

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIA HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ANDRÉ LUIZ NARDIM

A TEORIA DIFERENCIAL DAS FACULDADES EM
DIFERENÇA E REPETIÇÃO

SÃO CARLOS -SP
2021

André Luiz Nardim

A TEORIA DIFERENCIAL DAS FACULDADES EM *DIFERENÇA E REPETIÇÃO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientadora: Débora Cristina Morato Pinto

São Carlos-SP
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato André Luiz Nardim, realizada em 26/05/2021.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar)

Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

À Hipotenusa,
À Zorra,
em memória.

AGRADECIMENTOS

À *paxaim*, pelo companheirismo cujo sentido não pode ser expresso em palavras.

À Débora, orientadora, pela paciência, acolhimento e amizade. Sem ela esse trabalho não teria sido concluído.

Ao Departamento de Teorias e Práticas Pedagógicas, em especial às minhas chefas, pelo estímulo e compreensão, mais do que pela concessão do afastamento parcial de minhas atividades.

À UFSCar, pelo afastamento, concedido em conformidade com a política de incentivo à qualificação de seu quadro e sem o qual esse trabalho dificilmente teria sido realizado, e à cada servidora e servidor cujo trabalho torna isso possível.

Ao Profiteroles e ao Porcaria, por não perderem oportunidades de deitar em meus teclados, livros e notas.

À minha família, por terem suportado minha indisponibilidade por todo esse período.

À Deusa, única que existe e que todos saúdam, pelo desencaminhamento.

RESUMO

Este trabalho se dedica a explorar algumas questões em torno da interpretação da teoria diferencial das faculdades apresentada por Gilles Deleuze em *Diferença e Repetição*, partindo do pressuposto de que não é evidente seu valor no conjunto do sistema dessa obra. Em um primeiro momento, consideramos o tratamento que o autor dispensa às artes modernas em *Diferença e Repetição* e obras posteriores e seu vínculo com a teoria diferencial das faculdades e o chamado empirismo transcendental. Em um segundo momento, consideramos o contexto inicial de apresentação da referida teoria, buscando estabelecer o que está em jogo em sua introdução. A partir disso investigamos a noção de empirismo transcendental, buscando, em *Diferença e Repetição* e nas obras anteriores, elementos para compreender sua relação com nosso objeto. Por fim, tratamos especificamente da exposição da referida teoria e dos vínculos que ela estabelece com outros desenvolvimentos teóricos da obra. Neste processo apontamos um conjunto de dificuldades para as quais buscamos oferecer hipóteses interpretativas. Entre essas estão a relação do exercício transcendente das faculdades com a experiência, tanto em sua compreensão como vinculada a uma experiência vivida, quanto em seu papel na pesquisa das condições da experiência real; sua relação com a atividade artística e o exercício filosófico; o modo como as faculdades se relacionam nesta teoria e suas consequências extra-filosóficas.

Palavras-chave: teoria diferencial das faculdades; exercício transcendente; acordo discordante; empirismo transcendental.

RÉSUMÉ

Ce travail est consacré à l'exploration de quelques questions autour de l'interprétation de la théorie différentielle des facultés présentée par Gilles Deleuze dans *Différence et Répétition*, en partant de l'hypothèse que sa valeur n'est pas évidente dans l'ensemble du système de cette œuvre. Dans un premier temps, nous considérons le traitement des arts modernes par l'auteur dans *Différence et Répétition* et les œuvres ultérieures et son lien avec la théorie différentielle des facultés et le dit empirisme transcendantal. Dans un deuxième temps, nous considérons le contexte initial de présentation de cette théorie, en cherchant à établir l'enjeu de son introduction. A partir de là, nous étudions la notion d'empirisme transcendantal, en cherchant, dans *Différence et Répétition* et dans les travaux précédents, des éléments pour comprendre sa relation avec notre objet de recherche. Enfin, nous traitons spécifiquement de l'exposé de cette théorie et des liens qu'elle établit avec les autres développements théoriques de l'ouvrage. Dans ce processus, nous mettons en évidence une série de difficultés pour lesquelles nous cherchons à proposer des hypothèses d'interprétation. Il s'agit notamment de la relation de l'exercice transcendantal des facultés à l'expérience (tant dans sa compréhension comme liée à une expérience vécue que dans son rôle de recherche des conditions de l'expérience réelle); de sa relation à l'activité artistique et l'exercice philosophique; de la manière dont les facultés sont liées dans cette théorie et de ses conséquences extra-philosophiques.

Mots-clés: théorie différentielle des facultés; exercice transcendant; accord discordant; empirisme transcendantal.

LISTA DE ABREVIATURAS

As referências às obras de Gilles Deleuze no corpo do texto serão indicadas através de abreviaturas de seus títulos em francês. A paginação indicada remete à edição brasileira constante na bibliografia, salvo no caso de *Diálogos*, *Cinema 1*, *Empirismo e Subjetividade* e *Apresentação de Sacher-Masoch*, para as quais foram utilizadas as edições francesas, do curso *Sur Spinoza*, também em francês, e quando nos referimos especificamente ao texto da edição francesa das demais obras, casos em que, na frente da sigla, incluímos a abreviação “fr” entre colchetes. No caso de textos contidos em obras maiores, como artigos e entrevistas, indicamos, após a abreviatura, o ano de redação ou publicação original na primeira ocorrência da referência a cada parágrafo, suprimindo essa informação quando mencionada explicitamente no corpo do texto. No caso de *Mil Platôs*, em decorrência da divisão da edição brasileira em cinco volumes, a abreviação é acompanhada da letra “v” e o número do volume.

B	<i>Bergsonismo</i>
D	<i>Diálogos (Dialogues)</i>
DR	<i>Diferença e Repetição (2. ed.) / Différence et Répétition</i>
DRF	<i>Dois Regimes de Loucos / Deux Régimes de Fous</i>
ES	<i>Empirismo e Subjetividade (Empirisme et Subjectivité)</i>
FB	<i>Francis Bacon: Lógica da Sensação</i>
IM	<i>Cinema 1: Imagem-Movimento (Cinéma 1: L'image-mouvement)</i>
ID	<i>A ilha deserta e outros textos</i>
LAT	<i>Cartas e outros textos</i>
LS	<i>Lógica do Sentido</i>
MP	<i>Mil Platôs</i>
NPh	<i>Nietzsche e a Filosofia</i>
PhCK	<i>A filosofia crítica de Kant</i>
PP	<i>Conversações</i>
PS	<i>Proust e os Signos</i>
QPh	<i>O que é a filosofia?</i>
SPE	<i>Espinosa e o problema da expressão</i>
SS	<i>Sur Spinoza (aulas de 1981)</i>
PSM	<i>Apresentação de Sacher-Masoch (Présentation de Sacher-Masoch)</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - Arte e Filosofia	18
1.1 - A arte nas obras dos anos 70 em diante	18
1.2 - A arte em <i>Diferença e Repetição</i>	33
CAPÍTULO 2 - Crítico e transcendental	41
2.1 - A Crítica e a Imagem do Pensamento	41
2.1.1 - Os objetivos da crítica	46
2.1.2 - Gênese e estabelecimento da Imagem do pensamento	57
2.1.3 - História da filosofia e Imagem do pensamento	67
2.2 - Empirismo transcendental	72
2.2.1 - Empírico, Transcendental e Transcendente	72
2.2.2 - Empirismo, empirismo superior e empirismo transcendental	88
2.2.3 - O empirismo transcendental em <i>Diferença e Repetição</i>	98
CAPÍTULO 3 - A teoria diferencial das faculdades	106
3.1 - A teoria platônica das faculdades em <i>Diferença e Repetição</i>	106
3.2 - Reconhecimento e Pensamento, Exercício empírico e exercício transcendente	119
3.3 - As faculdades dotadas de exercício transcendente e suas relações	127
3.4 - Faculdades e Ideias	131
3.5 - Pensamento e Besteira (e Liberdade)	144
3.6 - Aprender	162
3.7 - Arte, filosofia e questão	175
CAPÍTULO 4 - Considerações finais	189
4.1 - Considerações metodológicas	190
4.2 - Sobre a teoria diferencial das faculdades e as três sínteses do tempo	191
4.3 - O exercício transcendente e a experiência	200
4.4 - Exercício transcendente, acordo discordante e para-senso	207
4.5 - Imaginação, Eu [<i>Je</i>] e eu [<i>moi</i>]	213
4.6 - Palavras finais	214
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	216

INTRODUÇÃO

Este trabalho dedica-se a explorar algumas questões em torno da interpretação da teoria diferencial das faculdades apresentada por Deleuze em *Diferença e Repetição*. As razões que fazem com que esta teoria exija um esforço interpretativo serão expostas mais adiante. Parece-nos importante ressaltar desde o início que nosso objetivo aqui é investigar a interpretação de um aspecto de *Diferença e Repetição*, cuja importância buscaremos indicar, de modo que o recurso a outras obras de Deleuze ou de qualquer outro autor estará subordinado a esse objetivo. Assim, não se trata de buscar compreender de que modo tal teoria se desenvolve ou encontra precedentes nas obras anteriores de Deleuze¹ ou de outros filósofos, embora questões dessa natureza deverão ser consideradas para o desenvolvimento do trabalho.

Apesar de dedicado a *Diferença e Repetição*, o tema do trabalho liga-se a outro período das obras do autor e, sobretudo, ao modo como aborda as artes nos anos oitenta. O tratamento que as artes recebem em *Mil Platôs*, onde é atribuído à arte um poder de tornar sensíveis forças insensíveis, estava entre as razões que motivaram nosso desejo de aprofundar nossa leitura de Deleuze. Assim sendo, quando sentimos a necessidade de nos dedicar a *Diferença e Repetição*, a teoria diferencial das faculdades saltou aos nossos olhos na medida em que trata da ‘apreensão do inapreensível’ (Cf. DR, p. 208). Trata-se de algo que nos pareceu inicialmente uma correspondência superficial, mas que, no decorrer da pesquisa, tornou-se progressivamente mais sensível, matizando nossa abordagem. Nosso primeiro capítulo trata precisamente de tal correspondência e do modo como nosso percurso é por ela afetado. Ademais, o interesse assim suscitado pela teoria diferencial das faculdades foi amplificado por um conjunto de questões que buscaremos indicar abaixo, mas que podemos resumir como decorrentes da importância que a teoria indica ter na obra e da insuficiência que encontramos, num primeiro momento, nas interpretações disponíveis.

Essa teoria é propriamente o objeto de exposição em passagens localizadas no terceiro (DR, p. 201-214) e no quarto (DR, p. 271-276) capítulos de *Diferença e Repetição*, sendo introduzida no terceiro, no contexto da crítica à Imagem do Pensamento que, segundo Deleuze, constitui o pressuposto subjetivo da filosofia em seu conjunto (DR, p. 193). Conforme veremos, décadas após a publicação dessa obra, Deleuze atribui grande importância a esse capítulo e ao seu tema, de modo que ele aparece como uma peça chave para a consecução dos objetivos declarados de *Diferença e Repetição*: pensar a diferença e a repetição. Isso bastaria para que a

¹ É nessas linhas que se desenvolve o trabalho de Heuser (2010), por exemplo.

teoria merecesse uma avaliação de seu papel no capítulo, sobretudo considerando-se o fato de que ela, proporcionalmente, ocupa parte significativa dele. Embora este não seja precisamente o objetivo do presente trabalho, avançamos também nesse sentido. Além disso, pode-se notar que a passagem introduz um movimento no desenvolvimento do capítulo que corresponde à apresentação de contra-formulações de caráter positivo e liberadas dos pressupostos da Imagem do pensamento. Mais ainda, podemos considerar a teoria apontada como central no contexto de tais formulações, seja pelo modo como se contrapõe ao modelo da reconhecimento, cuja centralidade é mais facilmente observada, seja por sua estreita relação com a noção de aprendizado, o que faz com que a teoria assim considerada condense todos ou, ao menos, a maior parte dos elementos apresentados em contraposição à Imagem do pensamento.

De maneira muito geral, a teoria trata da descoberta das formas transcendentais das faculdades, as quais se confundem com os *exercícios transcendentales* destas, e da comunicação e encadeamento das faculdades em um *acordo discordante* no qual cada uma comunica à outra uma violência que a leva a seu limite próprio. Destacamos desde já essas duas noções pois, em boa medida, o vínculo entre elas será uma de nossas principais preocupações. O exercício transcendente é aqui entendido como aquele em que uma faculdade “apreende aquilo que não pode ser apreendido do ponto de vista do senso comum” (DR, p. 207), isto é, em que ela apreende aquilo “que só ela tem o poder de apreender, todavia também o inapreensível (do ponto de vista do exercício empírico)” e descobre “a paixão que lhe é própria” (DR, p. 208), atinge “seu limite próprio” (DR, p. 210). Já o *acordo discordante* se contrapõe a uma relação harmônica entre faculdades, a sua “colaboração sobre uma forma de objeto, supostamente o mesmo, ou uma unidade subjetiva na natureza do Eu [*Je*] penso” (DR, p. 211)² e, em sua relação com as Ideias, remete a um para-senso como comunicação das faculdades disjuntas (DR, p. 211-212). Nessa comunicação existe “um encadeamento das faculdades e uma ordem nesse encadeamento” (DR, p. 211).

O próprio autor marca, de certa maneira, a estranheza da presença de uma teoria das faculdades em sua obra ao comentar as razões pelas quais ela tinha caído em descrédito (DR, p. 207-208). Evidentemente, não é sua teoria que teve esse destino, mas a “doutrina das faculdades” de seus predecessores, cujo descrédito, segundo Bouaniche (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 89), decorre “das críticas do sujeito, da dialética, do

² No correr do texto, em lugar da grafia adotada pela tradução brasileira de *Diferença e Repetição* (DR, p. 13), distinguimos os vocábulos “*Je*” e “*Moi*”, ambos vertidos em “eu”, indicando entre colchetes o vocábulo francês. Adotamos a mesma estratégia toda vez que sentimos a necessidade de realçar qual é a palavra utilizada no texto original.

marxismo, de Nietzsche, de Freud, do estruturalismo”³. Assim, é surpreendente encontrar tal teoria justamente em um autor cuja filosofia é reconhecida como crítica ao sujeito e em um livro cuja presença de Nietzsche, de Freud, do estruturalismo e, em menor grau, do marxismo, se faz sentir. Ao mesmo tempo em que marca essa estranheza, Deleuze registra que se trata de uma “peça, porém, inteiramente necessária no sistema da Filosofia” (DR, p. 208). Trata-se, ainda conforme a formulação de Bouaniche (*id.*, *ibid.*), de uma reabilitação da doutrina das faculdades e, por isso, o modo como essa teoria se relaciona com a crítica ao sujeito, sua identidade e unidade, precisa ser observada.

Apesar da importância destacada, Deleuze afirma que a *doutrina* das faculdades que corresponderia a sua teoria é ainda uma pesquisa a ser realizada, tratando-se, na subseção a ela dedicada no terceiro capítulo, apenas de determinar a natureza de suas exigências (DR, p. 209). Contudo, não é absolutamente explícito o grau de incompletude da teoria. O que é evidente pela passagem é que ao menos uma parte do caráter preliminar e diretivo da teoria se relaciona com a listagem das faculdades, cabendo avaliar quantas e quais são as faculdades que possuem exercício transcendente, de modo que Deleuze não pretende apresentar uma doutrina completa, isto é, que já tenha exposto exaustivamente as faculdades e suas relações. A caracterização da teoria como pesquisa a realizar não impede que se pergunte como as referidas exigências se refletem e são atendidas pelo restante da obra, sobretudo considerando que essa caracterização pertence ao capítulo central do livro, antecedendo, na ordem de exposição, os desenvolvimentos teóricos dos capítulos posteriores. A pluralidade de faculdades é um dos pontos que nos interessa particularmente. A esse respeito, é notório que Deleuze privilegia uma ordem de três faculdades, sensibilidade, memória e pensamento, acrescentando, em passagens importantes, a imaginação entre a sensibilidade e a memória, de modo que é preciso questionar as consequências da existência de outras faculdades para as relações entre as faculdades.

Conforme afirma Lapoujade (2015, p. 66), a apresentação da teoria é frequentemente interpretada como valendo por si mesma ou de maneira meramente polêmica, isto é, em relação à crítica ao senso comum e ao bom senso. Sem aderirmos à alternativa proposta pelo comentador, podemos observar que, frequentemente, a apreciação da teoria diferencial das faculdades ocorre somente em relação ao seu papel mais evidente na economia do texto, aos objetivos mais evidentes da passagem, isto é, considerando, sobretudo, seu papel crítico e

³ Este e todos os demais textos em língua estrangeira aos quais nos referimos ao longo deste trabalho aparecem citados em traduções nossas.

enfazando a “teoria do encontro que força a pensar”⁴ e suas consequências para como se concebe o pensamento: como criação, começando “constrangido e forçado” (DR, p. 198) em sua relação com a sensibilidade.

Não se trata de negar que esses são pontos cruciais da apresentação da teoria no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, na medida em que são consequentes com os problemas do capítulo, isto é, o começo em filosofia e daquilo que orienta a “análise filosófica do que significa pensar” (DR, p. 196, *grifo nosso*), bem como com o privilégio que a sensibilidade e o pensamento possuem em decorrência da posição que ocupam no encadeamento das faculdades (DR, p. 210 e 275). O que nos interessa afirmar é que há nessa apresentação mais elementos do que o necessário para o estabelecimento desses pontos ou, dito de outra maneira, que ela sugere consequências que não se limitam a esses pontos, sobretudo se considerarmos o modo como a teoria é abordada no quarto capítulo. É o sentido dessa “excessividade” de elementos na economia global da obra que parece necessário investigar. Eles são frequentemente desconsiderados nas interpretações da teoria diferencial das faculdades, assim como o é o modo como eles reaparecem no quarto capítulo e as dificuldades que assim suscitam. Desses elementos destacamos justamente a questão do número indeterminado de faculdades outras em relação à sensibilidade e ao pensamento: seja a presença de uma faculdade intermediária na ordem privilegiada por Deleuze, isto é, a memória; seja a introdução de uma faculdade entre a sensibilidade e a memória, isto é, a imaginação; seja a suposição de uma diversidade de outras faculdades, tais como a linguagem (ou a fala) e a sociabilidade, as quais o autor afirma possuírem exercícios transcendentais e que não deixa de abordar no quarto capítulo.

É notório que a apresentação do capítulo três expõe o exercício transcendente das faculdades e as relações que se estabelecem entre elas em termos relativamente abstratos e inespecíficos. Isso poderia reforçar a percepção de que muitos elementos dessa exposição têm uma importância menor no capítulo e no livro. Contudo, o vocabulário utilizado em sua apresentação remete a muitos elementos desenvolvidos nos demais capítulos, dos quais destacamos os conceitos de signo e intensidade, de Ideia e algumas noções que remetem particularmente ao segundo capítulo do livro. A forma como esses conceitos aparecem sugere tanto que a teoria pode ser elucidada a partir deles, quanto que ela poderia ser utilizada como um nexo para a compreensão do modo como esses conceitos se relacionam, de tal modo que a interpretação da teoria ressoaria amplamente na interpretação do livro. Contudo, não é evidente

⁴ A expressão é de Bouaniche (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 89). Sua leitura é uma daquelas que temos em mente aqui. Quanto a isso, também temos em mente a leitura de Sauvagnargues (2011) e mesmo a de Lapoujade (2015).

o modo como isso deve ser realizado e, à primeira vista, as dúvidas se multiplicam tão logo se comece. A exposição do quarto capítulo, inclusive, está centrada, em conformidade com seu tema, na relação entre as faculdades e as Ideias e não deixa de introduzir novas dificuldades quando justaposta à apresentação do terceiro capítulo.

No que diz respeito ao vínculo da teoria diferencial das faculdades com o restante do livro, há uma abordagem interpretativa relativamente difundida que coloca a teoria diferencial das faculdades como estritamente equivalente às três sínteses do tempo, isto é, identificando cada uma das suas faculdades a uma síntese ou aspecto das sínteses. Essa abordagem toma formas variadas e é mais frequentemente suposta ou sugerida do que propriamente desenvolvida.⁵ Ela é grandemente favorecida pela “ordem e encadeamento” das faculdades privilegiadas por Deleuze, isto é, a sensibilidade, a memória e o pensamento, e tem a nítida vantagem de dar à ‘ordem’ das faculdades um sentido preciso, a saber, aquele das sínteses. Entretanto, tal abordagem implica sérias dificuldades, sobretudo, conforme afirmamos, quando considerados os elementos trazidos pelo quarto capítulo, entre os quais destacamos a relação entre cada faculdade e uma variedade de multiplicidade, isto é, tal como a imaginação se relaciona com as multiplicidades psíquicas e a sociabilidade com as multiplicidades sociais (cf. DR, p. 274 e 266). Simplesmente não parece ser o caso de afirmar uma correspondência entre cada uma das sínteses e uma variedade de multiplicidade. Ao contrário, tudo indica que as “três dimensões das sínteses em geral” se aplicam a sistemas com qualificações variadas, isto é, sistemas físicos, biológicos, psíquicos, sociais, filosóficos etc. (cf. DR, p. 173), o que indica que seria necessário relacionar as sínteses à teoria diferencial das faculdades de outra maneira.⁶ Consequentemente, nosso trabalho busca explorar os elementos para uma outra abordagem, mediante uma exploração das relações que a teoria diferencial das faculdades estabelece com outros desenvolvimentos da obra.

Observada a estranheza e a importância do tema das faculdades em *Diferença e Repetição*, não podemos deixar de notar a recorrência do mesmo nas obras anteriores. Isso é mais evidente em *A Filosofia Crítica de Kant*, com sua ênfase na doutrina das faculdades, e em *Proust e os Signos*, na qual uma teoria das faculdades, consideradas em seu exercício transcendente, aparece ligada a uma crítica da Imagem do pensamento. Mesmo bem cedo, em

⁵ Temos em mente sobretudo a leitura de Hugues (2009), que a desenvolve de maneira mais explícita, e de Henriques (2017), mas também, de maneiras variadas, uma indicação de Pelbart (2004), aspectos da leitura Machado (2010) e de Bouaniche e Sibertin-Blanc (2004-2005) e, de certa maneira, mesmo a Lapoujade (2015), que discute a teoria diferencial das faculdades a partir das três sínteses do tempo, mas de maneira distinta e, nos parece, mais interessante.

⁶ Elementos a partir dos quais essa posição pode ser sustentada são apresentados ao longo deste trabalho, mas apenas em nossas considerações finais retornamos explicitamente a esse tema.

