não se distancia ou exclui a desrazão, portanto Deleuze se apropria das questões capazes de fazer emergir o sem-fundo.

A crítica do fundamento significa explorá-lo até o ponto no qual ele não funde. Para Lapoujade, o princípio da razão suficiente foi concebido por Deleuze “como um grito filosófico”, ao qual pertence também o “grito da desrazão” e, portanto, o seu pensamento só pode ser compreendido se imergimos nas questões que são capazes de fazer aflorar o sem-fundo. À vista disso, o elemento aberrante da questão “o que funda” é o fato de ela nos conduzir “para além de todo fundamento, rumo a um ‘desfundado’, uma dissipação de todo fundamento, que inevitavelmente acarreta uma crítica do valor de verdade e da verdade como valor” (Lapoujade, 2015, p. 33). Dentre os principais representantes dessa crítica que virou pelo avesso a metafísica, tomemos como exemplo, o caso de Nietzsche por ser ele uma espécie de “pós-kantiano guiado pelas exigências do princípio de razão suficiente a explorar o sem-fundo diferencial da vontade de potência”⁷, segundo Lapoujade. No mesmo caminho, é importante retomar o problema do simulacro aliado à noção de *eterno retorno*, responsável por abolir as identidades e promover um movimento de repetição que contrasta com a circularidade do mito.

A intenção de Deleuze em ir além do fundamento não é permanecer na profundidade, mas produzir novas superfícies nas quais os seres e o pensamento serão dispostos de acordo com novos critérios de medida. Enquanto um princípio que determina a reconhecimento e a identificação dos juízos das individualidades, o Eu torna a individuação sua dependente irrestrita. A diferença precisa diferenciar, e não permanecer indiferenciada segundo as postulações normativas da representação na identidade do Ser e do sujeito. Afirmar a diferença em si mesma e fazer com que ela difira, ou seja, não identifique, é a tentativa de subverter o kantismo, que instaurou a identidade no sujeito.

7 Os outros dois são Heidegger e Bergson: para o primeiro, o ser se revela pela insistência do questionamento, sem fundamento, isto é, *Abgrund*. “ele se furta ao princípio de razão suficiente por sua própria ausência de fundo. Toda meditação heideggeriana sobre o princípio de razão só tem um objetivo: remontar para além de todo fundamento racional, rumo ao sem-fundo, em nome do próprio princípio de razão”; quanto ao segundo filósofo, Bergson, é possível dizer, junto com Lapoujade, que ele “opõe à atividade de fundar a de ‘fundir’, isto é, de renunciar a qualquer solo, a qualquer terra firme, para mergulhar o pensamento nas profundezas moventes da duração, em nome de uma exigência de ‘precisão’ na qual Deleuze vê a expressão de um princípio de razão suficiente” (Ibidem, p. 33-34). É importante ressaltar que Schopenhauer também empregou o termo *Abgrund* como uma forma de se referir à vontade e irá marcar a leitura de Nietzsche. Deleuze irá se referir ao a-fundamento como abismo indiferenciado (Cf .Welchman, 2015, p. 248).

No kantismo, a ação do fundamento consiste em determinar, logo a determinação é a ação da razão suficiente na determinabilidade, na determinação recíproca e na determinação completa da ideia. No entanto, a subversão do kantismo é apontada por Maïmon ao questionar as exigências da legitimidade do fundamento em Kant. Para Deleuze, as filosofias que determinaram o transcendental como consciência o conceberam “à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar” (Deleuze, 2007, p. 108). Dessa maneira, permanece o círculo vicioso da condição que se reporta ao condicionado do qual ele reproduz a imagem, isto é, a prova do fundamento que seleciona os pretendentes. Nesse caso, Deleuze precisa lacerar a unidade do sujeito kantiano para restituir a diferença na ideia.