Empirismo e Subjetividade, a questão da constituição do sujeito aparece como equivalente àquela do modo como a imaginação devém uma faculdade. Além disso, até mesmo *Nietzsche e a Filosofia* e *Apresentação de Sacher-Masoch* podem ser lidas pelo viés de uma teoria das faculdades⁷. Isso nos basta para indicar que o tema das faculdades não é incidental para Deleuze e que merece ser investigado. Ainda nesse sentido, é explícito em *Diferença e Repetição* o modo como a teoria das faculdades é colocada em uma relação ambígua com Kant e essa relação também pode ser reconhecida nas obras anteriores. Se o laço da teoria deleuziana com a *analítica do sublime* chama atenção para o artigo de 1963 sobre *A ideia de gênese na estética de Kant* (ID, 1963, p.79-97), a importância desse artigo é ainda ressaltada quando considerada na série dos textos anteriores a propósito das exigências pós-kantianas de buscar as condições da experiência real e um método genético⁸, presente desde cedo em seus primeiros textos sobre Bergson (B, 1956, p. 125) e novamente em *Nietzsche e a Filosofia* (NPh, p. 70). É seguindo essa série que Deleuze se volta para Kant e pergunta se ele não antecipa parcialmente essas exigências em sua estética (ID, 1963, p. 84-85). Esse tema, como veremos, liga-se ao que Deleuze denomina *empirismo transcendental* e essa série já indica o profundo vínculo entre a arte e tal empirismo, mas também entre esse e uma teoria das faculdades. A estreita relação entre a teoria diferencial das faculdades e a noção de empirismo transcendental, atestada em *Diferença e Repetição*⁹, é outro ponto digno de nota. Trata-se de uma noção que atraiu grande interesse dos comentadores que se dedicam ao pensamento deleuziano e acreditamos que os esforços para a compreensão da teoria diferencial das faculdades podem contribuir, mesmo que modestamente, nos debates acerca desta matéria.

Assim, caracterizamos o esforço deste trabalho como sendo fundamentalmente exploratório e tendo como seu horizonte a apreciação do valor da teoria diferencial das faculdades no conjunto do sistema filosófico de *Diferença e Repetição*, valor que estimamos subestimado por parte da literatura dedicada a essa obra. Além dos pontos acima indicados,

⁷ É o que mostra HEUSER (2010). A questão da relação entre o estudo sobre Hume e a teoria das faculdades também é indicada pela autora (*ibid.*, p. 37). Carr (2014, p. 74, n.8) também aponta a presença do tema em *Nietzsche e a Filosofia*.

⁸ Sobre a "reivindicação dos pós-kantianos" em termos de condições da experiência real, conforme a carta de 1982 (LAT, p. 90).

⁹ Determinar se a filosofia de Deleuze em seu conjunto é adequadamente descrita como um empirismo transcendental ou se, ao menos, tem essa perspectiva como subjacente ultrapassa os objetivos deste trabalho. A importância dessa noção para *Diferença e Repetição* é atestada, como veremos, pelo próprio livro. Veremos brevemente como esta noção se relaciona com as obras anteriores. Quanto às obras posteriores, nos limitamos a mencionar que os esclarecimentos sobre essa noção apresentados em uma carta de 1982 (LAT, p. 91) sugerem sua compatibilidade com a concepção de filosofia sustentada posteriormente, o que, somado ao seu aparecimento em *A imanência, uma vida...* (DRF, 1995, p. 407), bastaria para indicar a persistência dessa noção na obra deleuziana.

enfrentamos um conjunto de questões que se impuseram no decorrer dessa exploração. Buscamos compreender como se deve interpretar a relação da teoria diferencial das faculdades com a experiência. Especificamente, trata-se de investigar seu papel na pesquisa das condições da experiência real, característica do empirismo transcendental, ao mesmo tempo em que buscamos sustentar que o exercício transcendente das faculdades se vincula a formas de experiência específicas ou extraordinárias. Neste sentido, perguntamos se o próprio exercício transcendente é *experimentado* ou *vivido*. Mais do que isso, justamente por insistirmos que este exercício não diz respeito somente ao engendramento do ato de pensar como concerne especificamente à filosofia e, como veremos, à arte moderna, foi preciso estabelecer uma distinção entre essas experiências extraordinárias. Paralelamente, e de maneira estritamente vinculada, avaliamos as consequências extra-filosóficas dessa teoria.

*

Este trabalho se desenvolve em três capítulos, seguidos de considerações finais, cujo teor pode ser sumarizado da seguinte maneira:

No primeiro capítulo, **Arte e filosofia**, buscaremos indicar o modo como o tratamento das artes e de sua relação com a filosofia nas obras posteriores a *Diferença e Repetição* pode atrair a atenção para a teoria diferencial das faculdades e indicar uma abordagem para o tema correlacionando à ‘apreensão do inapreensível’ na arte moderna, o exercício transcendente das faculdades e o empirismo transcendental em *Diferença e Repetição*. Isso será realizado em dois momentos. No primeiro, iremos considerar de maneira geral as teses de Deleuze sobre as artes em textos posteriores a *Diferença e Repetição*, sobretudo aqueles dos anos oitenta, com enfoque para a relação entre arte e filosofia e o privilégio da arte moderna. No segundo momento, consideramos o tratamento das artes em *Diferença e Repetição*, buscando mostrar quais são os elementos das obras posteriores que já se encontravam presentes neste período e que justificam que o tratamento posterior do tema influencie nossa abordagem, ao mesmo tempo que destacamos a posição da arte moderna em relação a filosofia nesta obra e recenseamos os elementos que a vinculam à teoria diferencial das faculdades e ao empirismo transcendental. Esse capítulo estabelece o primeiro passo em nossa investigação sobre o modo que a teoria diferencial das faculdades se relaciona com a experiência. As considerações preliminares sobre arte contemporânea que ele desenvolve serão retomadas nos dois capítulos seguintes.

Em nosso segundo capítulo, **Crítico e Transcendental**, nos centraremos no capítulo *Imagem do Pensamento* de *Diferença e Repetição* por se tratar do contexto de introdução da teoria diferencial das faculdades. O objetivo primário aqui é relacionar os problemas globais do

capítulo ou, dito de outro modo, o que está em jogo nele, à teoria diferencial das faculdades, buscando uma apreciação mais precisa das exigências que esta deve satisfazer. Uma vez que o capítulo trata da necessidade de uma crítica à Imagem do pensamento, nos dedicaremos a circunscrever o sentido de crítica que vigora em *Diferença e Repetição* e, em seguida, determinar as relações entre o tema da ilusão transcendental e a natureza moral dos pressupostos da Imagem do pensamento, o que nos permite localizar o espaço em que se desenvolve a teoria diferencial das faculdades e a noção de empirismo transcendental. A partir disso abordaremos a noção de empirismo transcendental, sobretudo buscando em *Diferença e Repetição* e nas obras anteriores elementos para compreender sua relação com a teoria diferencial das faculdades. Ao longo desse percurso estabelecemos as bases para a compreensão da relação do empirismo transcendental com a experiência e a do exercício transcendente como experiência vivida.

No terceiro capítulo, **A teoria diferencial das faculdades**, nos dedicamos especificamente à exposição da referida teoria e aos vínculos que ela estabelece com outras passagens da obra. As seções deste capítulo podem ser agrupadas em três momentos. O primeiro considera o que chamamos de teoria platônica das faculdades¹⁰, na medida em que a primeira parte da apresentação da teoria deleuziana é dedicada a Platão como fonte ambígua para uma teoria das faculdades¹¹. Consoante ao que já dissemos, o objetivo não é investigar o modo como a teoria encontra antecedentes em outro autor, mas buscar elementos para a sua interpretação, tanto avaliando a possibilidade de extrapolar as questões em jogo na teoria platônica, quanto estabelecendo hipóteses sobre o modo como se articulam as exigências da teoria em questão. O segundo momento, no qual consiste a maior parte do capítulo, trata especificamente da teoria deleuziana, percorrendo as exposições do terceiro e do quarto capítulo, vinculando-as aos demais aspectos positivos do terceiro capítulo e a desenvolvimentos teóricos de outros capítulos. Neste sentido, ele tem uma natureza primariamente exploratória. Por fim, retornamos ao tema da especificidade da arte moderna e da filosofia em sua relação com a teoria diferencial das faculdades, retomando e encerrando o movimento iniciado no primeiro capítulo.

Em nossas **Considerações finais** realizaremos um balanço das consequências do que foi trabalhado nos capítulos anteriores, buscamos apresentar hipóteses interpretativas que articulem as dificuldades levantadas e indicamos direções abertas para pesquisas futuras.

¹⁰ A seção correspondente foi desenvolvida a partir de um trabalho apresentado em 2019, no XV Seminário dos Estudantes de Pós-Graduação da UFSCar e publicado nos anais do evento (NARDIM, 2019). O texto aqui apresentado coincide grandemente com aquele já publicado, salvo por alguns acréscimos e ajustes eferentes à sua posição neste trabalho.

¹¹ Conforme a fórmula de Bouaniche (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 90).

CAPÍTULO 1 - Arte e Filosofia

1.1 - A arte nas obras dos anos 70 em diante

A filosofia de Deleuze é reconhecidamente difícil e, de certo modo, até mesmo críptica. Esta dificuldade se constitui por elementos muito variados: a especificidade estilística, que não é a mesma ao longo das obras e cuja relevância filosófica é marcada desde cedo pelo próprio autor; a forma peculiar de recorrer a outros pensadores, incluindo um vertiginoso número de filósofos das mais variadas tradições¹²; as incertezas quanto ao modo como se relacionam suas obras entre si, tanto no que concerne à relação entre as obras escritas com e sem Guattari, entre as chamadas “monografias” dedicadas a outros pensadores e as obras que escreveu em seu próprio nome, mas também destas últimas entre si, na medida em que há um constante deslocamento dos problemas e, correlativamente, dos conceitos.¹³ E, ainda, especialmente relevante para nós, a própria densidade dos problemas filosóficos enfrentados, sua dedicação a pensar o impensável¹⁴.

Contudo, é comum que entre os pesquisadores que se dedicam primariamente à obra de Deleuze o enfrentamento destas dificuldades seja motivado por uma espécie de “encantamento”, oriundo seja de um gosto filosófico¹⁵, seja em relação ao modo de trabalhar certa questão ou tema, e, assim, possivelmente de um gosto propriamente “estético”: como não se encantar com certos aspectos da obra de Deleuze quando se é “sensibilizado” para uma ou

¹² Trataremos das questões do estilo e da utilização da história da filosofia já em *Diferença e Repetição* e textos contemporâneos no início da próxima seção.

¹³ Sobre a questão do caráter sempre ‘local’ dos conceitos deleuzianos e sua constante renovação, já prevista no prólogo de *Diferença e Repetição* (DR, p. 17), mas também sobre o modo como devem se relacionar, o autor apresenta alguns esclarecimentos em uma entrevista de 1988 (PP, p. 186-189). A questão da relação entre as monografias e os livros escritos em seu próprio nome implica ainda uma terceira questão, concernente à distinção na maneira de realizar o recurso à história da filosofia em cada caso (cf. KALEKA, 1972, p. 111-112).

¹⁴ O que se observa nas maneiras como Deleuze concebe a filosofia: seja tendo como sua manifestação o paradoxo, que põe o pensamento frente ao impensável (DR, p. 319-321), ou tendo por tarefa “tornar pensável (...) forças que não são pensáveis” (DRF, 1987, p. 167). Correlativamente, a concepção da filosofia como devendo criar “uma nova concepção do que significa pensar” ou novos “modos de pensar” (ID, 1966, p. 127 e 1968, p. 178), o que não deixa de significar: tornar pensável o que não o era. Sauvagnargues (2010, p. 322) encontra na concepção expressa nessa passagem de *Diferença e Repetição*, uma proximidade em relação à Hegel, na “torção do pensamento para pensar o impensável”.

¹⁵ Em *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari elaboram um conceito de gosto filosófico. A este respeito, nos remetemos à dissertação de Tavares dos Santos (2017, p. 1-24). De maneira muito geral, o que temos em mente aqui, enquanto gosto do pesquisador, se refere à ressonância, mas não coincidência, entre os problemas que o movem e os problemas que movem o filósofo estudado.

mais expressões artísticas, especialmente no caso das artes ditas “modernas” ou contemporâneas¹⁶?

Ao longo de sua obra, Deleuze aborda ou se refere a diversos artistas e expressões artísticas¹⁷, com frequência considerando-as em sua especificidade técnica e frente aos problemas que cada uma enfrenta, ao ponto em que, em *Mil Platôs*, recusa um “sistema das belas artes” (MPv4, p. 64), muito embora isso não o impeça de tratar de questões comuns às artes, como uma intenção (MPv4, p. 94), problema (FB, p. 62) ou fundo comum (DRF, p. 193)¹⁸. Deleuze não apenas dedicou diversos livros à obra de artistas ou a artes específicas, diversos artigos, prefácios e entrevistas, um significativo tratamento de artes em seus cursos¹⁹, mas também atribui uma grande importância às artes nos demais livros, ao ponto em que seus textos são frequentemente entrecidos por referências a, ou seria melhor dizer, intercessões de²⁰ artistas. Como afirma Machado (2010, p. 11), Deleuze exerce seu pensamento levando em consideração as artes e o faz, ainda conforme nota o comentador, de múltiplas maneiras, isto é, ora em estudos específicos sobre expressões artísticas, ora na consideração das artes em relação a outros temas.

O autor atribui às artes um poder transformador, de ares místicos, ou antes, da ordem da feitiçaria²¹, que permite considerá-las além do entretenimento, independentemente de uma concepção moralista do belo e efetivamente dotada de valor político (PP, 1985, p. 78; DRF, 1987, p. 341-343). Esta atribuição se vincula a uma caracterização do objetivo mesmo da arte, que Deleuze extrapola da frase de Paul Klee sobre a pintura, “não apresentar o visível, mas

¹⁶ Retomamos o termo com base no uso que Deleuze faz dele, por exemplo, na referência à obra de arte moderna, aos romancistas modernos e à música moderna em *Diferença e Repetição* (DR, p. 94, 108, 281 e 404), associada, portanto, à concepção da ‘arte como experimentação’ e suas relações com a diferença e a repetição. Também, com Guattari, em *Mil Platôs* (MPv4, p. 158-159 e 164), onde lemos: “moderno (na falta de outro nome)”. Os artistas referidos sugerem que “moderno”, inclui o que se chama convencionalmente por “modernismo” nas artes e se estende ao que chamaríamos de “contemporâneo” (ao menos, contemporâneo aos textos em questão).

¹⁷ Existe, sobretudo nas produções até 1972, uma predominância da literatura (incluindo os anexos de *Lógica do Sentido*). A partir de 1973 artigos e resenhas dedicados a outras artes se tornam mais comuns. Quando questionado sobre uma relação especial entre filosofia e literatura, em 1988 (PP, p. 182-183), Deleuze nega um privilégio em relação às demais artes. Outras artes presentes nos textos de Deleuze incluem a pintura, a música, o teatro e o cinema, mas também, em menor grau, a escultura e a arquitetura.

¹⁸ Veremos que já era assim em *Diferença e Repetição*, onde o tratamento da literatura considera a especificidade dos procedimentos dos autores, como se vê nas análises dos procedimentos de Raymond Roussel, James Joyce e Gombrowicz (p. ex. DR, p. 177-179).

¹⁹ A música (1977-1979), a pintura (1981) e o cinema (1981-1985), disponíveis em www.webdeleuze.com.

²⁰ Conforme a noção de intercessor, brevemente elaborada em uma entrevista de 1985 (PP, p. 155-172).

²¹ O tema da feitiçaria, próprio de *Mil Platôs* (em especial, MPv4), parece dissociar a arte do domínio da religião no sentido das núpcias anti-natureza e das potências demoníacas, que ecoam tanto a associação entre a diferença e a repetição e o demoníaco, quanto sua oposição à lei da Natureza que já estava presente em *Diferença e Repetição* (DR p. 24, 68, 186 e 320).

tornar visível” (FB, p. 62, MPv4, p. 159, DRF, 1978, p. 166-167), resultando na fórmula mais geral “tornar sensíveis as forças insensíveis” (QPh, p. 215). Esse objetivo se vincula ainda a outra característica geral da arte: o combate à *doxa*, isto é, à opinião, ao clichê e, em geral, à *reconhecimento* (p. ex. DRF, 1981, p. 191, 1986, p. 304, PP, 1985, p. 78, QPh, p. 238-241) ou, dito de outra maneira, a arte se coloca em contraposição ao funcionamento ordinário da opinião e da percepção. Contudo, tais caracterizações são especialmente válidas para a arte moderna e é esta que é privilegiada na obra de Deleuze: todo um conjunto de artistas e obras potentes e frequentemente perturbadoras, que muitas pessoas teriam dificuldades em entender sob a categoria do “belo”. Observamos Deleuze afirmar que nenhuma arte é imitativa ou figurativa (MPv4, p. 106 e FB p. 62)²² e que o que é atribuído à “idade” moderna já estava presente nas idades precedentes, mas isso se dá “em outras condições perceptivas” e é somente na idade moderna que as forças são captadas diretamente como forças, ao invés de se refletirem em relações da matéria e da forma (MPv4, p. 164-165).²³ Tal corte cronológico, que se aplica especificamente ao pensamento ocidental, se dá segundo uma mudança de agenciamento, diríamos mutações, e não exclui complicações e retomadas que fazem com que esta “história” perca sua linearidade²⁴.

O corte cronológico que privilegia as artes modernas não é necessariamente o único ou o mais importante. Por um lado, Deleuze trata constantemente de artistas e obras selecionados segundo um critério que é aquele do interesse ou da importância, isto é, da criação ou da novidade, critério que opõe a criação artística à besteira e à imitação²⁵ e se relaciona diretamente ao poder de oposição à opinião e ao conformismo (DRF, 1985, p. 164-168; 171). Assim, Deleuze não cessa de marcar a existência de uma arte que não tem nenhum interesse, que é marcada pela besteira, crueldade, infantilismo ou pela cretinice (DRF, 1985, p. 164-165). É segundo este critério que o autor fala constantemente nos *grandes* artistas (p. ex. PP, p. 67, 73-74, 175, 182 e MPv4, p. 95; DRF, 1983, p. 228), o que não significa que esta grandeza seja

²² Podemos compreender a oposição das artes aos sistemas pontuais, em *Mil Platôs* (MPv4, p. 87-98), como correlata ao combate à *doxa*, notando ainda que a afirmação de que todos os músicos e pintores intentam opor-se aos sistemas pontuais, liberando a diagonal, não vale apenas para a arte moderna. No caso da música isso é explícito (MPv4, p. 94-96).

²³ O referido privilégio é, sem dúvida, variável no correr da obra de Deleuze, mas pode ser constatado pela maior frequência de referências a artistas e obras modernas. Podemos dizer que em *Diferença e Repetição* ela é ainda mais explícita, assunto ao qual voltaremos.

²⁴ Temos em mente, por exemplo, a presença do “modelo cristalino” no cinema moderno e, em outro lugar, com outros meios, na arte bárbara ou gótica (cf. PP, 1986, p. 87), segundo o tema que Deleuze aborda a partir de Wörringer em diversos momentos (p. ex. FB, p. 52, MPv5, p. 203). Há o caso ainda das considerações posteriores sobre arte barroca e neobarroca (cf. PP, 1988, p. 197-198).

²⁵ Deve-se marcar que, enquanto a oposição à imitação parece dar à novidade um critério relativo, Deleuze a pensa a partir do conceito nietzscheano do intempestivo (MPv4, p. 95)

necessariamente aquela atribuída pela tradição. Por outro lado, há outro critério que aprofunda este primeiro e que seleciona as obras segundo um critério que poderíamos indicar como sendo a *afinidade* ou *correspondência* (cf. DRF, 1987, p. 336) com o projeto filosófico do autor²⁶.

Se a filosofia de Deleuze tem uma relação tão forte com as artes, isso se dá por razões propriamente filosóficas, ao ponto de o autor afirmar que a “filosofia não pode ser feita independentemente da ciência e das artes” (DRF, 1986, p. 322). Frequentemente se qualifica esta relação especificando que se trata de pensar *com* a arte, em oposição a um “pensar sobre”²⁷. Contudo, essa oposição é ainda vaga e dificulta compreender o interesse do autor pela especificidade técnica das artes, além de turvar o valor de suas obras para artistas, críticos e historiadores da arte²⁸, de modo que é necessário especificá-la. Há pelo menos uma circunstância em que Deleuze afirma que se trata de *falar sobre* uma forma de arte: no curso sobre a pintura de 1981, o autor esclarece que isso significa “formar conceitos que estão em relação direta com a pintura e somente com a pintura” (DELEUZE, 2007, p. 21-22), tendo definido seu objetivo no âmbito da pergunta pela contribuição que a pintura pode oferecer à filosofia, em oposição à contribuição da filosofia para a pintura, e marcado que a contribuição de cada arte, isto é, aquilo que se espera de cada uma, não é o mesmo. Isso já indica que as artes interessam à filosofia na medida em que podem contribuir com ela, pois delas se pode “extrair conceitos” (DRF, 1981, p. 191), e que não são consideradas um domínio de aplicação (DRF, 1983, p. 228 e DRF, 1981, p. 191; PP, 1985, p. 78). Desse modo, a arte não está em uma posição inferior à filosofia e não aguarda desta uma justificativa ou um fundamento (cf. MACHADO, 2009, p. 12), nem recebe dela prescrições. A partir da publicação de *Francis Bacon: Lógica da Sensação*, em 1982, e sobretudo a partir da publicação dos dois tomos de *Cinema* (em 1983 e 1985)²⁹, vemos Deleuze se pronunciar com frequência, em cartas, palestras

²⁶ Neste ponto, por exemplo, Machado afirma que o cinema moderno é privilegiado como aliado no pensamento de Deleuze (MACHADO, 2010, p. 321), o que parece se contrapor a certas considerações de Deleuze sobre o cinema, mas tratam-se de duas questões diferentes: a caracterização do cinema como questão de pensamento e a afinidade desse pensamento com o do autor.

²⁷ Por exemplo: ORLANDI (2014, p. 553) e MACHADO (2010, p. 18).

²⁸ Vide o grande número de trabalhos que buscam estudar a obra de artistas utilizando os conceitos de Deleuze (e Guattari), de obras voltadas para artistas que buscam apresentar estes conceitos e a influência dos autores em historiadores da arte como Didi-Huberman (cf. CHIROLLA e MOSQUERA, 2017). De modo geral, temos em mente especificamente o uso de conceitos relacionados à arte, mais do que a ressonância que pode se estabelecer entre a filosofia e a arte e que caracterizaria a serventia da filosofia para os artistas, mesmo quando não fala da arte (cf. DRF, 1979, p. 174-176).

²⁹ Isto é, naquilo que Deleuze mesmo indica como sendo seu “terceiro período”, no qual trata “de pintura e de cinema”, isto é, aparentemente, “de imagens” (PP, 1988, p. 175). Quanto ao rigor de valermos-nos desses textos para buscar a resposta para essas questões, vale indicar que a grande maioria deles ou foi republicada por Deleuze em *Conversações* ou é expressamente mencionada no projeto de bibliografia (LAT, 1989, p. 13-16) e pode, com razoável segurança, ser considerada parte da obra.

e entrevistas, sobre as relações entre a filosofia e a arte, mas também das artes entre si e destas com as ciências, ao ponto de que parte substancial de *O que é a filosofia?* seja dedicada à distinção e às relações entre estas três disciplinas, “modos de ideação” ou “grandes formas do pensamento”: filosofia, ciência e arte (cf. QPh, p. 15 e 233). Nestes pronunciamentos encontramos confirmações e especificações das indicações anteriores.

O que podemos indicar a partir destes textos é que o “sobre” ao qual se opõe Deleuze é sobretudo aquele de uma “reflexão sobre” (DRF, 1983, p. 223; 1987, p. 333; PP, 1985, p. 156) entendida principalmente como “reflexão exterior” (DRF, 1983, p. 228), enquanto o “com” expressa uma “aliança ativa e interior” (DRF, 1983, p. 228). Como nota Machado (2010, p. 12), as críticas às quais se vinculam esta noção de reflexão só aparecem incidentalmente e não recebem uma formulação rigorosa e, conseqüentemente, a noção de reflexão permanece um tanto vaga. Contudo, é possível determiná-la em alguns pontos, sobretudo negativamente. “Refletir sobre” se opõe principalmente a ‘criar’ ou a “fazer o movimento”, mas também a ter seu próprio conteúdo (PP, 1985, p. 156 e DRF, 1987, p. 333). O autor afirma que a filosofia é criadora, assim como a ciência e a arte: a filosofia cria conceitos, a arte cria agregados sensíveis³⁰ e a ciência cria funções (PP, 1985, p. 158). Frente a isso, as relações que se estabelecem entre as disciplinas não devem consistir em vigilância ou em “seguir um movimento criador” vindo de outra: cada uma deve “fazer seu próprio movimento” (PP, 1985, p. 160). Temos então que quando a filosofia se põe a refletir sobre outra disciplina, ela deixa de realizar seu próprio movimento de criação e, inversamente, quando a filosofia “fala sobre” arte e dela “extrai” conceitos, isso ainda deve consistir num ato criativo e filosófico. É neste sentido que Deleuze insiste, ao menos a respeito de seu *Francis Bacon* e dos livros sobre o cinema, que se tratam de livros de filosofia (PP, 1988, p. 175). As disciplinas se distinguem pela natureza daquilo que elas produzem, pelo seu ritmo e movimento criativo, mas também por seus meios e problemas próprios (PP, 1985, p. 159 e DRF, 1983, p. 223), por suas técnicas (DRF, 1987, p. 332-333), por sua história, evolução e mutações defasadas (PP, 1986, p. 87), isto é, umas em relação às outras em um dado aspecto. Por sua vez, os artistas e cientistas não aguardam a filosofia para refletir sobre suas disciplinas (DRF, 1987, p. 333 e QPh, p. 12), num movimento que pertence à respectiva disciplina.

Embora seja difícil determinar o quanto a caracterização da reflexão em *O que é a Filosofia?* já estava implicada nesses textos, o que parece já ser o caso em 1988 (PP, 1988, p. 189), vale notar que nesse livro a filosofia pensada como reflexão está associado ao kantismo

³⁰ *Blocos de sensações*, isto é, um composto de *perceptos* e *afectos*, na terminologia de *O que é a filosofia?* (QPh, p. 193), eventualmente também denominadas “imagens estéticas” (PP, 1986, p. 87).

(QPh, p. 58-59 e DRF, 1991, p. 401) ou, melhor dizendo, à filosofia como Crítica no sentido kantiano e, assim, com a transcendência “de um Sujeito ao qual o campo de imanência é atribuído”. A *Reflexão*, bem como a *Contemplação* e a *Comunicação*, são “opiniões que se faz sobre o pensamento”, ilusões ou miragens do pensamento “que a filosofia já percorreu em seu sonho de dominar as outras disciplinas”, sendo a reflexão caracterizada pelo “idealismo subjetivo” (QPh, p. 13, 47, 61-62). Neste sentido, segundo a crítica deleuziana ao kantismo, compreende-se a reflexão em termos tanto de uma fundamentação daquilo que é refletido em um sujeito transcendental, quanto sua submissão a um senso comum. O que reforça a impressão de que o que está em questão na reflexão é uma perda do movimento criador do que é refletido, de sua novidade.

A despeito da consideração da reflexão em relação especificamente à Crítica, vê-se que o que importa para Deleuze é negar a superioridade e o domínio da filosofia em relação às outras disciplinas. É nesse sentido que Machado interpreta seu objetivo de “retirar do filósofo o direito à reflexão sobre” (PP, 1985, p. 156), uma insurgência “contra a caracterização da filosofia como metadiscurso, metalinguagem, uma tendência da filosofia moderna que, desde Kant, tem por objetivo formular ou explicitar critérios de legitimidade ou de justificação” (MACHADO, 2010, p. 12). Essa crítica, segundo o comentador, ressoa na denúncia da epistemologia como agente de poder na filosofia no que concerne às ciências (p. ex. ID, 1972, p. 282-283).

Deleuze apresenta estas três disciplinas como formas de pensamento: artistas, não menos que filósofos e cientistas, são pensadores (DRF, 1983, p. 219), e isso no sentido de que todos colocam e resolvem problemas, são agitados por problemas (DRF, 1986, p. 301). Para criar é preciso haver uma necessidade e essa necessidade decorre dessa agitação dos problemas (DRF, 1986, p. 301; PP, 1988, p. 174). Criar, então, corresponde a ter uma ideia (DRF, 1987, p. 332-333). Quanto à isso, nosso autor é incisivo sobre o seguinte ponto: as ideias são inseparáveis do modo de expressão em que se efetuam, isto é, são potenciais engajados, consagradas a um dado domínio, assim como seu criador, em função das técnicas que este conhece (DRF, 1987, p. 332-333). Dito de outro modo, não se tratam de pensamentos abstratos, indiferentes aos seu meio de expressão, mas pensamentos concretos que só existem por conta desta criação e dos seus meios (DRF, 1983, p. 219). É importante frisar que isso vale para cada expressão artística: uma ideia em pintura está engajada nos meios picturais, assim como uma ideia em cinema nos meios cinematográficos.

Contudo, este engajamento não impede que uma dada ideia ou pensamento se exprima em um domínio distinto, isto é, se *repita* ou *retome* (DRF, 1983, p. 219; 1983, p. 223), ou, antes,

que a ideia de um domínio corresponda à de outro (DRF, 1987, p. 336; DRF, 1983, p. 223), ou mesmo “valha” para outro (DRF, 1987, p. 335-336), que se estabeleçam entre as criações *ecos* e *ressonâncias* e entre os criadores *afinidade*, *proximidade* e “semelhanças extraordinárias” (DRF, 1987, p. 336; DRF, 1985, p. 156; PP, 1986, p. 87; PP, 1985, p. 158-159), mas isso na medida em que realizam por si mesmos “uma tarefa análoga” (PP, 1985, p. 78), devem resolver problemas semelhantes ou, até mesmo, “um problema comum”, embora em momentos, ocasiões e condições diferentes (DRF, 1986, p. 299; DRF, 1987, p. 337). Isso pois existem “pontos de indiscernibilidade onde a mesma coisa poderia se exprimir” nas diversas disciplinas (DRF, 1983, p. 223), um limite comum pela qual estas podem se comunicar e que Deleuze apresenta como sendo a constituição de espaços-tempos (DRF, 1987, p. 334; DRF, 1986, p. 299).³¹ É por isso que Deleuze pode dizer, embora com uma terminologia distinta, por exemplo, que a música “não é um assunto apenas dos músicos” na medida em que “tem por elemento o conjunto das forças não sonoras que o material sonoro elaborado pelo compositor vai tornar perceptível” (DRF, 1979, p. 163). Essa constituição é sempre ‘engajada’ na disciplina em questão. Não é o caso, portanto, de crer que as disciplinas se equivalham pois estabelecem relações diversas com esses espaços-tempos, modos de engajamento diversos, assim como meios e problemas diversos, de modo que certos espaços-tempos só podem ser revelados por uma dada disciplina (PP, 1985, p. 78) e há ideias que pertencem propriamente somente a uma delas (DRF, 1987, p. 333), ainda que possam ser retomadas por outras. Muitas dessas diferenças só serão explicitadas em *O que é a filosofia?* e, para nós, basta marcar que as Ideias de cada disciplina permanecem diferentes, irredutíveis umas às outras.

Convém perguntarmo-nos aqui se o vocabulário da “criação” suplanta o da “captação” ou “captura” de forças. É certo que Deleuze afirma que as imagens criadas não preexistem, mas isso também é o caso da verdade, mesmo em ciência: ela precisa ser criada (PP, 1985, p. 161). Criar, nesse caso, se refere ao conjunto de operações que trabalham uma matéria. Diríamos, então, que são criadas as operações de elaboração do material de captura. E não apenas o vocabulário de ‘tornar sensíveis as forças insensíveis’ é retomado em *O que é a filosofia?* (QPh, p. 215), como, durante os anos 80, Deleuze não deixa de dizer, sobretudo das artes, que elas apreendem, tornam sensível, revelam ou desvelam, manifestam e capturam algo (p. ex. PP,

³¹ Nesses textos Deleuze privilegia exemplos de ressonâncias entre arte, filosofia e ciências em relação a espaços (DRF, 1983, p. 223; PP, 1986, p. 87; PP, 1985, 158-160), sendo menos comum a referência a estruturas temporais (DRF, 1988, p. 375), tematizadas sobretudo em relação ao cinema (PP, 1985, p. 79), e, mesmo assim, menos que o espaço.

1985, p. 157, PP. 1985, p. 78, DRF, 1988, p. 375), sem que este algo possa ser considerado a despeito das operações pelas quais isso é realizado.

Não é necessário que um criador retome ativamente o problema colocado por outro, isto é, que remeta à obra de outro criador para colocar seu problema, para que esses ecos e ressonâncias ocorram. Antes, ao contrário, é porque o criador se coloca um problema *afim* ao de outro criador que o encontro entre eles pode ocorrer (DRF, 1986, p. 301; DRF, 1987, p. 336), que relações de troca podem se estabelecer (PP, 1985, p. 160). É porque a criação é agitada por um problema *afim* ao de outra que essas relações se estabelecem, de modo que a razão delas é intrínseca (PP, 1985, p. 160). Nenhuma dessas relações deixa de implicar que o problema seja enfrentado com os meios do domínio em questão, que a ideia seja engajada no domínio em questão, permanecendo um movimento criativo “autônomo e completo” (DRF, 1983, p. 219). Por estas razões é que Deleuze insiste na ausência de privilégio ou primado, na independência e autonomia respectiva entre as disciplinas (PP, 1980, p. 43; PP, 1985, p. 158 e 160, PP, 1985, p. 78, PP, 1986, p. 87, DRF, 1988, p. 373, PP, 1986, p. 87): todas criam, pensam, segundo seus próprios meios e movimentos. Ao mesmo tempo, podemos agora compreender em que sentido a ‘aliança’ é interior e por que a razão das ressonâncias é propriamente intrínseca: a relação se estabelece em função do problema tal como posto no domínio que ‘retoma’, de seus meios e de sua relação com o limite comum. Conseqüentemente, isso faz com que o modo como uma disciplina se beneficia de outras dependa dela mesma e é um assunto que a ela pertence (cf. QPh, p. 193).

Quanto a isso, a propósito do cinema, Deleuze indica casos de ressonâncias entre cineastas e cientistas que não parecem implicar qualquer referência do cineasta ao cientista (PP, 1985, p. 158-160), mas também afinidades com literatos que implicam referências por parte do cineasta, mas onde a apreensão do problema é posterior ao encontro. Entretanto, nenhum destes exemplos parece realmente indicar relações de *troca* ou explicitar o que a filosofia tem a ganhar com a arte e corresponder ao sentido inicial do “falar sobre” a arte que mencionamos.

O filósofo se refere algumas vezes à ideia de um *revezamento* entre filosofia, arte e ciência do ponto de vista do movimento criador (PP, 1980, p. 43, DRF, 1986, 301). Trata-se de considerar que a criação em um domínio pode ter conseqüências em outro (PP, 1980, p. 43), começar ou continuar em outro (DRF, 1986, p. 301). Neste sentido, o autor fala de uma *interferência* entre os domínios como o tipo de relação de influência que exercem entre si em sua autonomia, independentes de vigilância ou reflexão mútua (PP, 1985, p. 160). O que o autor parece ter em mente é que o encontro com uma criação de outro domínio pode ressoar com os problemas de seu próprio domínio, impondo novas determinações ao problema ou mesmo

novos problemas neste domínio (cf. DRF, 1986, 299). E, nesse sentido, pode haver uma primazia local, isto é, um domínio pode lançar uma mutação que será retomada por outros, desde que o façam com seus próprios meios (PP, 1986, p. 87).

Deleuze se refere constantemente aos ecos, ressonâncias e correlações entre espaços particulares constituídos ou desvelados/revelados por domínios diversos, mesmo indicando que a filosofia “é levada a construir conceitos espaciais que correspondam aos espaços” de outros domínios³². Mas esse tipo de relação, bastante direta, não parece ser o único que se estabelece entre os domínios, como mostra a referência às mutações e o exemplo das relações movimento-tempo, isto é, a revolução ‘kantiana’ na filosofia e no cinema (PP, 1986, p. 87-88): são ressonâncias de natureza mais abrangente.

Deleuze fala em relações de trocas mútuas (PP, 1985, p. 160; PP, 1986, p. 87), mas eventualmente afirma que a interferência não consiste em relações de troca e sim que “tudo acontece por dom ou captura” (PP, 1985, p. 160). Tal vocabulário remete à distinção elaborada em *Diferença e Repetição* entre generalidade e repetição e entre as condutas que a elas correspondem: a troca, para a generalidade, o roubo e o dom para a repetição (DR, 1968, p. 19-20)³³. A generalidade remete às semelhanças e equivalências. Isso torna notório o fato de que Deleuze utiliza termos que pertencem ao vocabulário da repetição para qualificar as relações entre os domínios: ecos e ressonâncias (p. ex. DR, 1968, p. 20 e 284). Apontamos tal uso para indicar como as relações entre as criações da filosofia, da arte e da ciência não se equivalem. A partir disso podemos também compreender que quando Deleuze fala em semelhança entre criadores ou analogia entre as tarefas isso deve ser compreendido sem referência a uma identidade prévia, como uma semelhança produzida por meios que não são semelhantes (PP, 1988, p. 175). É por isso que Deleuze marca que não se trata de cópia ou de imitação entre os criadores (PP, 1985, 159-160). Os diversos domínios se comunicam sem formar uma unidade (cf. PP, 1980, p. 43).

Conforme observamos, a maior parte dos textos aos quais recorreremos aqui pertence ao período imediatamente posterior aos dois tomos de *Cinema*. Também mencionamos que estes dois livros exibem particularidades em relação ao conjunto das relações do autor com as artes: não apenas são livros que tratam de obras de arte, mas são livros que tratam de um domínio artístico, o cinema, e não da obra de um autor ou artista. Deste modo, encontramos nesses textos tanto afirmações que versam especificamente sobre este tipo de exercício filosófico, quanto

³² Conforme nota 31, *supra*.

³³ Em *Diálogos* (D, p. 13) Deleuze relaciona explicitamente as noções de encontro, captura e roubo.

afirmações que tratam de maneira mais abrangente das relações entre filosofia e arte. Esses livros, bem como aqueles dedicados às obras de autores específicos, colocam uma questão que é necessário esclarecer: eles tratam com grande especificidade de questões técnicas, os meios dessas obras, de onde cumpre perguntar como essas especificidades se relacionam com o que foi exposto acima sobre as relações entre arte e filosofia. Neste sentido, torna-se notório que assim como em 1981 “falar sobre pintura” implica formar conceitos que estejam em relação somente com a pintura e que a escrita sobre o cinema implica que os “conceitos que a filosofia propõe em relação ao cinema devem ser específicos, isto é, não convir senão ao cinema” (PP, 1985, p. 79). Ou seja: este tipo de exercício tem uma particularidade no que concerne à especificidade dos conceitos.

A respeito da escrita sobre o cinema, o autor não deixa de marcar que só pode escrever sobre o cinema “quando problemas de filosofia me incitaram a buscar respostas no cinema, com o risco de que elas aventurassem outros problemas” (DRF, 1986, p. 301). Mais uma vez, trata-se de uma questão relativa ao que um outro domínio tem a oferecer para a filosofia. O autor se pronunciou diversas vezes sobre os problemas que lhe interessavam em relação ao cinema, indicando com maior frequência dois pontos. Primeiramente, a noção de signos ou “um problema de signos”: trata-se de uma questão mais antiga e mais constante no pensamento deleuziano (DRF, 1983, p. 228; PP, 1986, p. 87) e que é, de certo modo, comum aos outros domínios, na medida em que as disciplinas são “matérias sinaléticas” (DRF, 1986, p. 302). Nesse ponto, o autor se contrapõe à linguística, que considera inapta para tratar do problema dos signos, o que parece ser mais evidente no caso do cinema, posto que suprime a noção de imagem e de signo e coloca entre parênteses o movimento que é o caráter constitutivo da imagem cinematográfica (PP, 1982, p. 65, DRF, 1983, p. 228, DRF, 1986, p. 286, PP, 1986, p. 88, PP, 1985, p. 80). Deleuze aborda o cinema pela classificação dos signos e relaciona esta atividade à formação ou extração de conceitos (DRF, 1983, p. 228, DRF, 1986, p. 286, DRF, 1986, p. 302). As matérias sinaléticas têm particularidades e afinidades entre si, segundo as quais as classificações variam e se entrosam (DRF, 1986, 302-303). Deleuze caracteriza os signos como uma “matéria inteligível pré-verbal” ou como aquilo que “efetua a Ideia” e, desse ponto de vista, as imagens estéticas são signos ou, antes, os “signos são as imagens consideradas do ponto de vista de sua composição e de sua gênese” (DRF, 1986, p. 286; DRF, 1986, p. 87; PP, 1982, p. 64-65). Vê-se que o problema dos signos e de sua classificação não deixa de corresponder às relações que delineamos entre filosofia e arte. Em segundo lugar, encontramos as questões relacionadas ao movimento e ao tempo, à relação ou entrelace movimento-tempo, ao automovimento e à autotemporalização da imagem (DRF, 1986, p. 286-287; DRF, 1986, p.

87, PP, 1985, p. 156-157). Tal questão não deixa de estar intimamente ligada ao problema dos signos, na medida em que estes variam segundo os entrelaces movimento-tempo (DRF, 1986, p. 286-287) e encontram correspondência com problemas filosóficos relativos à “introdução do movimento no conceito”, ao “automovimento do pensamento” (PP, 1985, p. 156-157; PP, 1985, p. 78; DRF, 1986, p. 299-300). Daí segue também o interesse na capacidade do cinema de apreender os mecanismos do pensamento (DRF, 1986, p. 287-288; PP, 1986, p. 87; PP, 1982, p. 72), de manifestar o movimento ou a vida espiritual (PP, 1985, p. 80, DRF, 1986, p. 299-300), o que explica que se passe “com muita naturalidade” do cinema à filosofia e vice-versa. Se estamos novamente diante das relações anteriormente delineadas entre arte e filosofia, é necessário, entretanto, considerar um conjunto de afirmações sobre o caso específico dos dois tomos sobre o cinema.

Em primeiro lugar temos a questão já mencionada da proposição de conceitos específicos. Em seguida temos a afirmação de que se trata de “considerar o cinema por si mesmo” (PP, 1983, p. 228 e, analogamente, PP, 1985, p. 156), que se contrapõe a “fazer filosofia do cinema” ou a refletir sobre o cinema. Por fim, temos a afirmação de que se trata de “resgatar as ideias cinematográficas” (DRF, 1983, p. 219), de realizar “a pesquisa das Ideias cinematográficas”, uma pesquisa que é interior ao cinema e comparada, pois funda uma comparação com outros domínios (DRF, 1983, p. 221), comparação que, em outros momentos, é tomada como necessária (DRF, 1986, p. 288, DRF, 1986, p. 301). Podemos perguntar como estas disposições se adequam entre si e àquelas que delineamos anteriormente.

A exigência de conceitos específicos e de consideração do domínio por si mesmo parecem conflitar com a afirmação do caráter comparativo da pesquisa e, de maneira mais geral, com a própria natureza filosófica do exercício. Contudo, Deleuze frisa que estes conceitos só podem ser elaborados filosoficamente e sua especificidade se contrapõe, sobretudo, à aplicação de “conceitos vindos de outro lugar”, por exemplo da linguística, que já observamos ser considerada inapta para a tarefa, ou da psicanálise (PP, 1985, p. 79): poderíamos dizer, contra a interpretação do cinema em termos linguísticos ou psicanalíticos. De onde a insistência do autor em não se tomar a arte como domínio de aplicação, isto é, ao qual se aplicariam conceitos prontos oriundos de outra disciplina, o que não exclui a possibilidade de que conceitos filosóficos prévios sejam utilizados neste exercício e, nesse sentido, “aplicados”, como é o caso de Bergson e os dois tomos de *Cinema*. A questão toda diz respeito ao modo de utilização dos conceitos, a existência de ressonância entre os conceitos e as obras em questão e os ‘ajustes’ necessários, isto é, a exigência de que os conceitos sejam modulados pelo domínio, tornando-se específicos (vide PP, 1985, p. 156, vide MACHADO, 2010, p. 19-20). O que a reflexão e a

aplicação ameaçam é justamente perder a especificidade do domínio, aquilo que ele traz de novo, aquilo que ele apreende e pode revelar, isto é, tornar sensível (Cf. PP, 1985, p. 157, PP, 1985, p. 76, DRF, 1988, p. 375). Correspondentemente, a consideração do cinema por si mesmo pode ser compreendida no mesmo sentido, levando-se em conta que se trata, a princípio, de classificar os signos segundo suas determinações. A ideia de um resgate das ideias cinematográficas vai no mesmo sentido, mas implica alguns outros fatores. Primeiro, o verbo utilizado por Deleuze é “*dégager*” (DELEUZE, DRF[fr], p. 194 e 331)³⁴ e pertence à família etimológica do verbo “*engager*”, engajar, como seu antônimo. Neste sentido, não deixa de ter um sentido de “liberação” e pode ser compreendido neste contexto do mesmo modo que “extração”. Também tem um sentido de “tornar disponível” e, desse modo, tendo em vista que as ideias são consideradas potenciais engajados no domínio, trata-se de torná-las filosoficamente disponíveis e, conseqüentemente, engajá-las filosoficamente, de modo que exige a construção, a criação de meios filosóficos para isso. Deleuze não deixa de marcar que este “resgate” não pode ser adequadamente realizado abstraindo-se o tipo de criação, isto é, de imagem, e seus meios, justamente por conta do engajamento no modo de expressão no qual foi criada. De onde se pode compreender um aspecto do interesse do autor pelas especificidades técnicas das artes, por “análises concretas” (DRF, 1986, p. 228): elas estão intimamente vinculadas à criação, às ideias desse domínio, às suas condições. Podemos vincular esta questão à noção deleuziana de estilo ou sintaxe, que caracteriza os criadores ou, antes, suas criações nos diversos domínios. Tal noção correspondendo aos modos de encadeamento e modulação, à produção de mutações, do novo, isto é, os meios pelos quais se cava “diferenças de potencial entre as quais alguma coisa pode passar” (PP, 1988, p. 180), surgir um clarão, e a criação libera ou capta algo, o que inclui os procedimentos mais evidentemente materiais ou técnicos da criação (DRF, 1981, p. 190; PP, 1985, p. 168-172, PP, 1988, p. 180, DRF, 1983, p. 226). Por fim, consoante com o exposto, diríamos que o caráter comparado das pesquisas tanto depende da consideração do domínio por si mesmo quanto a aprofunda, na medida em que permite compreender sua especificidade e as relações que estabelece com outros domínios sem recurso a abstrações e que, como já indicamos, são em certo sentido intrínsecas e marcam também as variações do conceito extraído.