Maïmon rompe com a identidade e a circularidade da ideia no transcendental, ao remeter o fundamento até o sem-fundo, onde o entendimento elabora sub-repticiamente os objetos sensíveis por meio de uma “convocação de diferenciais” (Lapoujade, 2015, p. 55). O interesse de Deleuze por Maïmon reside na sua crítica do fundamento kantiano, que ultrapassa a dualidade entre intuição e conceito ao exigir um método genético subjetivo. Deleuze pretende opor a diferença (simbolizada por dx) à negatividade e à contradição partindo de uma abordagem do cálculo diferencial (Santaya, 2017). Para tanto, a Ideia precisa deixar de ser buscada na ponta da maior diferença, como faz a contradição, assim como a diferencial não pode sucumbir ao infinitamente pequeno. No entanto, as duas questões são mal colocadas, pois “é um erro ligar o valor do símbolo dx à existência dos infinitesimais, mas também um erro lhe negar valor ontológico ou gnosiológico em nome de uma recusa desses valores” (Deleuze, 2018, p. 232). Dessa maneira, Deleuze recupera a reinterpretação de Maïmon do cálculo leibniziano, pois é assim que ele inaugura o pós-kantismo questionando a gênese. Qual a mediação entre o universal e o particular? É esta a pergunta de onde parte Maïmon, para discutir as relações diferenciais, ou seja, a gênese de produção dos objetos. Maïmon questiona a regra pela qual o dado sensível se produz, e ao forçar essa indagação, ele compreende que a intuição kantiana é insuficiente para impor-se como a regra de produção de um objeto (Lopes, 2013, p. 200). Para Kant, o que reúne a diversidade dos dados sensíveis é a forma da subjetividade transcendental, portanto o *Eu* precisa manter sua unidade.

Enquanto o determinável (espaço como puro dado) e a determinação (conceito enquanto pensado) são exteriores, essa dualidade reduzia o transcendental ao condicionamento condicionado e renunciava a uma “exigência genética” (Deleuze, 2008, p. 235)⁸. De acordo com essa formulação kantiana, a diferença mantém-se exterior, se expressa como *entre* a intuição determinável e o conceito determinante, carregando conotações empíricas, pois a diferença se apresentará desdobrada no extenso. A sugestão de Maïmon para a Filosofia transcendental ultrapassar o ponto de vista do condicionamento cumpre-se quando os termos são igualmente pensados: “a determinabilidade deve ela própria ser pensada como ultrapassando-se na direção de um princípio de determinação recíproca” (Deleuze, 2018, p. 235). Os conceitos do entendimento compreendem a determinação recíproca apenas formal e reflexivamente, não alcançando a síntese das relações diferenciais. Essa síntese é a origem da “produção dos objetos reais, tal é a matéria da Ideia no elemento pensado da qualitabilidade em que ela se insere” (Deleuze, 2018, p. 235-236). Onde Deleuze assegura suscitar uma “tripla gênese”: uma gênese “das qualidades produzidas como diferenças de objetos reais do conhecimento”; outra gênese “do espaço e do tempo como condições do conhecimento das diferenças”; e uma terceira gênese “dos conceitos como condições para a diferença ou distinção dos próprios conhecimentos” (Deleuze, 2018, p. 236). Deleuze concebe a Ideia como um “sistema das ligações ideais”. A Ideia deixa de ser uma instância superior e eterna, para aparecer como um *sistema* que relaciona diferencialmente “elementos reciprocamente determináveis” (Deleuze, 2018, p. 236). Com isso, é restituído ao *Cogito* a potência de um pensamento puro, pensamento este que introduz a

⁸ Lopes aborda a relação entre Deleuze e Maïmon a partir do problema da gênese, mostrando a importância do filósofo pós-kantiano para Deleuze e como a sua apropriação dessa questão o levará à definição de filosofia como criação conceitual e como plano de imanência. (Cf. Lopes, 2013). Sobre o problema do transcendental e a imagem do pensamento, cf. Lebrun, 2000.

diferença entre o *Eu* determinável e o *Eu* determinante. Assim, é posta a ideia como diferencial no pensamento. Como isso é possível?