Deleuze enfatiza que sua escrita sobre o cinema se vincula a uma afirmação muito simples de “que há um pensamento nesses grandes autores, e que fazer um filme é assunto de pensamento vivo, criador” (DRF, 1983, p. 228). Poderíamos perguntar se seria necessário que

³⁴ Trata-se de referência à edição francesa, conforme observado em nossa Lista de Abreviaturas.

alguém, um filósofo, mostrasse que há pensamento no cinema e em que medida isso é uma questão filosófica. Analogamente, poderíamos questionar em que medida a pesquisa comparada é filosófica. Primeiro, é preciso notar que Deleuze não deixa de indicar que os filósofos não se ocuparam muito do cinema, não lhe atribuíram suficiente importância ou até compreenderam-no mal (PP, 1985, p. 78; PP, 1982, p. 65-66). Afirmar que há pensamento no cinema é, portanto, situá-lo como apto a suscitar conceitos filosóficos, mas também afirmar algo sobre os modos de funcionamento do pensamento. Roberto Machado (2010, p. 12-13, 19), por exemplo, entende que a consideração das artes em Deleuze se articula em torno de uma questão central no pensamento do autor que é “o que significa pensar?”, ao ponto em que, para este, o objeto principal da filosofia é o exercício do pensamento (2010, p. 12-13), e o objetivo principal “criar um conceito de exercício do pensamento, ou investigar conceitualmente o próprio processo de criação do pensamento” (MACHADO, 2010, p. 19). Nesse âmbito, seus textos dedicados à arte investigariam “o procedimento de criação desses pensadores, o próprio modo de funcionamento de seus pensamentos” (2010, p. 13). O comentador considera esta questão como sendo exclusivamente filosófica, o que parece desconsiderar a já mencionada relação do cinema com o pensamento, valorizada por Deleuze, e isso, de todo modo, não impede de dizer que existe um engajamento especificamente filosófico desta questão. Já marcamos a importância da questão da imagem do pensamento no pensamento deleuziano e não surpreende que o estudo “noológico” passe pela arte, com sua potência de oposição à opinião. De qualquer modo, não se pode negar que este estudo passa pela criação de conceitos relacionados especificamente às potências da arte.

Afirmamos que Deleuze tem relações privilegiadas, de afinidade, com certas obras, artistas e mesmo períodos da arte. Podemos compreender que esta ‘afinidade’ está mesmo no cerne do estabelecimento da relação entre uma filosofia, com seus problemas, e as artes. Contudo, se toda criação, inclusive a de conceitos, é agitada por problemas, responde a problemas (PP, 1988, p. 175) é consequente que uma ideia “retomada” filosoficamente seja infletida no sentido dos problemas filosóficos com os quais a ressonância se estabelece. É neste sentido que podemos compreender a afirmação de Machado (2010, p. 29) de que a leitura que Deleuze faz dos filósofos e dos não filósofos “age, atua, interfere com o objetivo de produzir um duplo”, entendendo por isso as torções e inflexões que sofrem os autores³⁵. Esta caracterização, no que concerne aos filósofos, encontra correspondência com diversas declarações de Deleuze: a caracterização de sua prática de história da filosofia como análoga à

³⁵ Seria preciso considerar se o vocabulário das torções e inflexões não implica uma caracterização das ressonâncias como sendo imposta unilateralmente pelo autor.

arte da colagem em pintura, produtora de um duplo, presente em *Diferença e Repetição* (DR, p. 18); como “arte do retrato em pintura” (PP, 1988, p. 173-174), isto é, como a produção de uma semelhança por meios não semelhantes e que não é um meio para reprodução; de suas monografias como a feitura de um filho monstruoso (PP, 14-15), fruto de “deslizes, descentramentos, quebras”. Consequentemente, o tratamento da arte duplica a distinção entre os modos de relação com a história da filosofia, não obstante intimamente conexos segundo a ‘economia do problema’ (KALEKA, 1972, p. 113) e distinguíveis como um uso restrito e um uso generalizado de operações de mesma ordem (KALEKA, 1972, p. 117): aquele das monografias e aquele das obras temáticas em que “Deleuze fala em seu próprio nome, mas onde seu texto articula quase continuamente e como fonemas, os autores, os sistemas e as correntes de pensamento, as categorias e os conceitos da história passada” (KALEKA, 1972, p. 111), entre a interpretação sistemática que pretende dar conta de modo global dos princípios constitutivos de um pensamento e a repetição agenciada do pensamento dos criadores segundo um procedimento de colagem ou de teatro filosófico (MACHADO, 2010, p. 322). Podemos apontar aqui um dos sentidos da associação entre a necessidade de intercessores na criação, papel desempenhado também pelos artistas e cientistas, e as “potências do falso” (PP, 1985, p. 160-162), associação que Deleuze exemplifica por meio de sua relação com Guattari, na qual “cada um compreende à sua maneira a noção proposta pelo outro”. Similarmente, em um texto do ano seguinte, Deleuze dirá que a filosofia “cria e expõe seus próprios conceitos em entrelace com aquilo que eles podem apreender das funções científicas e construções artísticas” (DRF, 1986, p. 320). Então, a “pesquisa comparada” aumenta o número de termos nas séries constituídas e as complica.

Poderíamos indicar agora que a relação especial que Deleuze entretém com a arte moderna é um sinal da modernidade, quer dizer, da contemporaneidade, de sua própria filosofia. Trata-se de indicar uma mutação sofrida pelo pensamento moderno que faz com que as artes tenham como tarefa “tornar sensíveis forças insensíveis” e a filosofia “tornar pensáveis forças impensáveis” de modo que a filosofia “segue o mesmo movimento” das artes e ambas estão “diante de tarefas bastante semelhantes” (cf. MPv4, p. 159; DRF, 1979, p. 163). Esta ‘semelhança’ ressoa a retomada do projeto bergsoniano de “dar à ciência moderna a metafísica que lhe corresponde”, isto é, de uma conversão total da filosofia, da formação de um novo modo de pensar, projeto que, para Deleuze, não é independente das artes (cf. IM, p. 16-17, MACHADO, 2010, p. 13-14). Consequentemente, as relações de afinidades se estabelecem com maior frequência com as artes modernas, sem que este critério seja exclusivo, basculando conforme o problema em questão.

Muito do que afirmamos até aqui vale tanto para a relação da filosofia com a arte quanto com a ciência. Contudo, ao final dos anos oitenta, Deleuze não deixa de marcar uma relação especial da filosofia com as artes, ou do conceito com os afectos e perceptos da arte, fazendo destes últimos outras dimensões comportadas pelo conceito e dos três como “potências que vão da arte à filosofia e vice-versa” (PP, 1988, p. 175), desdobrando essa relação como aquela entre uma compreensão filosófica, por conceitos, e uma não-filosófica, por afectos e perceptos, da filosofia, sendo ambas necessárias, como duas metades (PP, 1988, p. 178-9). Esta relação é retomada em uma carta sobre Espinosa, com a afirmação de que o conceito “nos inspira novos perceptos e novos afectos, que constituem a compreensão não filosófica da própria filosofia”, apresentando o conceito como “novas maneiras de pensar”, o percepto como “novas maneiras de ver e ouvir” e o afecto como “novas maneiras de sentir” (PP, 1989, p. 208). Deleuze não o diz aqui, mas tudo parece tender para criação de novas possibilidades de existência, isto é, da indicação de uma saída para a vida (PP, 1988, p. 198) que caracteriza toda obra, toda criação, e dá a elas seu valor e teor político (PP, 1985, p. 82) e também para a intensa conexão entre sensibilidade e pensamento. Contribuindo para uma compreensão não-filosófica da filosofia, podemos supor, através da ressonância, sem que sejam analogias ou exemplos, as artes não deixam de ilustrar ou, mais corretamente, sensibilizar os problemas da filosofia deleuziana. Nestas caracterizações a arte é vinculada especialmente à sensibilidade em sentido amplo e parece ser desvinculada do pensamento, mas se trata de dois sentidos distintos de “pensar”: pensar como criar em relação a um problema e o pensamento como um modo de ideação específico, filosófico. Essas abordagens reconectam a arte ao tema da sensibilidade e da percepção que eram mais presentes no final dos anos 70 e começo dos 80.³⁶

Antes de passarmos às considerações da arte em *Diferença e Repetição*, convém que retomemos alguns pontos de especial interesse para o tema deste trabalho. Deleuze considera um vínculo entre arte e filosofia sem que haja qualquer tipo de subordinação, mas no qual a arte que se torna objeto de consideração filosófica na medida em que interessa à filosofia, pode contribuir com a filosofia. Por um lado, trata-se de considerar a arte enquanto capaz de apreender e revelar algo, capacidade inseparável de um movimento criativo e de procedimentos técnicos próprios. Desse ponto de vista, a arte é apresentada com uma capacidade que poderíamos dizer “exploratória”. Por outro lado, e justamente por isso, a arte se apresenta à consideração filosófica enquanto um domínio de ‘experiência’ que deve ser considerado em sua especificidade, mas também em suas consequências para outros domínios de experiência.

³⁶ Nesse ponto conviria também considerar brevemente, através da obra *Francis Bacon*, especificamente a ideia do olho como órgão polivalente, considerando também o tema do “ouvido impossível” (LAT, 1978, p. 243).

As artes enquanto modos de ideação não suplantam o exercício filosófico na medida em que este deve considerá-las em relação aos seus próprios problemas e, inversamente, as artes não são suplantadas pela filosofia na medida em que apreende coisas que, por si mesma, a filosofia não poderia apreender. A arte interessa à filosofia sobretudo na medida em que é irredutível à filosofia.

1.2 - A arte em *Diferença e Repetição*

É a propósito de *Diferença e Repetição* que, em 1986, Deleuze afirma que a “filosofia não pode ser feita independentemente da ciência e das artes” (DRF, 1986, p. 322), ressaltando como de costume a natureza da relação como aliança e os critérios de afinidade com “tal domínio de ciências e de estilo de arte” (DRF, p. 322). No contexto, Deleuze apenas destaca uma relação com as ciências, apontando que “[é] nesse sentido que tentamos constituir um conceito filosófico de diferenciação como função matemática e de diferenciação como função biológica, buscando se não havia entre os dois conceitos um entrelace enunciável, o qual não podia aparecer no nível de seus respectivos objetos” (DRF, p. 322, *tradução ligeiramente modificada*)³⁷, reafirmando a intervenção das matemáticas e da biologia “como modelos técnicos para a exploração das duas metades da diferença” (DR, p. 320) ao longo dos capítulos quatro e cinco de *Diferença e Repetição*³⁸. Contudo, o fato é que a despeito da importância das ciências na elaboração desta obra, a arte moderna aparece nela em uma posição muito especial e, talvez, até mais importante para os destinos da filosofia.

É fato que encontramos um conjunto de referências às artes espalhadas ao longo desta obra, começando com o prólogo, onde a afirmação de que o assunto tratado no livro “está evidentemente no ar” (DR, p. 15) é exemplificada pela “a arte do romance contemporâneo, que gira em torno da diferença e da repetição não só em sua mais abstrata reflexão como também em técnicas efetivas” e pela “descoberta, em vários domínios, de uma potência própria da repetição, potência que seria a do inconsciente, da linguagem, da arte.” (DR, p. 15), até sua conclusão, onde a arte aparece como “lugar de coexistência de todas as repetições” (DR, p. 399)

³⁷ Lembramos desde já que Deleuze distingue entre diferenciação [*différentiation*] e diferenciação [*diférenciation*], assim como entre o diferenciado [*différentié*] e o diferenciado [*diférencié*] (cf. DR, p. 13). Sumariamente: “Chamamos diferenciação a determinação do conteúdo virtual da Ideia; chamamos diferenciação a atualização dessa virtualidade em espécies e partes distintas” (DR, p. 291, *grifos do autor*). Trata-se da distinção entre dois modos de determinação, duas partes da diferença, de onde o conceito ou noção complexa de diferen^{ci}ção (DR, p. 295).

³⁸ A biologia segue intervindo no capítulo cinco através da “verdade da embriologia” (cf. DR, p. 173) ao ponto em que “o ovo nos dá, com efeito, o modelo da ordem das razões” (DR, p. 352).

ou, ainda, como tendo por mais elevado objeto, *talvez*, “fazer que todas essas repetições atuem simultaneamente” (DR, p. 403), tendo cada arte “suas técnicas de repetição imbricadas, cujo poder crítico e revolucionário pode atingir o mais alto ponto para nos conduzir das mornas repetições do hábito às profundas repetições da memória e, depois, às repetições últimas da morte, onde se decide nossa liberdade” (DR, p. 404). E, como já indicamos, trata-se aqui, quase exclusivamente, da arte moderna ou contemporânea.

Com grande consonância em relação aos textos que exploramos acima, desde o início da obra Deleuze vincula as questões do estilo e da necessidade de continuar as pesquisas dos novos meios de expressão em filosofia “à renovação de outras artes, como, por exemplo, o teatro ou o cinema”³⁹, associando, em seguida, o papel da “utilização da História da Filosofia” ao da “*colagem* numa pintura” (DR, p. 18). Antes da publicação deste livro, algo muito similar aparece em uma entrevista de 1968, onde Deleuze afirma que o papel da filosofia é “criar os modos de pensar, toda uma nova concepção do pensamento, do ‘que significa pensar’, adequados ao que ocorre” e, para isso deve “fazer por conta própria as revoluções que se fazem em outros lugares, em outros planos, ou as revoluções que se preparam” (ID, 1968, p. 178), para depois, com mais veemência, afirmar que a filosofia “não fez revoluções, ou mesmo pesquisas semelhantes às que se produziram em ciências, em pintura, em escultura, em música, em literatura” (ID, 1968, p. 181), dando-nos a noção de que estes ‘outros lugares’ incluem as artes e as ciência. Nesse texto, Deleuze indica com relativa clareza uma espécie de partilha de um problema entre “os romancistas do *nouveau roman*”⁴⁰ e a filosofia contemporânea, aquele de “fazer falar” as individuações impessoais e as singularidades pré-individuais (ID, 1968, p. 178-179), de modo que o “gênio literário e filosófico” de Nietzsche, exemplo paradigmático da renovação formal em filosofia, “reside ainda em ter encontrado as *técnicas* para fazê-los falar” (ID, 1968, p. 179, grifo nosso). Por um lado, essa questão do “fazer falar” parece condizer com uma caracterização que faz da filosofia e das artes modos de ‘apresentação’ de algo, em sentido próximo ao “tornar visível” ou “pensável”. Por outro lado, essa passagem remete ao problema da necessidade de uma técnica para isso, de modo que a “renovação formal” se impõe “em relação com os novos conteúdos”. Por curioso que seja a adoção por Deleuze do par forma e conteúdo, o importante é que o último pode ser entendido como aquilo que é expresso e que requer uma encarnação específica e que se ele “vem antes” é como o problema que agita o

³⁹ Apesar disso, as referências cinematográficas são aparentemente ausentes na obra, salvo por *O ano passado em Mariemba*, de Robbe-Grillet (DR, p. 404). Sobre isso, é interessante observar suas referências contemporâneas, incluindo Godard (p. ex. ID, p. 179-180 e 182).

⁴⁰ Movimento no qual Robbe-Grillet (cf. nota anterior) foi proeminente e que está fortemente associado ao cinema da *Nouvelle Vague*.

criador que o engaja nessa forma, isto é, nessa expressão. Ainda nesta entrevista, Deleuze também já insiste que a filosofia é criadora como as artes (ID, 1968, p. 182) e vincula o tema da crítica, do qual a filosofia é inseparável⁴¹, ao da criação, sem deixar de atribuir um poder crítico também à arte (ID, 1968, p. 178-180)⁴². Por fim, apresenta sua participação no “ar do tempo” e “depois dos outros” como a formulação da questão “como fazer em filosofia?” (ID, 1968, p. 183).

Também o procedimento de “colagem” é complementado pela técnica de “encenação” em uma entrevista de 1969 (ID, p. 185-186), o que se vincula facilmente ao tema recorrente do teatro, da invenção em Filosofia de “um incrível equivalente de teatro” (DR, p. 29) por Kierkegaard e Nietzsche, um “teatro do futuro” (DR, p. 29), “teatro da repetição” (DR, p. 31 e 272), uma “nova interpretação (não-aristotélica) do teatro” (DR, p. 272), ao ponto em que o teatro caracterize a obra de arte moderna (DR, p. 93) e que o próprio ovo, tematizado a partir da embriologia, seja um teatro (DR, p. 305). E é importante marcar aqui como o teatro participa do campo semântico da *répétition*, cujo sentido de “ensaio” escapa facilmente ao leitor das traduções⁴³.

A importância da arte em *Diferença e Repetição* fica mais evidente ao considerarmos que a obra é uma “crítica da representação” (DR, p. 365)⁴⁴ e que a obra de arte moderna “indica à Filosofia um caminho que conduz ao abandono da representação” (DR, p. 108), de modo que Deleuze possa afirmar na conclusão que “[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” (DR, p. 382)⁴⁵. Tal afirmação não precisa ser compreendida em termos de uma ‘superioridade’ geral da arte em relação à filosofia, embora pareça colocá-la como uma primazia local em relação aos objetivos desta obra em particular. Esse caráter “exemplar” da obra de arte moderna deve ser compreendido a partir do tratamento que o tema recebe ao longo do livro.

⁴¹ Vide seção 2.1.1.

⁴² Seria preciso nesse sentido percorrer as relações entre os temas da crítica, como separação entre o “conforme” e o “intempestivo”, e da criação ao da “busca de uma ‘vitalidade’” (ID, 1968, p. 183), ao da sintomatologia, o qual une *Nietzsche e a Filosofia* (NPh, p. 99) aos trabalhos sobre Sacher-Masoch (PSM, p. 11) e Proust, conforme o tema da “crítica e clínica” que agrupa os últimos dois no projeto de bibliografia de Deleuze (LET, 1989, p. 14).

⁴³ O que aparece perfeitamente na tradução do trecho em que Deleuze afirma que não se trata do esforço “de l’acteur qui ‘repète’ dans la mesure où la pièce n’est pas encore sue” (DR[fr], p. 19) como “do ator que ‘ensaia’ enquanto a peça ainda não está pronta” (DR, p. 31), ou ainda, que “ensaia repetidas vezes”, conforme a primeira edição (DELEUZE, 1988, p. 35)

⁴⁴ Novamente, vide seção 2.1.1.

⁴⁵ Sobre a questão do pensamento sem imagem, vide também a seção 2.1.

Mencionamos anteriormente, de maneira muito breve, uma relação entre a arte e a noção de empirismo transcendental, empirismo capaz de explorar o transcendental e determinar as condições da experiência real⁴⁶. Essa relação é tal que Deleuze, ao discutir as condições nas quais “se atinge o imediato como ‘sub-representativo’”(DR, p. 93), condições que, talvez, possam ser sumarizadas na exigência de “mostrar a diferença diferindo” (DR, p. 94), afirma que “[s]abe-se que a arte moderna tende a realizar essas condições” (DR, p. 94), abandonando assim o domínio da representação “para se tornar ‘experiência’, empirismo transcendental ou ciência do sensível” (DR, p. 94).

A primeira questão é entender em que sentido devemos compreender essa “tendência” da arte moderna: seria algo do qual ela tem se aproximado progressivamente ou algo que com frequência, mas não obrigatoriamente, ela realiza? Adiante, no mesmo capítulo, tratando agora dessas condições como “perspectivismo”, Deleuze afirma que as condições “já se encontram efetuadas em obras como o *Livre* de Mallarmé, ou *Finnegans Wake*, de Joyce: elas são, por natureza, obras problemáticas (DR, p. 109). Isso nos permite compreender que as condições são efetivamente realizadas por, ao menos, algumas obras. Efetuando as condições, a arte se torna empirismo transcendental, isto é, capaz de explorar o transcendental e *mostrar* a diferença diferindo ou, ainda, “o ser do sensível se revela na obra de arte ao mesmo tempo em que a obra de arte aparece como experimentação” (DR, p. 108). A arte aparece, assim, como já tendo atingido, em seu próprio domínio, condições que a filosofia precisa atingir no seu.

Ainda podemos observar que, também em consonância com o exposto na seção anterior, essa capacidade da arte não é independente dos procedimentos adotados na obra. É o que transparece nas sucessivas análises dos sistemas literários. Já na primeira análise, à propósito da repetição nos conceitos nominais e, assim, da potência *patológica* da linguagem⁴⁷ (DR, p. 46-48), Deleuze considera o papel da rima em relação ao ritmo, à repetição e à Ideia poética, remetendo assim aos procedimentos poéticos relativamente ordinários, para depois considerar a especificidade das técnicas de Roussel e Péguy, “os grandes repetidores da literatura” (DR, p. 47). Novamente, na consideração dos sistemas literários no segundo capítulo (DR, p. 177-180), Deleuze examina a técnica de Roussel para depois mencionar que Joyce utiliza outros procedimentos (DR, p. 177) e, pelo contexto, embora se trate sempre de instaurar um sistema nos termos das características que Deleuze descreve no fim do capítulo, isso depende do modo como certos elementos desempenham os papéis requeridos pelos sistemas, em particular o

⁴⁶ Conforme nosso item 2.2.

⁴⁷ Conforme observamos em outro ponto, o vocábulo grego *pathos* pertence ao vocabulário da repetição (DR, p. 25, 399).

modo como uma palavra desempenha o papel de precursor sombrio (cf. DR, p. 177). É notório, neste ponto, que Deleuze trabalha os sistemas literários como sistemas intensivos, sistemas estéticos onde “as palavras são verdadeiras intensidades”, caracterização que vale também para a filosofia, o sistema filosófico, onde os conceitos são intensidades (DR, p. 173). Tais sistemas supõem uma disparação, uma diferença de potencial entre as quais algo se passa e fulgura (DR, p. 173, 313 e 346). Tendo em mente o que foi dito acima sobre as técnicas e procedimentos, podemos entendê-las propriamente em termos de estilo, mesmo segundo a letra de *Diferença e Repetição*, onde este aparece ligado ao disparate (DR, p. 301).

Mencionamos brevemente em nossa introdução que encontrávamos um primeiro elo, ainda frágil, entre o objeto desta pesquisa, a teoria diferencial das faculdades, e as artes modernas, na capacidade da arte de tornar sensíveis forças insensíveis e na relação da teoria diferencial das faculdades com a apreensão do inapreensível. E vimos que, em *Diferença e Repetição*, a arte moderna aparece como capaz de mostrar a diferença diferindo, apreender no sensível o insensível, isto é, como empirismo transcendental. Assim, é essa noção que constitui uma primeira ligação entre esses temas de maneira interna à *Diferença e Repetição*. Isso porque, como veremos, a própria teoria diferencial das faculdades aparece profundamente vinculada ao empirismo como “único meio de não decalcar o transcendental sobre o empírico” (DR, p. 209) como fazem as doutrinas das faculdades que estão subordinadas à imagem dogmática do pensamento.

Como veremos também, o exercício transcendente das faculdades é caracterizado por um vocabulário nietzscheano ligado às noções de “enésima potência”, “forma superior” e também à noção de “limite”, conforme o segundo sentido atribuído por ela a Deleuze (DR, p. 67-68). Isso nos permite estabelecer ainda outros pontos de contato com as artes. Sobretudo porque Deleuze diz, de Péguy e Roussel, que eles “elevam a potência patológica a um nível artístico superior” e que “levam a linguagem a seus limites” (DR, p. 47).

Sobre esse nível artístico superior, ele parece dever ser compreendido em virtude das especificidades de uma literatura ou poética modernas em relação às estruturas ordinárias do poema, isto é, a organização em estrofe e refrão, os usos das rimas etc. É preciso notar que a observação sobre Péguy e Roussel ocorre no contexto do problema da “essência da repetição”, da determinação de um “princípio ‘positivo’ superior” para a repetição (DR, p. 44) que desemboca na distinção entre dois tipos de repetição, a repetição nua e a repetição vestida, onde a segunda constitui a primeira como seu efeito (DR, p. 49-50). Deleuze critica a “explicação negativa da repetição” (DR, p. 39). No caso dos conceitos nominais, a repetição (nua) das palavras tende a ser explicada por uma insuficiência delas, ligada ao fato de serem objetos “de

uma definição apenas nominal”, de modo que são definidas “por meio de um número finito de palavras” (DR, p. 35). A consideração da poesia, na qual aparecem Roussel e Péguy, ocorre para caracterizar a repetição vestida como potência da linguagem. Toda a questão é que se esses autores possuem uma relação especial com “uma repetição vertical em que se remonta ao interior das palavras” é porque sua poética se distingue daquela das estruturas ordinárias do poema. Conforme indica o começo da passagem em questão (cf. também DR, p. 401-402), a repetição vestida já constitui, isto é, condiciona, a potência da poesia em geral, de modo que o interesse de Roussel e Péguy está justamente nas características da obra de arte moderna que a tornam um empirismo transcendental. Supomos, então, que a capacidade de “mostrar” a diferença vale também para a repetição, mostrando as condições da experiência real.

É sobre esse aspecto que as considerações sobre a arte moderna em *Diferença e Repetição* ressoam especialmente os poderes atribuídos à elas nos anos oitenta, justamente, o de tornar sensíveis forças insensíveis. E isso particularmente se considerarmos *Francis Bacon* onde a sensação tem por condições as forças e “pintar as forças” exige que a sensação se volte suficiente sobre si mesma e capte, “naquilo que nos dá, as forças não dadas”, fazendo “sentir forças insensíveis” e elevando-se “até suas próprias condições” (FB, p. 62).

Podemos insistir no vínculo entre a arte, neste caso, literatura ou poesia, e o exercício transcendente da linguagem. A explicação negativa da repetição na linguagem se desenvolve em um paradoxo segundo o qual não podemos dizer o sentido do que dizemos, mas podemos tomar o *sentido* de uma proposição como o *designado* de outra que, por sua vez, não diz seu próprio sentido, em uma regressão nominal indefinida (DR, p. 223). Deleuze afirma que “a impotência da consciência empírica é aqui como que a ‘enésima’ potência da linguagem, e sua repetição transcendente é como que o poder infinito de falar das próprias palavras ou de falar sobre as palavras” (DR, p. 224). Em outro momento, o objeto transcendente da fala, “objeto que não pode ser dito no exercício empírico de uma língua dada, mas que deve ser dito, que só pode ser dito no exercício poético da fala” é caracterizado como “metalinguagem” (DR, p. 274), expressão cujo sentido parece ser dado por esse poder de falar *sobre as palavras*. E é como pertencente “a uma espécie de metalinguagem”, “uma palavra sobre as palavras” que pretende “dizer o *sentido* do que ele diz”, que Deleuze caracteriza o precursor sombrio linguístico (DR, p. 179, p. 179). Nos sistemas intensivos, o precursor sombrio é precisamente o “agente”, a diferença que relaciona o diferente ao diferente, que põe em relação às séries disparatadas (DR, p. 174-176). É principalmente sobre ele, isto é, sobre o modo como se inventa em cada caso a forma como seu papel é desempenhado nos sistemas linguísticos, que recaem as análises de Deleuze sobre o funcionamento dos sistemas literários, sobretudo se as considerarmos em

conjunto (DR, p. 46-48, 177-180 e 401-402). O que nos interessa destacar aqui é que, segundo essa rede de relações, parece necessário concluir que o precursor sombrio está diretamente relacionado ao exercício transcendente, isto é, pelo menos “pertence” a ele, se é que não coincide propriamente com seu objeto.

Existe ainda um último ponto que relaciona de maneira mais textualmente explícita a arte e a teoria diferencial das faculdades ao mesmo tempo que sustenta uma relação especial entre arte e filosofia. No quarto capítulo de *Diferença e Repetição*, após colocar a questão sobre “de onde vêm as Ideias, de onde vêm os problemas” (DR, p. 276)⁴⁸, tendo afirmado que as Ideias mantêm uma relação muito particular com o pensamento puro, como faculdade particular, ao ponto de poder dizer que “elas saem daí” (DR, p. 276), Deleuze conclui que é momento de determinar a diferença entre as instâncias *problema* e *questão*. Em seguida, afirma que “o complexo questão-problema é uma aquisição do pensamento moderno” e que a “concepção da questão como algo de alcance ontológico anima tanto a obra de arte quanto o pensamento filosófico”⁴⁹ (DR, p. 276). Em conformidade com isso, alega que a “nova linguagem do tipo ‘Questionário’ ou ‘Inquisitório’” encontrada pelo romance, “notadamente depois de Joyce”, significa “a descoberta do problemático e da questão como horizonte transcendental, como foco transcendental que pertence de maneira ‘essencial’ aos seres, às coisas, aos acontecimentos” (DR, p. 276). Isto é, trata-se da descoberta romanesca, teatral, musical da Ideia, “ou sua descoberta filosófica” e, ao mesmo tempo, da:

[...] descoberta de um exercício transcendente da sensibilidade, da memória-imaginante, do pensamento, descoberta pela qual cada uma dessas faculdades se comunica com as outras em sua plena discordância e se abre à diferença do Ser, tomando como objeto, isto é, como questão, sua própria diferença: tem-se, assim, essa escrita que nada mais é do que a questão O que é escrever? ou essa sensibilidade que é apenas O que é sentir? e esse pensamento, O que significa pensar? (DR, p. 276-277).

Será preciso que esperemos o momento adequado para considerar de maneira mais ampla a importância dessa relação que a arte e a filosofia entretêm com a *questão*. Trata-se de um ponto que Krtolica (2013, p. 423-424) valoriza grandemente, na medida em que permite observar que Deleuze só estuda a categoria ontológica da questão em sua relação com a arte e a filosofia, excluindo a ciência, de modo que estariam reservadas a elas certas aventuras. Por enquanto, interessa-nos observar que essa simultaneidade une a descoberta do exercício transcendente das faculdades à descoberta da Ideia no horizonte da instância questão e, antes

⁴⁸ Em momento oportuno, trataremos de buscar distinguir entre problema e Ideia. Vide p. 67, *infra*.

⁴⁹ Krtolica (2013, p. 423-424) marca que essa é a única ocorrência da expressão “pensamento filosófico” em *Diferença e Repetição*. As consequências disso exploraremos só ao final do presente trabalho. Ainda que não acompanhamos de perto as consequências que ele extrai desta passagem para a teoria diferencial das faculdades, devemos a este comentador a importância que chegamos a atribuir a ela.

mesmo de qualquer caracterização da questão, já é possível compreender como essas determinações do exercício transcendente das faculdades reafirma o caráter exploratório ou experimental que Deleuze atribui às artes modernas.

Assim, partimos de uma correspondência ainda superficial entre o tratamento que as artes modernas recebem no pensamento posterior de Deleuze, sobretudo nos anos oitenta, com sua tarefa de “tornar sensíveis forças insensíveis”, e a relação da teoria diferencial das faculdades com a ‘apreensão do inapreensível’ e essa correspondência nos pareceu menos superficial na medida em que pudemos estabelecer um conjunto de relações entre o tratamento que as artes recebem nos anos setenta e oitenta e aquele que elas recebem em *Diferença e Repetição*, sobretudo através de sua caracterização como empirismo transcendental, noção que, como afirmamos, é profundamente vinculada à teoria diferencial das faculdades, realçando o poder atribuído à arte moderna de *apresentar* as condições da experiência real. Mais do que isso, observamos que a própria descoberta artística do complexo questão-problema se vinculava ao exercício transcendente das faculdades, entendidos como tomando como objeto, isto é, como questão, sua própria diferença. Consonante aos objetivos gerais desta pesquisa, a possibilidade de considerar a arte moderna, que é experiência ou experimentação como um “caso” de exercício transcendente das faculdades, sugere algo muito interessante: que o exercício transcendente se vincula a atividades ou experiências específicas, como aquelas da arte. Isso abre uma importante perspectiva para nossa pesquisa que consiste na questão de como compreender os exercícios transcendentais das faculdades como experiências, sobretudo considerando que Deleuze os caracteriza distinguindo-os do exercício empírico e, de maneira mais geral, afirma o “caráter não empírico” do exercício transcendente (cf. DR, p. 275). É deste modo que a consideração sobre as artes matiza a abordagem do presente trabalho e teremos oportunidade de explicitar as consequências disso.

CAPÍTULO 2 - Crítico e transcendental

2.1 - A Crítica e a Imagem do Pensamento

Como observamos em nossa introdução, a teoria diferencial das faculdades é apresentada no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, intitulado “imagem do pensamento”. Ela é aqui “introduzida” no sentido de que esta é a passagem onde é mencionada nominalmente pela primeira vez, como título de uma subseção, e que nessa passagem ocorre a primeira exposição sistemática de uma teoria assim caracterizada, embora não se trate da exposição de uma doutrina, mas sim da determinação de suas exigências (DR, p. 205). De todo modo, o vocabulário que caracteriza essa teoria das faculdades, tal como nas noções de exercício transcendente e acordo discordante e, mesmo, objeto transcendente, só aparecem a partir deste capítulo.⁵⁰

Em decorrência disso, interessa-nos considerar o contexto de sua introdução. Nosso objetivo primário aqui não se limita a buscar as determinações explícitas apresentadas para uma teoria das faculdades. Antes, buscaremos considerar as relações da teoria diferencial das faculdades com o terceiro capítulo de maneira ampla e, a partir disso, tematizar outros elementos pertinentes à nossa investigação. A consideração global dos problemas enfrentados pelo autor no capítulo permitirá encontrar critérios para uma apreciação mais precisa da teoria diferencial das faculdades, na medida em que a crítica nele desenvolvida estabelece exigências que sua teoria deve satisfazer. De maneira similar, as considerações sobre os vínculos dos problemas enfrentados neste capítulo com os enfrentados na obra como um todo permitirão situar a teoria diferencial das faculdades em relação a tais problemas. Em conjunto, esses esforços permitirão estabelecer quais elementos podem ser relacionados de maneira mais produtiva à referida teoria. Neste sentido, interessa-nos muito mais a apreciação do que está em jogo no capítulo do que realizar a exposição pormenorizada das teses que ele apresenta.

De especial interesse para nós é o fato de que este capítulo permite uma visão daquilo que Sibertin-Blanc entende como a “empreitada deleuziana de redefinir a filosofia transcendental” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 79), na medida em que o problema da Imagem do pensamento se desdobra no problema da distinção entre o

⁵⁰ É importante observar que o termo *faculdade* aparece algumas vezes no correr do primeiro e do segundo capítulo (p. ex. DR, p. 33, 63 e 121), mas não em contextos que se apresentem, explicitamente, como exposição de uma teoria ou doutrina das faculdades. No mais, as faculdades em questão são relativas à consciência, à reconhecida ou, de maneira geral, às categorias da representação.

transcendental e o empírico, de modo que aparece como momento crucial para compreender como Deleuze se vale destas noções. Isso é fundamental para nossos objetivos na medida em que a teoria diferencial das faculdades trata das “formas transcendentais das faculdades”. De fato, os dois termos da oposição, isto é, empírico e transcendental, são de suma importância, posto que o modo como a noção de “empírico” é trabalhada impacta no modo como devemos entender a experiência e a relação da teoria das faculdades com a experiência. Ambos os termos convergem, de maneira aparentemente paradoxal⁵¹, na noção de empirismo transcendental que, por sua vez, é vinculada ao estabelecimento da teoria diferencial das faculdades. Desse modo, será necessário considerarmos essa noção.

Começamos por uma apresentação sumária do capítulo, traçando algumas considerações gerais. Deleuze começa pelo que ele denomina “problema dos pressupostos em filosofia” (DR, p. 189), a partir do “problema do começo em filosofia” que é considerado “como muito delicado, pois começar significa eliminar todos os pressupostos” (DR, p. 189). Deleuze distingue dois tipos de pressupostos, os objetivos ou explícitos e os subjetivos ou implícitos, concluindo que a filosofia “em seu conjunto” (DR, p. 193), embora recuse pressupostos objetivos o faz “à condição de se dar pressupostos subjetivos” (DR, p. 189-190), de modo que se trata de uma “aparência de começo” ou de um começo inautêntico. Os pressupostos implícitos são entendidos como aqueles que são “envolvidos em um sentimento, em vez de o serem num conceito” (DR, p. 189). Esses pressupostos tem a forma do “Todo mundo sabe, ninguém pode negar”, isto é, “a forma da representação ou da reconhecimento em geral” (DR, p. 191), de modo que isso é *postulado* pela filosofia como universalmente reconhecido (DR, p. 191). A existência de tais pressupostos em filosofia não é necessariamente verificada pelas “proposições explícitas que inspira”, pois os postulados em filosofia “não são proposições que o filósofo pede que se lhe conceda, mas, ao contrário, temas de proposições que permanecem implícitos e que são entendidos de um modo pré-filosófico.” De maneira geral:

[...] o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum. Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro. E é sobre esta imagem que cada um sabe, que se presume que cada um saiba o que significa pensar (DR, p. 192).

Essa Imagem do pensamento, dita dogmática, ortodoxa ou moral, é uma imagem deformadora do pensamento (DR, p. 193), que “traí profundamente o que significa pensar”, de

⁵¹ Essa ‘aparência’ é qualificada pelos comentadores de maneira muito variada. Rametta (2009, p. 228), por exemplo, afirma que o conceito “à luz de sua própria reconstrução, não pode senão aparecer como a quadratura do círculo”.

modo que a filosofia deve tomar “como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos ‘postulados’ que ela implica” sendo necessário, para isso, arrolar os postulados que projetam esta imagem (DR, p. 193). De onde compreende-se que a Imagem do pensamento é o pressuposto da filosofia, mas essa imagem é composta ou formada por diversos postulados, sendo oito os recenseados por Deleuze.

Conforme nota Murphy (1992, p. 106), ao acompanharmos o “sumário” do livro, observamos que o capítulo é dividido em seis seções: a primeira dedicada ao problema do começo e dos postulados em filosofia, bem como ao primeiro postulado (“o princípio da *Cogitatio natura universalis*”); a segunda dedicada ao segundo, terceiro e quarto postulado (“o ideal do senso comum”; “o modelo da reconhecimento” e “o elemento da representação”); a terceira dedicada à teoria diferencial das faculdades; a quarta dedicada ao quinto postulado (“o ‘negativo’ do erro”); a quinta dedicada ao sexto e sétimo postulados (“o privilégio da designação” e “a modalidade das soluções”) e a sexta dedicada ao oitavo postulado (“o resultado do saber”) (DR, p. 8-9, *grifos do autor*).

A apresentação dos postulados é realizada de maneira crítica e a estrutura acima exposta é acompanhada por um conjunto de formulações de caráter positivo, isto é, que apresentam elementos teóricos que não se conformam aos pressupostos da Imagem e são a eles contrapostos. A primeira seção culmina na posição da Imagem do pensamento como pressuposto subjetivo do pensamento conceitual filosófico e na conclusão de que as “condições de uma Filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie” (DR, p. 193) correspondem a uma “crítica radical” ou “luta rigorosa” contra a Imagem e seus postulados, isto é, a denúncia da imagem como “não-filosófica”, estabelecendo os objetivos do capítulo e a necessidade de ‘arrolar’ os postulados que ela implica. Na segunda seção os três postulados são agrupados em torno de uma crítica a Kant (MURPHY, 1992, p. 107) em relação à pretensão da imagem de “valer de direito” (DR, p. 194), de modo que “pressupõe uma determinada repartição do empírico e do transcendental”, sendo esta repartição aquilo que é preciso *julgar* (DR, p. 194). A Imagem do pensamento é criticada por “ter fundado seu suposto direito na extrapolação de certos fatos” (DR, p. 197), isto é, por decalcar o transcendental sobre o empírico. A terceira seção apresenta então uma teoria das faculdades que não realiza este decalque. A quarta seção opõe ao erro “o problema da besteira”. A quinta seção inclui a apresentação de uma discussão do *sentido* e da categoria de *problema*. A sexta seção, por fim, “dá lugar a uma meditação sobre a significação do aprender” (MURPHY, 1992, p. 107). Dito isso, poderíamos distinguir o que no texto consiste nas indicações da insuficiência, arbitrariedade ou ilegitimidade dos postulados da Imagem do pensamento e o que são, propriamente, essas formulações positivas, na medida

em que ultrapassam a ‘denúncia’ da Imagem do pensamento através da indicação de elementos que tanto tornam possível uma “teoria” do pensamento liberado da Imagem (cf. DR, p. 382) quanto fornecem as direções daquilo que permite compreender como a Imagem se estabelece.

O estatuto dessas formulações chama atenção na medida em que, embora seja mais ou menos explícito que se dão de modo a não incorrer nos vícios denunciados na Imagem, não é o caso de afirmar que a crítica basta para colocá-las, como se fossem suficientemente determinadas pela negação dos postulados. De onde se poderia esperar que sua posição seja dependente dos demais capítulos do livro, seja como conclusões extraídas dos primeiros capítulos, antecipação de desenvolvimentos dos demais capítulos ou mesmo com um caráter hipotético, cuja correção seria verificada nos demais capítulos. Entretanto, nada no texto sugere um tal caráter hipotético e, embora façam referência à elementos desenvolvidos nos demais capítulos do livro, não é explícito o modo como decorrem dos capítulos anteriores e diversos de seus aspectos não recebem uma nova exposição pormenorizada alhures, sendo, portanto, o capítulo três o momento próprio de sua exposição.

De imediato nota-se que a teoria diferencial das faculdades se encontra no meio do capítulo, entre dois blocos de quatro postulados, e tem uma seção dedicada apenas a ela, além de ser, propriamente, a primeira formulação positiva contraposta aos postulados. Mais do que isso, como aponta Murphy (1992, p. 107), ela desempenha o papel de cesura que abre nesse capítulo o espaço no qual se movem as demais formulações positivas. Além disso, enquanto as demais formulações desta natureza são apresentadas imediatamente após a consideração de um postulado, a teoria diferencial das faculdades se contrapõe, como veremos, imediatamente aos quatro primeiros e, de um certo ponto de vista, vinculando-se à noção de ‘aprender’, ao conjunto da Imagem do pensamento.

Os oito postulados não formam um agregado, isto é, uma soma, mas se encadeiam de maneiras determinadas. O primeiro postulado, segundo o qual o pensamento é o “exercício natural de uma faculdade” e possui uma natureza reta, assim como o pensador possui uma boa vontade, isto é, o pensamento possui formalmente o verdadeiro e o deseja materialmente, é apresentado como enunciado geral da Imagem do pensamento, sendo os demais pressupostos “implicados” pela imagem (DR, p. 193). A questão é justamente saber como a Imagem implica os postulados. O segundo postulado apresenta o primeiro como sendo *ideal*⁵², isto é, como

⁵² O título da subseção dedicada a este postulado o nomeia “o ideal do senso comum” (DR, p. 193), enquanto a recapitulação o apresenta como “postulado do ideal ou do senso comum” (DR, p. 239). Em nenhum dos casos o sentido de *ideal* é explicitado, mas o argumento se centra na posição da Imagem como pretendendo valer “de direito”, de modo que o senso comum é tomado “como a determinação do pensamento puro” (DR, p. 194).

pretendendo valer de direito e não necessariamente de fato (DR, p. 194). Neste sentido ele especifica como o primeiro deve ser entendido. O terceiro postulado apresenta a reconhecimento como modelo sobre o qual se pretende estabelecer este direito. O quarto é uma consequência dos anteriores, sobretudo do terceiro (DR, p. 195), na medida em que a reconhecimento caracteriza as faculdades como funcionando segundo os elementos da representação, dos quais o “Eu [*Je*] penso” é a fonte (DR, p. 201), embora se trate de um postulado “muito mais geral” (DR, p. 201). O quinto postulado “diz respeito aos outros tanto quanto os outros o supõe”, sendo o erro a desventura adequada a um pensamento natural dotado de natureza reta e boa vontade e “se desenvolve naturalmente” a partir da pressuposição deste (DR, p. 216). Ainda, ele dá “testemunho da forma de um senso comum” (DR, p. 214), confirmando os postulados anteriores e dando deles uma demonstração por absurdo. Mais do que isso, é possível apontar o “erro” como sendo justamente o elemento que permite explicar como o pensamento natural, reto de direito, pode não se realizar *de fato*. O sexto postulado “recolhe os precedentes e se encadeia com eles (a relação de designação é apenas a forma lógica da reconhecimento)”, tendo em comum com essa o fato de que, assim como o senso comum torna possível o erro, o sentido também torna possível o falso (DR, p. 221). O sétimo postulado talvez seja o caso menos textualmente evidente, mas deve ser entendido como complementar ao sexto, segundo a passagem que se opera do sentido ao problema (DR, p. 225-226). Por fim, o último “apenas recolhe todos os outros num resultado supostamente simples”, isto é, no saber como resultado do pensamento (DR, p. 239). Na medida em que o ‘saber’ é posto como ‘essência simples’ sob a forma de “inatismo, elemento a priori ou Ideia reguladora”, podemos compreendê-lo como estritamente equivalente à pressuposição, no primeiro postulado, da posse formal da verdade pelo pensamento e, ainda, como explicitação deste e, conseqüentemente, dos demais: o pensamento é concebido do ponto de vista de seu resultado, entendido como saber. A condição, o processo ou antes, a gênese, são modelados sobre o condicionado ou produto. Neste sentido o oitavo postulado é também a exposição, em outra chave, do sétimo, que afirma o privilégio da solução e o decalque dos problemas sobre as soluções. Compreendemos assim que os postulados estabelecem entre si relações sistemáticas de explicitação, pressuposição recíproca, consequência lógica, equivalência formal e/ou confirmação. Tal consideração é importante para compreender como as formulações de caráter positivo e, principalmente, a teoria diferencial das faculdades, sobretudo se considerada em sua relação com o ‘aprender’, devem se contrapor à Imagem como um todo. Veremos ainda o impacto desta organização dos postulados no pensamento filosófico, no modo como a Imagem pode subsistir de direito, a despeito dos eventuais corretivos, subversões e arrependimentos.

Sibertin-Blanc compreende o objeto geral deste capítulo como concernente “estritamente, prioritariamente, talvez exclusivamente à filosofia” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 79), o que seria confirmado pelo problema inicial, isto é, o do começo em filosofia. É fato que o capítulo é todo dedicado ao tema da Imagem do pensamento enquanto pressuposto do *pensamento filosófico* e se trata de investigar as consequências desta imagem para a “análise filosófica do que significa pensar” (DR, p. 196), o que, contudo, não tem necessariamente consequências apenas para o pensamento filosófico. Também é fato que Deleuze eventualmente crítica esta imagem por não considerar o pensamento em seu jogo especulativo (DR, p. 216-217), o que circunscreveria o sentido de pensamento que está em questão, isto é, como especulação. Mas trata-se aí, justamente, de distinguir o pensamento “de direito” de uma imagem dogmática. Como veremos, a Imagem, ou a ilusão que a ela dá origem, afeta o pensamento em geral e tem uma figura natural, isto é, pré-filosófica, sobre a qual se estabelece a sua figura filosófica. Interessa-nos averiguar em que medida tanto a Imagem quanto aquilo que é a ela contraposto, sobretudo a teoria diferencial das faculdades, possuem consequências que não dizem respeito somente ao pensamento, sobretudo quando entendido como pensamento filosófico.