Kant dividiu a dialética examinando de modo sucessivo as ideias do *Ego*, de *Mundo* e de *Deus*. Essas ideias atribuem uma unidade sistemática às partes da experiência, pois as ideias se definem como um todo dessas partes (Lapoujade, 2015, p. 107). Deleuze ressalta as três definições kantianas de *Ideia*: em primeiro lugar, como “indeterminada em seu objeto” (ideia de *Ego*); em segundo lugar, “determinável em relação aos objetos da experiência” (ideia de *Mundo*) e finalmente, como o “ideal de determinação infinita em relação aos conceitos do entendimento” (ideia de *Deus*) (Deleuze, 2018, p. 231). Dessa maneira, a *Ideia* recupera as três características do *Cogito*: “o *Eu sou*, como existência indeterminada; o *tempo*, como forma sob a qual essa existência é determinável; o *Eu penso*, como determinação” (Deleuze, 2018, p. 231). De acordo com Deleuze, a reunião do indeterminado, do determinável e da determinação compõem a *diferença* no âmbito da *Ideia*. Apesar de o *Cogito* kantiano corresponder a um *Eu* fissurado pela forma do tempo, Deleuze conclui que as *Ideias* funcionam como uma espécie de sutura e que nada mais são, senão “pensamentos do *Cogito*”.

Deleuze toma distância de Kant, ao defender que as *Ideias* fervilham exatamente naquela fissura, e que é, pelas bordas da rachadura do *Eu*, que elas surgem. Kant substituiu o conceito de erro pelo de ilusão, desconsiderando erros vindos de fora da razão, e inseriu o *eu* que sofre a rachadura da linha do tempo no lugar do *Eu* substancial. Nessa nova concepção na qual *eu* e *Deus* encontraram a “morte especulativa”, Kant não renunciou aos pressupostos implícitos e manteve a direção reta da Filosofia orientada para o senso comum. Por isso Deleuze considera a *Crítica* kantiana como uma multiplicadora dos sentidos comuns, e o filósofo de Königsberg produziu “tantos sentidos comuns quantos são os interesses naturais do pensamento racional” (Deleuze, 2018, p. 188). Assim procedendo, não há oposição entre o conhecimento, a moral, a reflexão e a fé, pois todos correspondem aos “interesses naturais da razão”. Nas três *Críticas*, as faculdades colaboram para o senso comum em geral sob a forma do Mesmo ou de um modelo de reconhecimento, com uma faculdade sempre fornecendo o modelo que é seguido pelas outras. Deleuze justifica o fracasso da morte de *Deus* em Kant destacando que o sujeito sustentou a disposição conciliadora pela qual as faculdades apreenderam a forma de identidade do objeto. No entanto, sustenta Deleuze, é a ideia de *Deus* que legitima a convergência das faculdades em direção ao sujeito, tornando-o protagonista. O erro de Kant foi não ter mantido a morte de *Deus* e do *Eu*, pois a rachadura provocada no domínio do especulativo foi logo preenchida por uma “identidade sintética ativa”. O *eu* passivo kantiano é definido pela receptividade e incapaz de realizar síntese, sendo a receptividade traduzida na capacidade de sofrer afecções. O sujeito pensante é, portanto, a fonte da identidade do conceito originário, e é ele mesmo que cede ao conceito “seus concomitantes subjetivos, memória, reconhecimento, consciência de si” (Deleuze, 2018, p. 188).

Ao invés de suturá-la ou preenchê-la, como o fez o filósofo de Königsberg, é preciso manter a rachadura do *Eu* aberta. A posição de Deleuze é contundente ao afirmar que é impossível preencher essa rachadura. Ao contrário de pretender ocupar a rachadura, a *Ideia* mantém o dilaceramento sem tentar resolvê-lo. Insistir no *Cogito* é a maneira pela qual o fundamento pode ser ultrapassado a fim de resgatar uma diferença interiorizada, que está entre o *Eu* determinável (*Moi*) e o *Eu* determinante (*Je*) e introduzir o impensável no pensamento (Deleuze, 2018, p. 236).