2.1.1 - Os objetivos da crítica

O que foi acima delineado já aponta para o marcante pano de fundo kantiano do capítulo. Isto é, o ponto de partida da filosofia é colocado como uma crítica, a crítica incide sobre pretensões de direito e, conseqüentemente, sobre a repartição do empírico e do transcendental. O sistema da filosofia passa necessariamente por uma doutrina das faculdades que trata da “forma transcendental” dessas e, em geral, trata-se de extrair as condições transcendentais do pensamento (DR, p. 238). Além disso, Kant é um dos filósofos mais frequentemente mencionados nominalmente no capítulo.

Detenhamo-nos na ideia de ‘crítica’. Deleuze se vale de um vocabulário que circunscreve sua concepção: a imagem é *denunciada* como não-filosofia e os pressupostos são *arrolados* (DR, p. 195), é preciso *julgar* a repartição entre empírico e transcendental pressuposta pela imagem (DR, p. 194). Enquanto esse vocabulário parece retomar a ideia kantiana do ‘tribunal’, ao mesmo tempo Deleuze coloca como tarefa filosófica a “crítica radical da Imagem” (DR, p. 193) e afirma que a filosofia encontra seu ‘verdadeiro começo’ em uma ‘luta rigorosa contra a imagem’ (DR, p. 193, *grifo nosso*), cuja meta é a *abolição* da Imagem

(DR, p. 214) e, ainda, que a ‘verdadeira crítica’ tem como condição a *destruição* da Imagem (DR, p. 203). Tudo isso atribui um sentido mais virulento à crítica.

A crítica kantiana é explicitamente apontada como permanecendo “sob dominação da imagem dogmática ou do senso comum” (DR, p. 232), de modo que não é de se esperar que Deleuze mantenha a mesma noção de crítica que Kant ou, ao menos, não aquela *praticada* por Kant. Em 1968, pouco após a conclusão da redação de *Diferença e Repetição*, Deleuze caracteriza Kant como “encarnação perfeita da falsa crítica” (ID, 1968, p. 179)⁵³. Nesta ocasião, Deleuze afirma que a filosofia “é inseparável de uma ‘crítica’” mas que “há duas maneiras de criticar”. Uma maneira, a falsa crítica, consiste em criticar as “falsas aplicações”, isto é “a falsa moral, os falsos conhecimentos, as falsas religiões etc.”. Desta crítica “saem intactos o ideal de conhecimento, a verdadeira moral, a fé” (ID, p. 178). A verdadeira crítica, por sua vez, “é a crítica das verdadeiras formas e não dos falsos conteúdos” e é realizada “em proveito de outra coisa, em função de uma nova imagem do pensamento” (ID, p. 178-179). Essa distinção retoma aquela elaborada em *Nietzsche e a Filosofia*. Neste texto, Deleuze afirma:

Kant foi o primeiro filósofo a compreender a crítica como devendo ser total e positiva enquanto crítica: total porque ‘nada deve escapar a ela’; positiva, afirmativa, porque não restringe a potência de conhecer sem liberar outras potências até então negligenciadas (NPh, p. 116).

Mas, para Deleuze, verifica-se uma “oposição entre o projeto geral e os resultados” e isso porque Kant “nada mais fez do que levar até o limite uma concepção muito velha da crítica”, isto é, “como uma força que devia incidir sobre todas as pretensões ao conhecimento e à verdade, mas não sobre o próprio conhecimento”, “sobre todas as pretensões à moralidade, mas não sobre a própria moral” (NPh, p. 116), isto é, os ideais do conhecimento, da moral e da religião aparecem com “caráter incriticável” (NPh, p. 117), do que Deleuze conclui que “a crítica de Kant não tem outro objeto a não ser justificar, ela começa por acreditar no que critica” (NPh, p. 117). A oposição, então, é entre uma concepção nova de crítica e a prática de uma “concepção muito velha” de crítica.

Segundo Carr (2014, p. 129), em sua leitura de Kant, tal como apresentada em *A Filosofia Crítica de Kant*, Deleuze enfatiza que a crítica busca identificar os limites do poder da Razão para assegurar seu emprego legítimo. Com isso, a comentadora destaca o aspecto positivo, isto é, liberatório, da crítica kantiana, na medida em que as limitações “são o que

⁵³ Trata-se da entrevista que recebeu do editor o título *Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento*. Ao fim da entrevista (ID, p. 183), Deleuze informa que já concluiu *Diferença e Repetição*. A entrevista, concedida por ocasião do início da publicação na França das obras completas de Nietzsche, cuja organização contou com a participação de Deleuze, aborda *Nietzsche e a Filosofia* e a influência de Nietzsche na filosofia moderna ou contemporânea e, partindo disso, a obra de Deleuze. Tendo isso em mente é possível acreditar que Deleuze possui razões para manter um ‘tom’ nietzscheano na entrevista.

libertam a Razão para perseguir seu emprego legítimo ao máximo”. Isso explica ao menos parte da pretensão liberatória contida na concepção kantiana da crítica e tem consequências para como podemos compreender esse tema em Deleuze.

É verdade que não podemos simplesmente assumir que as posições apresentadas em *Nietzsche e a Filosofia* vigoram em *Diferença e Repetição*, tanto pela natureza diferente das obras quanto pelo tempo que as separa e, enquanto a entrevista sugeriria que ao menos parte destas noções foram mantidas vivas no pensamento deleuziano, não podemos deixar de considerar o contexto nietzscheano da entrevista⁵⁴. Convém considerar como algumas dessas posições ressoam em *Diferença e Repetição*.

As ideias de uma concepção antiga de crítica e de que toda a filosofia é inseparável de uma crítica não estão em desacordo com *Diferença e Repetição*, desde que se atente para o modo como a pretensão da filosofia de começar sem pressupostos pode ser entendida neste sentido. Interpretamos deste modo aquilo que observa Sibertin-Blanc ao afirmar que do problema do começo em filosofia depende a possibilidade de definir a filosofia “como uma maneira específica de pensar em ruptura com qualquer outra” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 79) e, ainda, que está engajada na questão da “relação desta filosofia com um não-filosófico ou um pré-filosófico” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 79), o que Deleuze também expressa ao afirmar que o projeto da filosofia, projeto que ela é incapaz de realizar sem a crítica à Imagem do pensamento, é o “de romper com a *doxa*” (DR, p. 196, *grifo do autor*)⁵⁵. O autor trabalha a distinção entre pressupostos objetivos e subjetivos a partir da oposição cartesiana entre o ‘idiota’ e o pedante, isto é, “o homem particular dotado apenas de seu pensamento natural” e o “homem pervertido pelas generalidades de seu tempo”, não apenas para mostrar que um não tem menos pressupostos que o outro (DR, p.190), mas para concluir que a recusa de toda *doxa* particular, isto é, das proposições particulares do bom senso ou do senso comum, não impede a manutenção da forma da *doxa*, mantendo-se dela prisioneira (DR, p.196) e, conseqüentemente, propensa a reencontrar

⁵⁴ Sobre o contexto, ver nota anterior. No mais, parece o caso de considerar que, embora Deleuze deva muito a Nietzsche, levando-se em conta o modo como o lê, e que seu exercício filosófico permanece sob esta influência, em *Diferença e Repetição* muitos dos temas propriamente nietzscheanos aparecem atenuados, não no sentido de que sua radicalidade tenha sido diminuída, mas no sentido de que não são os temas explorados centralmente. Veremos como alguns destes aspectos aparecem em relação à Imagem do pensamento, mas não são explorados de maneira detalhada. Talvez seja o caso de crer que, aqui, Deleuze favoreça aspectos que dialogam mais com outras tradições filosóficas. A razão disso precisaria ser estudada, mas é provável que isso não reflita a importância desses temas globalmente no pensamento de Deleuze, mas sim os objetivos específicos de *Diferença e Repetição*.

⁵⁵ É sugestiva a opção de Deleuze de manter o termo em grego, sobretudo se considerada o papel de Platão em *Diferença e Repetição*, a quem remete singularmente a posição da *doxa* como inimigo da filosofia. Abordamos parcialmente esta questão na seção 3.1, abaixo.

as “ideias do tempo” (DR, p. 196-198). Até aqui o ‘conformismo’ desse modo de começar, sua impotência para subverter a *doxa*, aparece em relação apenas à manutenção da forma e, assim, à comunidade formal entre o pensamento assim suposto e a *doxa*. O que encontramos é então similar à noção de falsa crítica, na medida em que a ‘crítica’, entendida como procedimento de ruptura com outras maneiras de pensar, incidiria apenas sobre as “*doxas particulares*” e não sobre sua forma.

A este respeito, as considerações das declarações sobre Kant são particularmente instrutivas. Deleuze menciona explicitamente que na crítica kantiana “nunca o conhecimento, a moral, a reflexão, a fé, são postos em questão, presumindo-se em sua correspondência interesses naturais da razão” (DR, p. 200). Kant multiplicou os sentidos comuns, de modo que a fórmula da colaboração das faculdades varia “segundo as condições daquilo que está para ser reconhecido” (DR, p. 199). Mas este ‘conformismo’ da crítica kantiana recebe outra explicação a partir do sétimo postulado, “segundo o qual o verdadeiro e o falso só começam com as soluções ou quando qualificam as respostas” (DR, p. 228) e que se relaciona com duas “ilusões”, uma natural, “que consiste em decalcar os problemas sobre as proposições”, que se prolonga na segunda, filosófica, que consiste na “ideia de que a verdade de um problema reside tão-somente em sua possibilidade de receber uma solução” (DR, p. 229). Todo esse postulado é apresentado como permanecendo sob o efeito de um “preconceito” segundo o qual os problemas “são dados já feitos” e que “a atividade de pensar, assim como o verdadeiro e o falso em relação a esta atividade, só começa com a procura de soluções” (DR, p. 227-228). Essa consideração dos problemas como “‘dados’ (*data*)” é contraposta à consideração de que estes “devem ser constituídos e investidos em campos simbólicos que lhes são próprios”, isto é, que “implicam atos constituintes” e estão sujeitos à uma verdade ou falsidade que não deriva das respostas (DR, p. 228-229). Veremos adiante como Deleuze marca o caráter ‘reacionário’ deste postulado, inclusive em suas consequências ‘práticas’, o que completará o ponto aqui explorado a partir de sua comparação com *Nietzsche e a Filosofia*.

Deleuze apresenta o esforço de “levar a prova do verdadeiro e do falso até os problemas” como uma “exigência crítica” (DR, p. 229) e não deixa de marcar que esta exigência era aquilo pelo qual Kant definia a Crítica. Contudo:

Kant ainda define a verdade de um problema por sua possibilidade de receber uma solução: trata-se, desta vez, de um uma forma de possibilidade transcendental, em conformidade com um uso legítimo das faculdades tal como ele é determinado em

cada caso por esta ou aquela organização do senso comum (a que o problema corresponde) (DR, p. 232).⁵⁶

Neste sentido, poderíamos crer que o mais correto seria afirmar, segundo a posição de Deleuze em *Diferença e Repetição*, que Kant coloca em questão o conhecimento, a moral e a fé ou, antes, os problemas aos quais correspondem, mas exclusivamente para avaliá-los segundo sua “resolubilidade”, encontrando a resposta positiva nos sentidos comuns, e não deixa de partir de problemas ‘dados’⁵⁷. Sendo assim, Kant se ocuparia, fundamentalmente, com a verdade das respostas.

Com esse postulado nos aproximamos ainda mais da caracterização da falsa crítica. Inversamente, o tratamento que Deleuze propõe para os “problemas”, considerados como objetividades ideais que diferem por natureza das respostas ou soluções e cuja determinação “é como a gênese da solução concomitante” (DR, p. 235), se move no campo de uma “verdadeira crítica”. É toda a concepção de uma afinidade entre o pensamento e a verdade, da verdade como concernindo essencialmente às respostas, inclusive sob a forma da ilusão filosófica que faz a verdade dos problemas depender das respostas, e o consequente privilégio do ‘saber’ como resultado do pensamento, posto como aquilo de que se deve extrair sua estrutura transcendental, que corresponde a uma crítica que não coloca, efetivamente, em questão as “verdadeiras formas”.

Disso sustentamos que Deleuze adota essa concepção de crítica concebida, mas não efetivamente praticada, por Kant.⁵⁸ Tal concepção inclui a caracterização da crítica como ‘positiva’. A ideia da ‘liberação’ de algo nos permite compreender a ‘luta’ contra a imagem no sentido de uma ‘luta por liberação’. Cumpre, então, perguntar pelo que é efetivamente liberado.

Por um lado, trata-se de liberar a *diferença* e a *repetição*, na medida em que os postulados são tomados como “obstáculos para uma filosofia da diferença e da repetição” (DR,

⁵⁶ Vale lembrar que os interesses ou os “ideais” também são expressos pelas questões “o que posso saber; o que devo fazer; o que tenho a esperar?” (NPh, p. 117)

⁵⁷ A questão, evidentemente, mereceria maiores considerações, fosse o caso de desejarmos desdobrar a interpretação deleuzeana de Kant. Embora isto ultrapasse nossos objetivos aqui, é importante considerar que o autor não deixa de marcar, em *A Filosofia Crítica de Kant*, que, segundo o filósofo prussiano, os “interesses da razão” são estabelecidos ou engendrados pela própria razão e que a crítica se propõe a determinar a verdadeira natureza desses interesses e os meios de os realizar (PhCK, p.11). Contudo, em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze marca que a crítica nietzscheana coloca a razão em questão e mesmo se opõe a ela na medida em que “a razão, por sua própria conta, recolhe e exprime os direitos daquilo que submete o pensamento” (NPh, p. 121), entendido no sentido daquilo que se opõe à liberação em questão.

⁵⁸ Essa é também a conclusão de Cheri Lynne Carr (2014, p. 6), embora de maneira mais ampla e partindo mais especificamente de um contraste entre o modo como Deleuze apresenta a teoria kantiana em *A filosofia crítica de Kant* e as teses de *Diferença e Repetição*. E isso ao ponto de afirmar que as obras de Deleuze poderiam, de muitas maneiras, “ser vistas como mais leais ao projeto imanente de crítica do que as *Críticas* de Kant foram” (*ibid.*, p. 115).

p.239) e, especificamente, de liberá-las da representação e suas exigências. Quando se refere a esse terceiro capítulo no prefácio redigido em 1986, Deleuze afirma: “neste livro, parecia-me que só se podia alcançar as potências da diferença e da repetição colocando em questão a imagem que se fazia do pensamento” (DRF, p. 322). É neste sentido que o capítulo se conecta de maneira mais evidente com os objetivos declarados do livro, pensar a diferença e a repetição, a diferença em si mesma e a repetição para si mesma (cf. DR, p. 2 e 201), e participa de uma crítica da representação, ainda no sentido de crítica que aqui exploramos⁵⁹. De imediato podemos notar que o terceiro capítulo é antecedido por exposições que, entre outras coisas, indicam de que modo a filosofia ao longo de sua história submete a diferença ao jogo da representação e confunde a repetição com a generalidade. Deste ponto de vista, a imagem do pensamento expõe aquilo que é partilhado pela filosofia em seu conjunto, seus pressupostos, e que a vincula à representação, situando este vínculo como algo que decorre de seu modo de começar. Deve-se observar que, embora o “elemento da representação” (DR, p. 200-201) entre como o quarto postulado da imagem do pensamento e, de certo modo, decorra do modelo da reconhecimento, a própria representação não se esgota nesses elementos. É toda a Imagem do pensamento, todos os pressupostos subjetivos, que correspondem à “forma da representação” (DR, p. 190). Sobre esse aspecto observamos como o “*Eu penso*”, a “unidade de um sujeito pensante” ou “identidade subjetiva” que “exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito” é apontado como “princípio mais geral da representação” (DR, p. 195 e 201), o que já indica a centralidade do tema das faculdades nessa crítica. Ainda desse ponto de vista, o que é liberado é todo um domínio sub-representativo, cuja natureza escapa à representação⁶⁰. A qualificação como *sub-representativo* já circunscreve o tipo de relação que este “domínio” tem com a representação, isto é, como algo que está sob ela, mas no sentido de uma “base oculta sobre a qual ela se constrói” (DR, p. 118, ver também p. 172).

O que é liberado também é o pensamento (cf. DR, p. 193 e DRF, p. 323) e este é liberado justamente da Imagem, restando um “pensamento sem imagem” (DR, p. 193). Esta liberação permite levá-lo “até os problemas que transbordam o modo proposicional, fazer com que ele

⁵⁹ Hugues caracteriza *Diferença e Repetição* como uma crítica da representação, apoiando-se inclusive no título da primeira seção da conclusão (HUGUES, p. 1-3), explorando a noção de crítica com uma estratégia similar a adotada aqui e cuja elaboração em partes é a ele devida. Contudo, Hugues não utiliza essa estratégia para abordar especificamente o capítulo do qual nos ocupamos presentemente, nem se esforça para indicar como uma noção oriunda de *Nietzsche e a Filosofia* corresponde àquela de *Diferença e Repetição*.

⁶⁰ Deleuze utiliza a expressão “sub-representativo” alguma vezes em *Diferença e Repetição*, basicamente para qualificar o imediato (DR, p. 93), a “realidade vivida” que se encontra no simulacro (DR, p.109), as sínteses passivas (DR, p. 130 e 395), a própria Ideia-problema (DR, p. 368 e 372), as determinações nas quais se desenvolve (DR, p. 223) e aquilo que ela “exprime pelo diferencial” (DR, p. 255).

opere encontros que se furtam a toda reconhecimento, fazer com que ele afronte seus verdadeiros inimigos (que não são o erro, mas totalmente outros), e alcançar aquilo que força a pensar, ou que arranca o pensamento de seu torpor natural, de sua notória má vontade" (DRF, 1986, p. 323), isto é, basicamente, aquilo de que tratam os elementos positivos do capítulo, de modo que a Imagem impede a determinação destes elementos, não somente os ocultando, mas desnaturando. Esta liberação está intimamente correlacionada à primeira, na medida em que a imagem "traí profundamente o que significa pensar, alienando as duas potências da diferença e da repetição" (DR, p. 240). A questão seria, então, a natureza dessa correlação. De fato, no prefácio à edição americana, a "liberação do pensamento relativamente às imagens que o aprisionam" é apresentada como "condição para descoberta" dos conceitos de diferença e repetição (DRF, p. 323). Isso chama atenção para a posição da crítica como movimento necessário para a liberação e, de outro modo, para a posição da Imagem como ponto de partida, enquanto objeto de crítica. A questão é que esta necessidade só pode se justificar se a Imagem de algum modo se impõe de partida, o que justificaria a partilha desse pressuposto pela filosofia em seu conjunto. Ao mesmo tempo, para que a crítica seja possível, é necessário que essa imposição não seja inescapável. Que a imagem se imponha de partida pode ser entendido a partir da posição prévia de um pré-filosófico que Deleuze nomeia *doxa*, com a qual a filosofia não pode romper sem desvencilhar-se de sua forma. Entretanto, essa consideração não basta para explicar de que modo a *doxa* pode se confundir com o pensamento, nem porque suas características são mantidas pela Imagem.

Detenhamo-nos um momento na relação entre o pensamento e a Imagem. Deleuze afirma que a imagem trai e deforma (DR, p. 193 e 207), o que sugere uma falsidade da imagem, como se ela fosse uma representação inadequada do pensamento. Por outro lado, a imagem é dita esmagar o pensamento, assim como ser algo que o domina e aprisiona (DR, p. 232), o que sugere que o efeito da imagem do pensamento sobre o pensamento é restritivo. Ainda no prefácio de 1986, Deleuze afirma que a imagem "determina nossos objetivos e nossos meios quando nos esforçamos para pensar" (DRF, p. 322), mas exemplifica esta determinação justamente pelos postulados da Imagem do pensamento. Contudo, em *Diferença e Repetição*, Deleuze insiste nas "implicações práticas" das deformações, ou desnaturações, em questão, seu espírito conservador, a trivialidade do resultado, mas sobretudo, "a maneira pela qual somos, então, desviados da mais elevada tarefa - a que consiste em determinar os problemas, em neles inscrever nosso poder decisório e criador" (DR, p. 372)⁶¹. Deleuze tem em mente efetivamente

⁶¹ A questão das consequências práticas, incluindo seu sentido ético e político, das teses de *Diferença e Repetição* certamente merece mais atenção do que podemos conceder neste trabalho. Indicamos apenas que, embora

uma forma de escravidão que decorre de não dispor “dos próprios problemas, de uma participação nos problemas, de um *direito* aos problemas, de uma gestão dos problemas” (DR, p. 228, *grifo nosso*). O autor não deixa de colocar que uma crítica “deveria inspirar-nos novas maneiras de pensar”, em oposição a “justificar as maneiras de pensar tradicionais” (DR, p. 221). De maneira geral, tudo isso nos mostra que a ‘liberação’ não é algo que tem consequências meramente especulativas ou teóricas. Entretanto, enquanto a existência de consequências práticas da crítica parece coincidir com o modo como ela liberta o pensamento do espírito conservador e da complacência que o vinculava aos “valores estabelecidos” (DR, p. 196-198), permanece a necessidade de perguntar se isso esgota a novidade inspirada ou, poderíamos dizer, liberada pela crítica.

Podemos ainda buscar precisar essa noção de ‘imagem’: Deleuze, através da noção de pressupostos subjetivos, opõe explicitamente a imagem como algo “envolvido num sentimento” (DR, p. 189) à “reflexão explícita do conceito” (DR, p. 192). Deste ponto de vista “imagem” designa uma apreensão não-conceitual. Em outro texto próximo à *Diferença e Repetição*, Deleuze coloca o problema da Imagem afirmando que “antes de pensar temos uma vaga ideia do que significa pensar, dos meios e dos fins” (ID, 1968, p. 180), e podemos compreender essa “vagueza” no sentido de uma apreensão não explicitada. No prefácio redigido em 1986, Deleuze aborda a questão falando da “imagem que se fazia do pensamento” (DRF, p. 322). Esta expressão sugere uma série de questões: primeiro, a imagem como uma “representação mental” de algo, mas também todo o modo como aprisionamos a nós mesmos em “auto-imagens” ou outros indivíduos nas imagens que fazemos deles, o modo como concebemos como coisas estáticas, estabelecidas.

O vocábulo ‘imagem’ tem um estatuto complexo em *Diferença e Repetição*, a começar pela distinção de origem platônica entre dois tipos de imagem: as cópias e os simulacros (DR, p. 184). Sem que enveredemos por esse caminho⁶², podemos observar como o vocábulo é

Deleuze não deixe de abordar o assunto, como é o caso da já mencionada entrevista de 1968 (Cf. ID, p. 178) e pouco antes, em 1967, a propósito de um “retorno a Nietzsche” (cf. ID, p. 168-169), nesta época sua dimensão política e a relação com uma prática revolucionária ainda aparece como “uma questão embaraçosa” (ID, p. 187), e versam, sobretudo, sobre algo cujas consequências políticas não parecem explicitadas em *Diferença e Repetição*, isto é, as *individações impessoais* e as *singularidades pré-individuais*. Especificamente em relação ao tema do *problema*, muito depois, em 1985, encontramos uma breve indicação de seu sentido político que talvez pudesse ser retrojetado, em seu comentário em torno do exemplo da Nova Caledônia (PP, p. 162-163). No mais, tocaremos brevemente no tema, sobretudo através de nossa consideração sobre o exercício transcendente da sociabilidade, conforme seção 3.5, *infra*.