A revolução kantiana no tempo

Deleuze é um entusiasta da concepção kantiana de tempo, considerando-a revolucionária na filosofia. Se antes o tempo era dependente do movimento e circular, com Kant o movimento

subordina-se ao tempo e passa a ser linear. Daí a invocação da fórmula poética de Shakespeare: *The times is out of joint* (“o tempo está fora dos gonzos”) (Deleuze, 2008, p. 36). A filosofia antiga concebia o movimento como circular, tal como uma porta giratória se movendo em torno de eixos, os gonzos ou *Cardos* (Deleuze, 2008, p. 37)⁹. As concepções de tempo baseadas nessa visão eram a do tempo cosmológico, a do tempo do movimento celeste, e a do tempo meteorológico, o da agricultura. A distinção entre as duas noções de tempo era a característica de derivado, do tempo cosmológico, e de originário, do tempo meteorológico. O tempo obedecia aos pontos cardinais e neles se desenrolavam os movimentos periódicos que propiciavam a sua medida. Com a inversão kantiana, o movimento se reporta ao tempo e tem nele a sua condição. Não mais o tempo cósmico do movimento dos astros, não mais o tempo rural, do movimento meteorológico, e sim o “tempo da cidade e nada mais, a pura ordem do tempo” (Deleuze, 2008, p. 36)¹⁰. Consequentemente, o movimento deixou de ser determinado pelo objeto e passou descrever um espaço “do qual devemos fazer abstração a fim de descobrir o tempo como condição do ato” (Deleuze, 2008, p. 37). Segundo essa razão, ao invés de intervalado e circular, o tempo tornou-se unilinear e retilíneo, impondo ao movimento a sucessão de suas determinações. Kant retira o tempo dos eixos que o mantinha na normalidade, enlouquecendo-o.

A liberação do tempo do movimento fez dele uma forma pura e vazia. Forma pura porque o tempo não depende mais da experiência, porque passou a constituir uma das suas condições; e forma vazia, porque é anterior à experiência, logo não possui conteúdos empíricos. A consequência dessa formulação é a concepção de tempo como forma pura da interioridade, enquanto o espaço é forma pura da exterioridade (Silva, 2013, p. 118). A forma pura e vazia do tempo é introduzida no pensamento confrontando, assim, o tempo curvado e submetido à determinação do movimento. Deleuze assume que a iniciativa mais significativa da filosofia transcendental foi ter introduzido a forma pura e vazia do tempo no pensamento, que significa “o Deus morto, o *Eu* rachado e o eu passivo” (Deleuze, 2018, p. 126). Mas essa iniciativa de Kant foi abandonada no interesse prático. O tempo circular, que abarcava o pensamento, ou o mundo em sua completude, passa a atravessar o pensamento e o faz escapar, arrastando o sujeito nessa travessia. Logo, a retirada do tempo dos seus eixos impacta diretamente no sujeito, pois a pura forma do tempo estabelece a relação paradoxal entre o *Eu transcendental* (*Je*) e o *Eu empírico* (*moi*).

Tradicionalmente, o sujeito assumiu uma função universalizante de conhecimento (*Je*), à medida que o universal é representado por atos em vez de essências, e uma função psicológica, quando o indivíduo passa a ser definido como pessoa, em vez de uma coisa ou uma alma (*moi*) (Sauvagnargues, 2009, p. 22). A partir da forma do tempo, que é a condição de existência de um fenômeno, Deleuze explora o conflito entre o *Eu* universal, determinação do tempo, e o eu individual, como determinável no tempo, reportando-se à crítica de Kant ao *Cogito* cartesiano. Deleuze retoma o raciocínio kantiano que diz ser a forma do tempo “a forma sob a qual a existência indeterminada é determinável pelo *Eu*”¹¹. Em outras palavras, a minha existência

⁹ Em seu curso de 14/03/1978, Deleuze diz: “‘O tempo fora dos gonzos’, o tempo não está enrolado de tal maneira que esteja subordinado à medida de algo que não ele mesmo, que seria, por exemplo, o movimento astronômico. O tempo deixou de ser o número da natureza, o tempo deixou de ser o número do movimento periódico. Tudo se passa como se ele estivesse enrolado de maneira a medir a passagem dos corpos celestes, ele se desenrolasse como uma espécie de serpente, ele se sacodisse de toda subordinação a um movimento ou a uma natureza, ele devém tempo em si mesmo e por si mesmo, ele devém tempo vazio puro. Ele não mede mais nada. O tempo tomou sua própria desmedida. Ele sai dos gonzos, quer dizer, da subordinação à natureza; é a natureza que vai lhe ser subordinada”.

¹⁰ Sobre essa passagem, escreve Pelbart: “Um tempo que já não é o tempo do Céu nem o da Terra, mas o da Cidade, da cotidianidade. No cotidiano assim desenrolado não se media mais aquilo que pairava acima dele (o Eterno), mas a produção do Novo a partir do dia qualquer, do instante qualquer” (Pelbart, 1998, p. 153).

¹¹ Deleuze está se referindo à seguinte nota da *Crítica da razão pura*: “O ‘eu penso’ expressa o ato de determinar minha existência. A existência já está dada aí, mas o modo pelo qual eu deveria determiná-la, i. e., colocar em mim o diverso a ela pertencente, ainda não está dado aí. Para isso se exige a autointuição, em cujo fundamento tem de haver uma forma dada *a priori*, i. e., o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Como não tenho uma outra autointuição, contudo, que antes do ato de *determinar* desse em mim o *determinante* – do qual só tenho consciência no que diz respeito à sua espontaneidade – do mesmo modo como o *tempo* dá o determinável, então não posso determinar minha existência como um ser espontâneo; mas apenas me represento a espontaneidade de

indeterminada não se vê determinada como um Eu na existência fenomenal e temporal, pois o *Eu* é a condição universal do sujeito empírico. O *Cogito* cartesiano é questionado, porque configura um gesto da determinação imediata, que origina uma existência indeterminada (*eu sou*). Essa existência indeterminada passa a ser determinada como uma substância pensante (*eu sou uma coisa que pensa*) (Deleuze, 2008, p. 38), portanto surge a questão de como o *Eu penso* foi capaz de alcançar o *eu sou* sem expor como ele é “determinável”.

Deleuze vê a saída de Kant da seguinte forma: é no *Eu* que o Eu percebe a si no espaço e no tempo, sendo ele um fenômeno passivo e variável, dessa forma o “‘eu penso’ afeta o tempo e só determina a existência de um eu que muda no tempo e apresenta a cada instante um grau de consciência” (Deleuze, 2008, p. 38). Ora, se a existência do Eu é determinada como um ato de pensamento no tempo, a existência de um eu passivo dinâmico se modifica e “representa para si tão somente a atividade de *seu* próprio pensamento” (Deleuze, 2008, p. 39). Então, a consciência espontânea do *Eu penso* se explica pela afecção do pensamento sobre o eu, constatando o caráter passivo do eu, ou seja, a afirmação “Eu penso” ocorre no Eu e não pelo Eu. Assim, o pensamento é uma atividade exercida sobre um Eu, que vive essa atividade ao modo de um Outro nele mesmo. Nesse sentido, o tempo assume a posição de auto-afecção, pois é por meio dele que o *Eu* (transcendental) e o eu (empírico) se diferenciam.

Kant introduziu o tempo entre a síntese a priori do *Eu penso*, e o Eu empírico, rompendo a conexão entre as duas funções do sujeito. Deleuze explora essa atitude kantiana evocando uma segunda fórmula poética, tomada de empréstimo de Rimbaud: *Je est un autre* (“Eu é um outro”). Ao retirar o tempo dos seus eixos, Kant enlouquece o sujeito, pois “a forma do determinável faz com que o Eu determinado represente para si a determinação como um Outro. A loucura do sujeito corresponde ao tempo fora dos seus gonzos” (Deleuze, 2008, p. 39). Essa operação provoca uma passagem do *Eu penso* para o Eu empírico enquanto sua condição transcendental, mesmo o *Eu penso* se opondo ao Eu que ele determina¹². O *Eu* e o eu estão afastados no tempo, mas é o tempo que faz com que eles se reportem reciprocamente como *um Outro*.