⁶² A consideração do tema segundo a oposição entre imagem-cópia e imagem-simulacro é a estratégia adotada por Stéphane Lleres (2011, p. 23-36). Contudo, Lleres busca dar conta da oscilação entre uma “nova imagem do pensamento” e um “pensamento sem imagem”, bem como do tratamento que o tema recebe posteriormente, sobretudo em *O que é a filosofia?*, preocupação que optamos por não trabalhar aqui. Nossa abordagem

utilizado em outros contextos. Primeiramente, quando se trata de distinguir o virtual do possível, Deleuze afirma que o possível remete à “forma de identidade no conceito” e é concebido como “a imagem do real”, o que o “denuncia como produzido depois, fabricado retroativamente, feito à imagem daquilo a que ele se assemelha” (DR, p. 298), isto é, o real. Neste sentido, a caracterização como imagem remete a ter um modelo ao qual se assemelha, a uma circularidade, pela qual a condição é concebida como semelhante ao condicionado, como dispendo de uma identidade, ela mesma derivada daquilo que ele condiciona. Vemos algo desta natureza na Imagem do pensamento na medida em que esta tem um modelo, a reconhecimento, e funda “seu suposto direito” (DR, p. 197) extrapolando o empírico, por decalque. Consequentemente, a Imagem do pensamento é feita à imagem do empírico, de casos empíricos, mantendo sua forma.

Outro uso do vocábulo designa o modo como algo que pertence ao domínio sub-representativo é projetado ou refletido na representação. São os ‘elementos da representação’ que são tomadas como imagens das figuras da diferença, “produzidos por estas apresentações da diferença” (DR, p. 210). A questão é o modo como são retrojetadas pela representação sobre aquilo que as produziram, de modo a adquirir autonomia, a se apresentar como princípio, como agente ou como condição (DR, p. 171-172, 175), isto é, o modo como dá-se “ao epifenômeno o valor do fenômeno e da essência” (DR, p. 93) e turva-se “o verdadeiro estatuto da condição tal como ela é em si” (DR, p. 175). A imagem pode ser caracterizada então como algo que aparece e que tem a *realidade* de um efeito, sendo *falsa* apenas a sua retrojeção. Deste uso segue que a imagem é posta como algo que pertence à representação e trai, deforma ou inverte aquilo que a produziu, não por ser uma representação inadequada, mas justamente por ser uma representação, isto é, por atribuir ao domínio produtor aquilo que só pertence ao produto.⁶³ Que este seja o caso da Imagem do pensamento, é o que se observa em especial nos últimos postulados: na reconstituição dos problemas a partir das proposições particulares (DR, p. 234) e na subordinação do aprender ao saber, isto é, na extração dos princípios transcendentais a

permanece próxima de sua elaboração da “Imagem-cópia do pensamento” (id., p. 25-31), mas difere por se apoiar nos usos que Deleuze faz do vocábulo ‘imagem’ ao longo de *Diferença e Repetição*. Dito isso, é importante marcar que, nas obras posteriores de Deleuze, o “sintagma” Imagem do pensamento e a própria noção de imagem recebem um tratamento diferente daquele de *Diferença e Repetição*, deixando de ser somente objeto de crítica, sobretudo a partir dos anos 80. Quanto ao assunto, o verbete de Robert Sasso dedicado ao tema é bastante instrutivo (SASSO e VILLANI, 2003, p. 181-19), assim como o texto de Lleres acima mencionado.

⁶³ Essa caracterização leva em consideração diversas passagens, muitas das quais tratam do *negativo* (cf. DR, p. 92-93, 292-293, 331-332, 338 e 413-415). Tratamos brevemente da relação entre a ‘crítica do negativo’ e a Imagem do pensamento no início da próxima seção.

partir do resultado do pensamento, o saber, com sua “essência supostamente simples” (DR, p. 238).

Nesses dois sentidos Deleuze pode dizer que o pensamento “se recobre com uma ‘imagem’ composta de postulados que desnaturam seu exercício e sua gênese” (DR, p. 369). A Imagem do pensamento não apenas limita, aprisiona o pensamento nas ‘exigências da representação’, mas é ela mesma um elemento sujeito a essas exigências, isto é, que representa o pensamento como representável, reconhecível. A imagem é algo no qual o pensamento “se reconhece”, “apenas uma imagem de si mesmo” com a qual ele é preenchido (DR, p. 202).

Ainda no que concerne ao que é liberado, considerados nossos objetivos, interessa avaliar de que modo a crítica pode ser dita capaz de liberar um tipo ou uma dimensão da experiência. Pelo que trataremos adiante parecerá que as caracterizações exploradas até aqui versam somente sobre seu efeito sobre o domínio produtor que, entre empírico e transcendental, pertenceria ao domínio do transcendental. Mas, anos após *Diferença e Repetição*, Deleuze não deixa de afirmar que o transcendental “é experiência”, afirmação que não contradiz a “diferença de natureza entre o empírico e o transcendental” (LAT, 1982, p. 90)⁶⁴. O autor também se refere a “um tipo de experiência muito particular” que permite descobrir as multiplicidades e o exercício do pensamento como atividade criadora (DRF, 1990, p. 384)⁶⁵ e cujas condições parecem estar vinculadas à crítica da Imagem do pensamento. Este ponto será retomado adiante.

Há ainda duas observações sobre a crítica, desta vez próprias de *Diferença e Repetição*, que devemos considerar. A primeira é a afirmação de que “a procura de um fundamento forma o essencial de uma ‘crítica’” (DR, p. 221). No contexto em que a passagem ocorre, Deleuze se refere ao fundamento do verdadeiro e do falso na proposição, à sua condição. Acompanhando a utilização dos termos ‘condições’ e ‘condicionamento’ em *Diferença e Repetição* podemos compreender que a relação condição/condicionado está ligada à relação fundamento/fundado, embora não sejam estritamente equivalentes⁶⁶. Imediatamente após esta afirmação, Deleuze desenvolve a questão em termos da exigência de condições da experiência, embora como condições da experiência real, em oposição às da experiência possível (DR, p. 222, ver também p. 108 e 393) e opõe o condicionamento à gênese somente na medida em que o primeiro é entendido como “condicionamento exterior” (*id.*, ver também, p. 248). As condições da

⁶⁴ Trata-se de carta a Joseph Emmanuel Voeffray. Ela será retomada adiante, a propósito do empirismo transcendental.

⁶⁵ Carta-prefácio a Jean-Clet Martin, datada de 1990 e publicada em 1993.

⁶⁶ Por exemplo, em uma das passagens do terceiro capítulo, a partir do exemplo de como Kant mantém o sétimo postulado, fica claro que Deleuze compreende que “condicionamento exterior” é uma das formas que a relação do fundamento com o fundado pode assumir (DR, p. 232).

experiência real e a gênese remetem a um fundamento “dobrado” que “refere o que ele funda a um verdadeiro sem-fundo” (DR, p. 222). A consideração das aventuras da procura de um fundamento em *Diferença e Repetição* e do modo como essa conduz a um a-fundamento nos levaria muito além dos objetivos do presente capítulo, mas nos importa marcar o vínculo crucial entre o fundamento e a “questão jurídica”, isto é, a questão do direito e do julgamento das pretensões. Como afirma Lapoujade:

O direito é inseparável da instauração de um critério que permite julgar o “fato” ou as pretensões. Em outras palavras, a questão do direito é inseparável da *determinação de um fundamento*. Perguntar “com que direito?” significa perguntar “tal pretensão é bem fundamentada?”, ou melhor, significa perguntar “sobre o que ela se fundamenta para reivindicar este ou aquele direito?” (LAPOUJADE, 2015, p. 29).

Ao longo do capítulo três, Deleuze investiga de onde se deve “extrair” as “condições transcendentais do pensamento”, quais são suas estruturas de direito (DR, p. 213 e 238) e o que está em questão na Imagem do pensamento é sua pretensão de valer de direito, como ela funda esse pretensão de direito e, assim, a “legitimidade da distribuição do empírico e do transcendental” que ela opera (DR, p. 194, 197 e 216). É isso que precisa ser “julgado” na Imagem do pensamento. Desse ponto de vista, condensam-se os temas do fundamento, do direito e da condição, considerando-se também o modo como a Imagem turva a natureza da condição⁶⁷.

Seguindo o entendimento de Lapoujade, Deleuze sustenta a questão do fundamento *enquanto questão* numa insistência que o leva além do fundamento, “rumo ao sem-fundo no qual ele se dissipa” (LAPOUJADE, 2015, p. 34-35). O comentador propõe ainda que o “remontar para além do fundamento” talvez seja o “sentido e a questão mais geral de *Diferença e Repetição*” (LAPOUJADE, 2015, p. 49-50) de modo que o encadeamento dos três primeiros capítulos não poderia ser compreendido “sem vinculá-lo à questão do fundamento” (*id.*, p. 51). Toda a questão é o vínculo do fundamento com a identidade, seja na medida em que ele é determinado como o idêntico ou sua ação como “meio de subordinar ao idêntico e às outras exigências da representação o que lhes escapava” ou ainda sua ambiguidade ou insuficiência, o fato de ser “relativo ao que funda, assumir as características daquilo que funda e se provar por meio delas” (DR, p. 135 e 377-379).

É possível que as aspas presentes no enunciado do qual nos ocupamos denotem também a ambiguidade da relação da crítica com o fundamento. Ou, dito de outra maneira, poderíamos, segundo as exigências delineadas em *Nietzsche e a Filosofia*, distinguir dois tipos de crítica, uma delas ‘verdadeira’, enquanto busca pelo fundamento: aquela que se contenta com a circularidade do fundamento e aquela que, insistindo na questão, o coloca em questão e vai

⁶⁷ É interessante notar que, eventualmente, Deleuze faz corresponder a posição de ‘condição’ a uma precedência de direito sobre o condicionado (cf. p. ex. DR, p. 70 e 82-83).

além dele. De certo modo, é essa busca do fundamento, a constatação de sua insuficiência, que põe em questão o tema do começo em filosofia, na medida em que a Imagem do pensamento encerra a filosofia em um círculo insuficientemente tortuoso (cf. DR, p. 190). Veremos adiante como o tema de uma tal circularidade é desenvolvido na crítica da Imagem do pensamento.

Por fim, como nota Hugues (2009, p. 3), existe um último aspecto que caracteriza a crítica. Quando trata da *crítica* do negativo, Deleuze afirma que essa “só é radical e bem fundada quando opera uma gênese da afirmação e, *simultaneamente*, a gênese da aparência de negação” (DR, p. 291, *grifo do autor*), o que Hugues traduz em termos mais gerais, isto é, como característica da crítica em geral, como gênese da “dimensão revelada pela crítica” e da “dimensão minada pela crítica” (*id.*). O segundo uso do vocábulo ‘imagem’ que exploramos acima corresponde a essa característica, mas cumpre perguntarmos o que Deleuze efetivamente afirma sobre a gênese da Imagem do pensamento.

2.1.2 - Gênese e estabelecimento da Imagem do pensamento

Em parte da exposição acima consideramos o que Deleuze denomina ‘crítica do negativo’⁶⁸. Rigorosamente falando, a ‘ilusão do negativo’ não faz parte da Imagem do pensamento, embora esteja diretamente ligada ao sexto e sétimo postulados. Deleuze inclusive distingue na Imagem e no negativo duas das quatro ilusões transcendentais ou, antes, formas da ilusão transcendental na qual se apoia a representação. As quatro formas da ilusão são: aquela que afeta o pensamento, que se recobre de uma Imagem, e se relaciona ao senso comum e à identidade do conceito; aquela que afeta o sensível e se relaciona ao bom senso e à semelhança; aquela que afeta a Ideia e se relaciona ao negativo; aquela que afeta o Ser e se relaciona com a analogia (DR, p. 369-373). Embora sejam distinguidas, tratam-se de formas interpenetradas. Devemos observar desde já que a ilusão relacionada à Imagem do pensamento corresponde à “posição de um sujeito pensante idêntico, como princípio de identidade para o conceito em geral” (DR, p. 369), “identidade subjetiva afirmada como *senso comum*” (DR, p. 370) que permite subordinar a diferença à identidade do conceito. O senso comum é posto como aquilo no qual ‘culminam’ os postulados (DR, p.369), o que reforça a centralidade deste tema na interpretação da Imagem do pensamento. A relevância desse ponto ficará mais explícita no decorrer de nosso trabalho. Por enquanto, insistiremos no tema do negativo, pois este pode trazer importantes elementos para a apreciação da crítica à Imagem do pensamento.

⁶⁸ É interessante notar que, novamente, a ‘crítica’ neste caso passa pela *denúncia* do negativo enquanto ilusão.

Trata-se de um tema que é anunciado e retomado em várias passagens ao longo de *Diferença e Repetição*⁶⁹ e por isso mesmo trata-se provavelmente do caso em que Deleuze mais se detém na explicitação do modo como a aparência é produzida, bem como de seu caráter ilusório, e de como se estabelece o erro correspondente. Não parece possível afirmar que o autor seja absolutamente rigoroso em todas as passagens de *Diferença e Repetição* na distinção entre a caracterização de certos elementos como aparência e como ilusão, mas podemos buscar esboçar as linhas gerais desta distinção.

Na caracterização como ‘aparência’ ou como ‘ilusão’ o que importa é distinguir, como já dissemos, o que é condicionante ou produtivo e o que é condicionado ou produzido, ou seja, efeito (DR, p. 46, 175, 291-292 e 372). Com isso em mente pareceria adequado equivaler a aparência ao fenômeno como aquilo “que aparece” (DR, p. 313-314). Contudo, Deleuze caracteriza o negativo e suas variedades (conflitos, oposições e contradições) como ‘epifenômeno’ e, especificamente, como ‘epifenômenos da consciência’ (DR, p. 88, 91, 104 e 372), marcando seu caráter secundário em relação ao próprio fenômeno, o que podemos vincular à caracterização dos elementos da representação como “conceitos de reflexão” (DR, p. 175) ou, no caso do negativo especificamente, ao caráter derivado do modo como as afirmações são *representadas* na consciência (DR, p. 372). A qualificação como ‘ilusão’ remete especificamente ao modo como um elemento exprime aquilo que o produz, mas desnaturando-o (DR, p. 286, 373), dissimulando-o (DR, p. 175). Isso é mais explícito no caso do negativo: ele é uma sombra que resulta de um ‘elemento genético mais profundo’ (DR, p. 93), sombra que é projetada por este elemento (DR, p. 104), de modo que o expressa ou testemunha, ou seja, é o modo como esse elemento *aparece* (DR, p. 86), mas de maneira deformada (DR, p. 290), pelo que Deleuze repete que o negativo é a diferença vista “de baixo”, “do menor lado” (DR, p. 331), uma imagem achatada e invertida da diferença (DR, p. 87). O que é ilusório é sobretudo a relação do negativo com a diferença, isto é, o modo como a diferença aí aparece (DR, p. 338). Se Deleuze pode dizer que a “limitação e a oposição designam realidades” (*id., ibid.*) e, mesmo assim, que o negativo é ilusório (p. ex. DR, p. 103), é na medida em que o negativo é tomado como condicionante, como agente. O que é central é que essa ilusão decorre dos efeitos produzidos pelos processos diferenciais, de modo que a diferença “tende a confundir-se com sua sombra” (DR, p. 287). Mas então podemos questionar como esta tendência se consuma e,

⁶⁹ Além da menção já no prólogo (DR, p. 15-16), o tema aparece, ao menos, em duas passagens do capítulo dois (DR, p. 86-93 e 102-104), terceiro (DR, p. 285-294), quarto (DR, p. 331-332) e conclusão (DR, p. 370-373).

para isso, podemos recorrer à distinção que Deleuze eventualmente traça entre a ‘ilusão’ e o ‘erro’ (DR, p. 412-415 e p. 182-184)⁷⁰.

A primeira consideração quanto a este assunto é que o sentido de ‘erro’ aqui deve ser distinguido daquele descrito no quinto postulado, isto é, erro aqui não significa a confusão entre os ‘dados’ de duas faculdades, embora esteja certamente relacionado à confusão da diferença com o modo como ela aparece na representação. Entendemos ser esse o sentido das aspas presentes eventualmente em “erro” (DR, p. 414). Em suma, o erro consiste em conceder autonomia aos elementos da representação, em tomá-los como condições (DR, p. 414) e, no caso do negativo, tomá-lo como princípio e agente. Neste sentido, é a consumação da ilusão. O que é crucial é que Deleuze considera ser possível separar o erro da ilusão, embora a ilusão esteja na origem do erro (DR, p. 183). Assim, segundo o autor, a representação nasce “a favor da ilusão” e faz dela um “erro” (DR, p. 414) e é neste sentido que ela é “lugar da ilusão transcendental” (DR, p. 369).

Especificamente no que concerne ao negativo, Deleuze indica com clareza as circunstâncias em que “a ilusão toma corpo, a sombra se anima e parece adquirir uma vida autônoma” (DR, p. 372), isto é, quando se atribuem poderes ao negativo: “Quando se procura reconstituir o problema à imagem e à semelhança das proposições da consciência” (DR, p. 372), o que faz com que o problema seja “traduzido em hipótese” (DR, p. 286). Trata-se precisamente do ponto em que a crítica do negativo participa da crítica da Imagem do pensamento ou, antes, do ponto em que a ilusão do negativo e a Imagem do pensamento se interpenetram. No capítulo três, essa reconstituição está em questão no sexto e, principalmente, sétimo postulados, onde é apresentado como uma “ilusão própria da imagem dogmática” que consiste em “decalcar os problemas e as questões sobre proposições correspondentes” (DR, p. 226). Neste sentido, decalcar é precisamente reconstituir o problema à imagem e semelhança das proposições da consciência e, conseqüentemente, é aquilo que consoma o erro e, conseqüentemente, o sentido de ilusão aqui tende a se confundir com o erro. Por ora, o que importa é que disso podemos concluir que a denúncia do negativo como aparência e ilusão, aí incluída a gênese dessa aparência, não é propriamente objeto do terceiro capítulo que parece, antes, tratar dos pressupostos que acabam por fazer da ilusão um erro.

Ainda quanto a este ponto, no quinto capítulo de *Diferença e Repetição*, Deleuze apresenta três razões para a subversão da diferença, isto é, a ilusão do negativo: 1) subordinação da diferença à identidade; 2) a sombra dos problemas e 3) o recobrimento da intensidade pelo

⁷⁰ Embora a distinção ocorra somente duas vezes em *Diferença e Repetição*, ambas em relação ao Eterno Retorno, no segundo caso ela consta no nome da subseção, o que a coloca em evidência.

extenso e pela qualidade (DR, p. 331-332). Sobretudo pela inclusão do tema da identidade nesta listagem, parece o caso de considerar que Deleuze tem em mente mais propriamente a consumação da ilusão, isto é, o erro. Note-se que o terceiro ponto está profundamente vinculado à ilusão transcendental que afeta o sensível e desejamos marcar que a subordinação da diferença à identidade remete, sobretudo, à ilusão do senso comum, relacionada à Imagem do pensamento (DR, p. 369-370).

O exposto acima indica alguns aspectos da interpenetração das ilusões e permite compreender um ponto importante sobre a Imagem do pensamento. Assim como a realização plena da crítica do negativo exige uma teoria dos problemas (cf. DR, p. 286) e mesmo uma teoria da intensidade, as quais só são propriamente desenvolvidas no quarto e quinto capítulos de *Diferença e Repetição*, a caracterização da Imagem do pensamento como relacionada à uma ilusão transcendental depende também destas teorias para mostrar como as ilusões são produzidas. Entendemos que esta é a razão da ausência de uma tal caracterização no terceiro capítulo. Devemos manter em mente também outro aspecto da interpenetração que é a apresentação, no terceiro capítulo, do senso comum e do bom senso como “duas instâncias complementares”, um como “norma de identidade, do ponto de vista do Eu [*Moi*] puro e da forma de objeto qualquer que lhe corresponde”, o outro como “norma de partilha, do ponto de vista dos eus [*mois*] empíricos e dos objetos qualificados como este ou aquele” (DR, p. 195), sendo claro que o modo como o sensível é tomado na reconhecimento depende do “bom senso” como ilusão que afeta o sensível.

Tudo isso impõe a questão de saber qual é o ponto central da crítica empreendida no terceiro capítulo. Podemos distinguir, então, dois momentos da crítica: um que põe em questão a insuficiência e ilegitimidade da Imagem e outro que opera sua gênese como ilusão interpenetrada com outras ilusões, de modo que somente o primeiro corresponde propriamente ao terceiro capítulo. Além disso, observando as considerações anteriores sobre o negativo, parece que este capítulo deva ser interpretado tendo a distinção entre a ilusão e o erro em mente. Podemos então retomar a questão com a qual encerramos a seção anterior: o que o autor diz no terceiro capítulo sobre o estabelecimento da imagem? Citemos na íntegra uma passagem de especial interesse para o assunto:

Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da Filosofia, diz serem eles essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de 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. Com efeito, quem, senão a Moral e este Bem que dá o pensamento ao verdadeiro e o verdadeiro ao pensamento...? (DR, p. 193).

A passagem poderia suscitar dúvidas por expor a posição de Nietzsche quanto ao assunto. Contudo, trata-se certamente de um tema nietzscheano incorporado. Nesse sentido, é preciso lembrar que é o próprio autor que qualifica a Imagem do pensamento como imagem *moral* e que ressalta a complacência da imagem do pensamento (DR, p. 197). Mais do que isso, devemos lembrar a origem moral da própria representação, sobretudo em sua inauguração com Platão. Que os dois temas estejam relacionados é algo que podemos observar quando, na conclusão de *Diferença e Repetição*, retomando a questão do motivo pelo qual “foi a diferença subordinada às exigências da representação” (DR, p. 368), o autor reafirma a “motivação moral” (DR, p. 370) deste empreendimento em Platão e o modo como, a despeito do deslizamento produzido entre Platão e o “mundo desdobrado da representação”, o senso comum prolonga a “visão moral do mundo” (DR, p. 370).

Deleuze marca claramente que, em Platão, o que tem motivação moral é sua “vontade de eliminar os simulacros” (DR, p. 369), o que exige a subordinação da “diferença às instâncias do Mesmo, do Semelhante, do Análogo e do Oposto” (DR, p. 369) e que o “que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades, das anarquias coroadas” (DR, p. 369). Desde o início Deleuze afirma não ser espantoso que a diferença pareça maldita, uma figura do Mal que precisa ser ‘salva’, posto que seu pecado seria “fazer com que o fundo venha à tona e dissolva a forma” (DR, p. 56-57). Deleuze não é explícito na caracterização do que é moral nessa vontade e a reconstituição precisa deste tema nos afastaria de nossos objetivos, de modo que nos limitamos a algumas considerações.

Poderíamos remeter o tema ao tratamento que ele recebe em *Nietzsche e a Filosofia*, ao vínculo entre verdade e moral (NPh, p. 122-128), mas atenhamo-nos apenas ao que Deleuze apresenta em *Diferença e Repetição*. Admitindo-se que a moral diz respeito fundamentalmente a *valores* e de modo que estes sejam postos como universais, isto é, como valendo para todos, exigindo a adesão de todos desde que cheguem a conhecê-los verdadeiramente e, portando, como sendo reconhecíveis como valores verdadeiros, convém lembrar a distinção, também nietzscheana, entre valores novos e valores estabelecidos, cuja diferença é “formal e de natureza” (DR, p. 198), de modo que “o novo permanece para sempre novo, em sua potência de começo e de recomeço, como o estabelecido já estava estabelecido desde o início, mesmo que tivesse sido preciso um pouco de tempo empírico para reconhecê-lo” (DR, p. 198).