De acordo com Pelbart, o interesse de Deleuze pela fórmula paradoxal rimbaudiana se deve também ao fato de nela convergir a “*falência da identidade do eu e a emergência independente do tempo*” (Pelbart, 1998, p. 158). Mesmo a cisão no sujeito atestando uma operação genial, Deleuze não aceita a repartição kantiana entre atividade e passividade, encarando-a como um empenho em prol da manutenção do mundo da representação. Para Deleuze, a síntese kantiana é compreendida como ativa e clama por “uma nova forma de identidade do Eu”, enquanto a passividade é uma receptividade que não opera síntese. Ao inverter a relação, o tempo, forma da determinabilidade, deixa de depender do movimento intensivo da alma, com isso é “a produção intensiva de um grau de consciência no instante” (Deleuze, 2008, p. 38) que vai depender do tempo.

Existe uma fissura entre o transcendental e o empírico, que expõe a natureza distinta de cada um e, ao mesmo tempo, os mantém reunidos. Daí, a questão: qual a condição para que o *Je* se reporte ao *moi* sem reconciliação amigável? Uma reconciliação retornaria às posições cartesianas, das quais Kant se afasta e Deleuze o acompanha. Em vez de uma identificação, o *Eu* e o eu se reportam um ao outro por meio de uma diferença fundamental. Trata-se da *Diferença transcendental*, que Kant promoveu ao ter interiorizado o tempo e a situado entre a “determinação e o que ela determina”. Assim, a relação *a priori* entre um e outro, “o ser e o pensamento” (Deleuze, 2018, p. 125), não pode ser resolvida por uma diferença exterior, somente uma diferença interna possui a capacidade de solução. A definição do tempo como forma pura e a correlação do *Eu* com o eu corresponde à “descoberta do transcendental ou o elemento da revolução copernicana” (Deleuze, 2018, p. 126). Na verdade, a descoberta da

me-minha existência permanece determinável apenas sensivelmente i. e., como a existência de um fenômeno. Esta espontaneidade, porém, faz com que eu me chame *inteligência* (KrV, B 159, nota).

12 Segundo Sauvagnargues, o transcendental se distancia do empírico, mas em um “divórcio esquizofrênico que cliva o sujeito, impedindo de agora em diante toda unidade subjetiva do Eu” (Sauvagnargues, 2009, p. 23).

Diferença transcendental é, pois, o grandioso gesto da filosofia crítica de Kant.

Considerações finais

Com Sauvagnargues, cumpre observar que, ao fazer de Kant um pensador rimbaudiano, Deleuze atribui a ele a elaboração da Diferença (grafada em maiúsculo para designar a *Diferença transcendental*) e a incorpora, ao lado de outras alianças tornando-a a questão teórica de *Diferença e repetição*. A Diferença transcendental se torna a “condição de determinação de toda diferenciação no seio da própria subjetividade” (Sauvagnargues, 2009, p. 24). Segundo a autora, a intenção de pensar a diferença como condição é a proposta que a livra da exigência de cumprir um papel unificador e substancial para o sujeito. Levando em conta que a diferença transcendental se refere ao modo pelo qual o sujeito é cindido pelo tempo, e se Sauvagnargues tiver razão, de que é pela diferença transcendental que a Filosofia deleuziana da Diferença se norteia, então, é possível definir esta última como uma relação entre devir e subjetividade. Como a filosofia da Diferença é construída sobre a concepção do sujeito rachado pelo tempo, “a subjetividade e sua interioridade não revelam o modo substancial da identidade, mas se exprimem como multiplicidade em devir” (Sauvagnargues, 2009, p. 25). *Diferença e repetição* aprofunda a “aventura kantiana”, subvertendo-a ao explorar o campo transcendental “sem avatares substanciais”.

Para Deleuze, o sujeito do Cogito cartesiano não exercia a verdadeira atividade do pensamento, pois ele apenas possuía *as condições* para pensar. Ele se mantinha “estúpido no seio dessa possibilidade”. Faltava-lhe ainda a forma determinável, qual seja, a “forma pura e vazia do tempo” (Deleuze, 2016, p. 365). A forma pura e vazia do tempo é decisiva para a questão do pensamento a partir da diferença, e não da identidade do sujeito, pois é por ela que Deleuze ultrapassa a representação rumo ao sem-fundo, ou seja, à diferença em si mesma. Em uma travessia pelo problema do fundamento no transcendental kantiano, explorando-o até o momento no qual ele se vê diante do sem-fundo, Deleuze restitui a Diferença no pensamento, esta constituída pela forma vazia do tempo. Assim, a Diferença

(...) reparte, de uma parte a outra de si mesma, um Eu rachado pela linha abstrata, um eu passivo saído de um sem-fundo que ele contempla. É ela que engendra pensar no pensamento, pois o pensamento só pensa com a diferença, em torno desse ponto de a-fundamento. É a diferença, ou a forma do determinável, que faz com que o pensamento funcione, isto é, que faz com que funcione a máquina inteira do indeterminado e da determinação. A teoria do pensamento é como a pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem (Deleuze, 2016, p. 365).

Por fim, cumpre destacar que a elaboração do conceito de Diferença teve como principais obstáculos a serem vencidos, a submissão da diferença ao fundamento no transcendental kantiano. A discussão com a filosofia kantiana precisou ser ultrapassada em favor do argumento da diferença em si mesma, recôndita nas malhas do sem-fundo, mas que ao ir além do fundamento mostrando a sua insuficiência, ela pôde subir à superfície ao confrontar o transcendental kantiano, para restituir o diferencial na Ideia, mostrando como a diferença em si mesma permaneceu representada na modernidade. Kant ofereceu a Deleuze uma prodigiosa reversão do tempo, ao introduzi-lo no sujeito, rachando o Eu e o eu. Um tempo puro que fez do eu “um outro”, mas foi preciso se afastar da letra kantiana para liberar a diferença da representação na superfície. Mantivemos o foco nos passos necessários para apresentar o problema do fundamento em Kant e como Deleuze elabora a saída da representação nessa filosofia para elaborar a Diferença, porém seria preciso explorar como a diferença de intensidade foi posta como o limite da sensibilidade, tornando-se não só condição para a experiência possível, mas para toda experiência real. Criando uma versão própria para a intensidade, Deleuze elabora

novas alianças ultrapassando Kant a fim de redefinir as questões do ser e do sujeito no interior do pensamento da diferença. Contudo, a introdução do tempo no pensamento, que provoca uma fissura entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental pode ser considerada como uma das maiores contribuições de Kant para a filosofia deleuziana, permitindo evidenciar os pontos de afastamento e de proximidades do pensador alemão para a elaboração de uma filosofia da diferença exclusiva de Deleuze.

Referências

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1ª edição, 1997; 3ª reimpressão, 2008.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra / Graal, 2018.

DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas*. David Lapoujade (Org.). Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*. Paris: Quadrige / PUF, 1963, 2ª ed., 2004.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

DELEUZE, G. *Proust e os signos*. Tradução de Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2ª edição, 2010.

DELEUZE, G. *Synthèse et temps. Cours sur Kant (14/03/1978)*. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>. Acessado em 10/04/2022.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* 2. ed. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora. 34, 1997.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (v. 3). Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2ª edição, 2012.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LEBRUN, G. “O transcendental e sua imagem”. Tradução de Paulo Nunes. In: ALLIEZ, E.

(org.) Gilles Deleuze: *uma vida filosófica*. Ana Lúcia de Oliveira (coord.). São Paulo: Ed. 34, 2000.

LOPES, L. M. “Deleuze e a obsessão pela gênese” In: *Kalagatos – revista de filosofia*. Fortaleza: v.10, n. 20, p. 200, 2013.

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

PELBART. P. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

SANTAYA, G. *El cálculo trascendental: Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. 1a ed. Col. “Deleuze y las fuentes de su filosofía”, n. 4. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017.

SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze – L’empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

SILVA, C V d. *Corpo e pensamento – alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas: UNICAMP, 2013.

WELCHMAN, A. “Schopenhauer and Deleuze”. In: LUNDY, C; VOSS, D. *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.