Esta distinção é interpretada por Lleres da seguinte maneira:

[...] *estabelecer* significa tornar *estável* (*stabilis*); e é *estável* aquilo que *se mantém*, perdura como aquilo que é, quer dizer, permanece *o mesmo*. O valor estabelecido é então o valor enquanto se põe como *permanente* e perpetuamente *o mesmo*, o valor definido como *mesmo* ou *idêntico*. Assim, por ‘valor estabelecido’, deve-se entender

não tal ou tal valor, mas uma *forma*, a *forma estabelecida* do valor, seu *ser estabelecido* (LLERES, 2011, p. 28, *grifos do autor*).

Disso segue que a moral, tal como a entendemos acima, exige as formas da representação e, principalmente, a reconhecimento como modelo, não apenas para que os valores possam ser reconhecidos, mas para que as coisas sejam reconhecidas como conformes ou não a um valor, isto é, para que sejam julgadas. Ainda conforme Lleres, a verdade é o que, de direito, suscita o acordo de todos (2011, p. 26), o que já aponta o vínculo entre verdade e os valores morais, de modo que a moral não seria possível se o pensamento não fosse naturalmente capaz de reconhecer a verdade, não fosse dotado para a verdade. É importante ressaltar aqui um dos sentidos do *senso comum* como aquilo que “ninguém pode negar”. Temos assim uma resposta à pergunta posta por Zourabichvili (2016, p. 40): “Porque o pensamento precisa estar dotado para a verdade?”. É fato que parece que o Bem surge como resposta a uma outra pergunta, isto é, pelo que garante esta vocação do pensamento, como no “Deus não-enganador do cogito cartesiano” (cf. DR, p. 188), mas justamente se trata de reencontrar a Moral na medida em que ela aí estava de partida, pressuposta na equivalência entre um pensamento bem orientado e um pensamento orientado pelo Bem, isto é, pela Moral. Ainda, ao caráter “estável” do valor correspondente o privilégio, no oitavo postulado, do saber, isto é, do resultado do pensamento, em estrita correspondência à posse formal da verdade postulada no pensamento naturalmente reto, de modo que a resposta à questão “o que significa pensar?” é buscada a partir de um resultado concebido como estável e pronto.

Seria possível invocar aqui o caráter supostamente revolucionário, isto é, contrário à ordem estabelecida, da moral platônica, sobretudo tendo se em vista o texto da *República* que será de grande importância para nós. Contudo, é claro que para Deleuze isso não tem grande importância, pois poderíamos dizer que Platão se mantém invocando destruições necessária ao modo do político “que se preocupa, antes de tudo, em negar o que ‘difere’ para conservar, prolongar uma ordem estabelecida na história *ou para estabelecer uma ordem* histórica que já exige no mundo as formas de sua representação” (DR, p. 89, *grifo nosso*).

A submissão às exigências da representação e o estabelecimento da Imagem do pensamento se dão por razões morais, de maneira a salvaguardar a possibilidade da Moral. Contudo a moral não é a razão das ilusões sobre as quais a representação se estabelece, mas sim a razão pela qual da ilusão se faz um erro ou, antes, aquilo que motiva os pressupostos que fazem da ilusão um erro, de modo que distinguimos entre a gênese da ilusão e a motivação do erro.

Podemos nos voltar então para o que Deleuze efetivamente diz sobre a origem dos postulados. No início da exposição do sétimo postulado, a propósito da crença de que os problemas são dados prontos e desaparecem nas soluções e, conseqüentemente, de que o pensar começa com a procura das soluções (DR, p. 227-228), Deleuze afirma que “é provável que esta crença tenha a mesma *origem* que a dos outros postulados da imagem dogmática: exemplos pueris separados de seu contexto, arbitrariamente erigidos em modelos” (DR, p. 228, *grifo nosso*)⁷¹. E pouco adiante que:

É o destino da imagem dogmática do pensamento apoiar-se sempre em exemplos psicologicamente pueris, socialmente reacionários (os casos de reconhecimento, os casos de erro, os casos de proposições simples, os casos de respostas ou de solução) para prejudicar o que deveria ser mais elevado no pensamento (DR, p. 228).

A partir da consideração da motivação moral da Imagem do pensamento esse ‘destino’ se torna mais facilmente compreensível. A Imagem encontra na experiência exemplos nos quais pode se apoiar, exemplos que supostamente a confirmariam. Assim, na medida em que a Imagem é conforme à ‘visão moral do mundo’, ela se apoia em exemplos que também são conformes a esta visão. Dito de outro modo, a motivação moral age na seleção dos ‘fatos’, dos casos empíricos que são privilegiados e sobre os quais se modela a Imagem. E não é de se espantar que Deleuze qualifique os exemplos de reacionários, sobretudo entendendo-os como opostos à revolução permanente da diferença, à sua desordem criadora (DR, p. 89 e 92). O fato de que os exemplos sejam psicologicamente pueris ainda é correlato a este reacionarismo, como a crença do sétimo postulado corresponde ao “visível interesse de nos manter crianças”, isto é, numa minoridade que equivale ao tipo de escravidão resultante de não se ter “direito aos problemas” (DR, p. 228). A Moral, exigindo um mundo de valores reconhecíveis, é refratária aos problemas que, por sua natureza distinta-obscura, escapam ao claro-e-distinto do senso comum e da reconhecimento (cf. DR, p. 212).

É necessário conciliar essa motivação moral com aquilo que parece ser o principal vício apontado por Deleuze na Imagem do pensamento. Já indicamos que, do ponto de vista da crítica, aquilo que deve ser julgado é a repartição do empírico e do transcendental. Quanto a este assunto, sobre o conjunto dos postulados, o autor afirma:

Em todos os postulados da imagem dogmática, reencontramos a mesma confusão, que consiste em elevar ao transcendental uma simples figura do empírico, sob pena de deixar cair no empírico as verdadeiras estruturas do transcendental (DR, p. 222-223).

Este é um dos aspectos que, após *Diferença e Repetição*, Deleuze retoma com mais frequência. Por exemplo, em uma carta de 1982, a propósito do empirismo transcendental,

⁷¹ Pela passagem, podemos afirmar que Deleuze se refere aos primeiros sete postulados, embora a segunda passagem se refira explicitamente ao terceiro, quinto, sexto e sétimo postulados.

afirma: “Noção alguma pode ser transposta do empírico ao transcendental” (LAT, p. 90). Já em 1990, o autor afirma: “O ‘campo’ transcendental não deve ser *decalcado* do empírico, como faz Kant” (DRF, p. 384, *grifo do autor*). A questão é, então, compreender qual o problema com essa transposição.

Vejamos o que Deleuze afirma em cada caso, isto é, dos exemplos acima mencionados como pueris e/ous reacionários. Quando se trata de, no terceiro postulado, criticar a reconhecimento como modelo transcendental, Deleuze começa admitindo que “os atos de reconhecimento existem e ocupam grande parte de nossa vida cotidiana” (DR, p. 197), ou seja, é um fato entre outros fatos. Quanto às suas pretensões de direito, o que é preciso criticar na Imagem é ela:

[...] ter fundado seu suposto direito na extrapolação de certos fatos, e fatos particularmente insignificantes, a banalidade cotidiana em pessoa, a Reconhecimento, como se o pensamento não devesse procurar seus modelos em aventuras mais estranhas ou mais comprometedoras (DR, p. 197).⁷²

De imediato, temos que o que é criticado é: (a) a extrapolação, (b) que ela ocorra a partir de *certos* fatos que são privilegiados como modelos e (c) a natureza banal dos fatos. Esse procedimento de extrapolação, o “método do decalque”, é exemplificado com Kant que, segundo o autor, na *Crítica da Razão Pura*, “decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica”, de modo que, por exemplo, “a síntese transcendental de apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica” (DR, p. 197). A extrapolação ocorre por uma indução imediata caracterizada como *decalque*. Esse termo também é utilizado para qualificar o procedimento de reconstituição dos problemas a partir das proposições por neutralização (DR, p. 226), isto é, a ilusão natural (DR, p. 229). É o decalque que é criticado como método de extrapolação, isto é, o tipo de relação que se estabelece entre o empírico e o transcendental e remete a uma modelagem precisa sobre o modelo que implica, sobretudo, a manutenção de sua forma. Em conformidade com o segundo uso de ‘imagem’ que identificamos na seção anterior, o problema de ‘eivar ao transcendental’ algo do empírico desse modo corresponde à desconsideração da eventual diferença de natureza entre o empírico e o transcendental, de modo que se retrojetaria sobre o processo algo que pertence somente ao efeito ou à aparência. Deste modo, a expressão “simples figura do empírico” pode ser entendida como algo que é *apenas*, isso é, nada além de empírica. Também é importante notar que o próprio método de decalque procede de acordo com as exigências da representação: ele estabelece a condição à *semelhança* do condicionado.

⁷² Nota-se aqui que algo que ocupa grande parte da nossa vida cotidiana é posta como insignificante do ponto de vista do que o pensamento é *de direito*, marcando a recusa de Deleuze de definir o pensamento pelo que é prevalente na ordinariiedade do cotidiano.

No caso do quinto postulado, “o ‘negativo’ do erro”, a crítica ressalta outros fatores. O que é criticado é que “a imagem dogmática só reconheça o erro como desventura do pensamento e reduza tudo à figura do erro” (DR, p. 214). Novamente, trata-se de admitir que existem fatos de erro, tais como ocorrem ao míope, ao distraído ou à criança na escola, “mas que remetem, como a maior parte dos ‘fatos’, a situações perfeitamente artificiais ou pueris e que dão uma imagem grotesca do pensamento, porque o referem a interrogações muito simples que podem ou devem ser respondidas por proposições independentes” (DR, p. 216). Novamente, temos o questionamento da artificialidade e/ou da natureza pueril do tipo de fato que serviria de modelo e seria “arbitrariamente extrapolado, arbitrariamente projetado no transcendental” (DR, p. 217). O erro é um fato, uma desventura entre outras, tais como a loucura, a besteira e a maldade (DR, p. 216). A questão é que, na Imagem dogmática, estas outras desventuras são de direito reduzidas “à figura única do erro” (DR, p. 216). É neste sentido que o erro é um fato que é privilegiado e elevado ao transcendental, isto é, concebido como pertencendo ao pensamento puro, de modo que as outras desventuras são “tão-somente *fatos*” (DR, p. 216, *grifo do autor*), isto é, pertenceriam somente ao empírico, e cujo efeito não difere *de direito* do erro, de onde uma distribuição do empírico e do transcendental. A seleção do erro como modelo do ‘negativo’ se apoia nos postulados do senso comum e da reconhecimento, na medida em que “testemunha em favor daquilo de que ele se desvia, em favor de uma retidão, de uma boa natureza e de uma boa vontade” (DR, p. 214-215).

Deleuze não deixa de indicar nesse postulado que “quanto às verdadeiras estruturas transcendentais do pensamento e quanto ao ‘negativo’ que as envolve, talvez seja preciso procurá-las em outra parte, em outras figuras que não as do erro” (DR, p. 217). Ou seja, é ainda em outros ‘casos’ que devem ser procurados, mas toda a questão é como essa busca deve ser empreendida. O autor segue indicando que em muitos casos os filósofos buscam “enriquecer o conceito de erro com determinações de outra natureza” (DR, p. 217), exemplificando com a superstição, o esquecimento, a ilusão interna, a alienação, a estupidez, que são, de maneiras diversas, irreduzíveis ao erro. Contudo estas “determinações mais ricas” não se desenvolvem por si mesmas devido à conservação da imagem dogmática, isto é, dos demais postulados (DR, p. 217). Já observamos como a imagem não é um mero agregado de pressupostos, de modo que podemos facilmente compreender porque estas complicações não bastam para subverter a Imagem em seu conjunto. Em contrapartida, esses exemplos mostram que, justamente, esses ‘fatos’, sendo “desenvolvidos por si mesmos”, isto é, livres do domínio da Imagem dogmática, poderiam fornecer verdadeiras estruturas transcendentais, desde que não se proceda por decalque: é o que Deleuze faz com a *besteira* (DR, p. 218).

No sexto postulado, a propósito das proposições simples ou singulares (DR, p. 222) Deleuze indica que é o único caso “em que o designado vale por si e permanece exterior ao sentido” e isso na medida em que estas são “arbitrariamente destacadas de seu contexto”, pois quando “uma proposição é recolocada no contexto do pensamento vivo, evidencia-se que tem exatamente a verdade que merece de acordo com seu sentido” (DR, p. 222). Novamente, são criticadas a arbitrariedade, a artificialidade e a puerilidade do ‘caso’ selecionado como exemplo, um simples caso particular, incapaz portanto de dar conta das estruturas transcendentais. Não obstante, em outras circunstâncias, as proposições podem evidenciar outras coisas, isto é, o caráter genético do sentido em relação ao verdadeiro.

No caso do sétimo postulado, isto é, do decalque dos problemas sobre as proposições da consciência que servem ou podem servir de respostas ou da sua definição formal pela possibilidade de serem resolvidos (DR, p. 240), a questão é ainda mais instrutiva. Primeiro, não se trata de privilegiar tanto um fato em detrimento de outros, mas sim de privilegiar uma ‘modalidade’ sobre outra, isto é, de ligar o pensamento à procura das soluções e não à determinação dos problemas (DR, p. 228). Entretanto, trata-se ainda de exemplos erigidos em modelos: tanto um preconceito infantil e social segundo o qual os problemas são dados já feitos, vêm sempre de outro lugar (DR, p. 227-228), quanto o modelo da interrogação “no quadro de uma comunidade”, “de tal maneira que uma consciência é tida como já sabendo o que outra ignora” (DR, p. 226) e a interrogação é realizada supondo a resposta “já dada, preexistindo, de direito, numa outra consciência” (DR, p. 225). Até aqui, esses ‘modelos’ dão conta do privilégio das respostas ou soluções sobre os problemas, mas não garantem ainda o modo como esses serão ‘reconstituídos’ pela consciência a partir das proposições, isto é, decalcados. Que o problema seja assimilado a uma hipótese depende de um ‘esquecimento’ do problema (DR, p. 233-234). Um tal esquecimento se apoia na própria ilusão transcendental, na medida em que as proposições recobrem o problema, desnaturando-o e escondendo sua verdadeira natureza (DR, p. 286), e, como já observamos, o problemático tende a se confundir com sua sombra, mas o faz “em prol da ilusão da consciência” (DR, p. 287). A desnaturação, a ocultação da natureza do problemático se dá na consciência que recolhe apenas os seus efeitos (DR, p. 61) e isso é o que possibilita o preconceito ligado à interrogação (DR, p. 226). Mas a manutenção da pesquisa transcendental no nível da própria consciência é estritamente correlata ao ideal do senso comum, à exigência de um *Eu [Je]* penso como fundamento da identidade do conceito e da concordância das faculdades, que, em última análise, decorre da motivação moral. Consequentemente, o problema, ou antes, a Ideia-problema, é “por natureza, inconsciente” (DR, p. 372) e sua reconstituição por decalque é própria à Imagem dogmática do pensamento.

Desde já, convém que observemos que, por vezes, Deleuze parece usar indistintamente os termos *Ideia* e *problema*, assim como utiliza a expressão *Ideia-problema* (p. ex. DR, p. 371-372 e 387), mas não deixa de sugerir uma distinção ao considerar o problema como objeto da *Ideia* (p. ex. DR, p. 243 e 267). A partir da consideração dos procedimentos de vice-dicção⁷³, podemos entender que “ter uma *Ideia*” corresponde a *determinar as condições do problema*.

Assim, temos que a *Imagem do pensamento* possui uma motivação moral, isto é, ela salvaguarda a possibilidade da *Moral*, como Kant, segundo Deleuze, partia do “fato” da moral e mesmo do “fato” do conhecimento que não deixa de ter garantias morais, e começava acreditando naquilo que deveria criticar (NPh, p. 117).⁷⁴ Essa motivação moral age nos postulados direta ou indiretamente, através da seleção dos exemplos que devem servir de modelo ou das consequências lógicas de outros postulados. Os próprios exemplos se apoiam nos efeitos da ilusão transcendental que, entretanto, não bastam para o estabelecimento dos postulados. A *Imagem* não somente estabelece seu direito sobre certos fatos, mas pressupõe o valor exemplar desses fatos, como aquilo que pode fornecer as estruturas transcendentais, e os ‘elevam’ ao transcendental de maneira específica, por decalque.

Convém reconsiderarmos a distinção entre os dois ‘momentos’ da crítica frente ao anteriormente exposto. Ao primeiro momento, a crítica da imagem pela sua ilegitimidade, devemos juntar a motivação moral como a força que anima os pressupostos. Neste sentido, a crítica libera o pensamento da pressuposição do valor dos ‘casos’ da experiência e, poderíamos dizer, libera a própria experiência de seu valor pressuposto, abrindo espaço para uma concepção diferente que, por sua vez, permitirá a compreensão das ilusões enquanto tais. Aquelas formulações do terceiro capítulo que caracterizamos como positivas tanto indicam o papel da ilusão transcendental na imagem do pensamento, embora não esgotem essa exposição, quanto apresentam alguns aspectos da teoria possibilitada pela crítica.

2.1.3 - História da filosofia e Imagem do pensamento

Observamos que, no caso do conceito de erro, Deleuze afirma que os filósofos chegam a trabalhar com determinações irreduzíveis a ele, mas que não bastam para subversão da *Imagem do pensamento* pois não se desenvolvem por si mesmos. Analogamente, Deleuze indica que se

⁷³ Trataremos dessa noção nas seções 3.5 e 3.6.

⁷⁴ Esse movimento de partir do fato da moral e do conhecimento pode ser vinculado a um dos sentidos da objeção pós-kantianos, sua exigência de um método genético, tal como Deleuze a considera em 1963 (ID, p. 84-85).

chega a admitir a importância dos problemas (DR, p. 228-229) ou da aprendizagem (DR, p. 238), mas, em ambos os casos, não basta admitir sua importância empírica que ainda os manteria subordinados às condições transcendentais extraídas das respostas ou do saber. Isso chama atenção para a relação dos filósofos com a Imagem do pensamento, mas também para a relação de Deleuze com os demais filósofos. Essa questão é importante na medida em que a teoria diferencial das faculdades é proposta por Deleuze partindo de considerações sobre Platão e Kant⁷⁵, filósofos que, de maneiras distintas, conservam a Imagem do pensamento, e aparece mesmo, como já mencionamos, como um gesto de reabilitação da doutrina kantiana, conforme marca Sibertin-Blanc (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 89)

Deleuze insiste que se trata de uma única Imagem do pensamento pressuposta pela filosofia em seu conjunto. Quanto a isso, o autor afirma:

É certo que ela tem variantes: assim, não é absolutamente do mesmo modo que os "racionalistas" e os "empiristas" a supõem erigida. Ainda mais, os filósofos, como veremos, sentem inúmeros arrependimentos e só aceitam esta imagem implícita acrescentando-lhe numerosos traços vindos da reflexão explícita do conceito, que reagem a ela e tendem a subvertê-la. Todavia, ela resiste no implícito, mesmo que o filósofo sublinhe que a verdade, no final das contas, não é "uma coisa fácil de ser atingida e ao alcance de todos". Eis por que não falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as filosofias, mas de uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto (DR, p. 192).

É notório que, ao longo do terceiro capítulo, Deleuze não relativiza esta afirmação, isto é, não afirma diretamente que algum filósofo tenha escapado da Imagem. Isto poderia ser esperado se considerarmos que, ao apresentar uma história da 'filosofia da diferença' no capítulo um, inclui uma 'história dentro da história', isto é, a história da univocidade, de tentativas mais ou menos bem sucedidas de inocentar a diferença, da qual participam Duns Scott, Espinosa e Nietzsche (cf. BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004, p. 118-119), o que levaria a crer que estes autores teriam, em maior ou menor grau, escapado da Imagem, sobretudo Nietzsche. De fato, Nietzsche parece a única exceção, sendo apresentado como um filósofo que empreende a crítica que está em questão, ao se perguntar pela natureza dos pressupostos (DR, p. 193), e já observamos que está em *Nietzsche e a Filosofia* a primeira formulação de uma crítica à Imagem do pensamento na obra de Deleuze. Além disso, essa prevalência da Imagem do pensamento parece contrastar com posições expressas por Deleuze em outras circunstâncias, posto que, em diversos textos, aponta que há outros filósofos que se opõem a esta Imagem.

⁷⁵ Esse trabalho foi concebido para conter uma seção sobre o papel de Kant na elaboração da teoria diferencial das faculdades, o que, em conjunto com a seção dedicada a Platão, ampliava a importância da presente seção no trabalho. Por razões diversas, essa seção não foi incluída no trabalho e comentamos brevemente o assunto em nossas considerações finais.

Antes de seguirmos, convém observar a recorrência em Deleuze da expressão “nova imagem do pensamento” em lugar do “pensamento sem imagem” reclamado por *Diferença e Repetição*. Isto é, a imagem dogmática é combatida em função de uma *nova* imagem. É assim que a expressão ocorre em *Nietzsche e a Filosofia* (NPh, p. 133 e 135) e, de certo modo, em *Proust e os Signos* (PS, p. 88). Mesmo em 1968, Deleuze ainda utiliza a expressão, afirmando que “uma nova imagem do ato de pensar [...] é precisamente isso que buscamos” (ID, 1968, p. 180). Sem que nos debrucemos sobre o tema, é importante marcar que a ‘nova imagem’ rompe com os pressupostos da imagem dogmática. É possível que a posição de um “pensamento sem imagem” só ganhe sentido com o vocabulário de *Diferença e Repetição*, sobretudo em torno do conceito de simulacro, com “imagem” ganhando um sentido fortemente ligado à representação. Além disso, parece importante notar que Deleuze põe o pensamento sem imagem como aquilo em que a filosofia encontraria “sua repetição autêntica” (DR, p. 193), o que permite distinguir a ‘ausência de imagem’ do produto de cada pensamento filosófico. E que se trate em cada caso de *uma* Imagem do pensamento evidencia que não se trata da mesma imagem, isto é, não se ousaria afirmar que a “nova imagem do pensamento” de Nietzsche e aquela que, segundo Deleuze, Proust constrói (PS, p. 88), são a mesma, assim como nenhuma delas corresponde estritamente ao “pensamento sem imagem” de Deleuze, sobretudo considerado o caráter monográfico das obras em questão. O que importa, portanto, nessas imagens, é o modo como combatem a imagem dogmática ou clássica.⁷⁶

Na já citada entrevista de 1968, Deleuze indica a existência de uma família de filósofos, uma linhagem vulcânica, que empreendem a verdadeira crítica e pensam em função de uma “nova imagem do pensamento” (ID, p. 178-179), uma linhagem composta por Lucrécio, Espinosa e Nietzsche. O texto, conforme já observado, parece dever ser lido à luz da exposição de *Nietzsche e a Filosofia* (NPh, p. 136-138), onde o nome de Lucrécio também aparece, desta vez ao lado dos “filósofos do século XVIII”. Neste texto, “filosofia” e “filósofo” têm um sentido positivo, isto é, trata-se da filosofia e do filósofo autênticos, associados à “verdadeira crítica” e que se opõem, portanto, à imagem dogmática do pensamento. O caráter vulcânico indica sua emergência descontínua, formando uma “cadeia quebrada”, e se deve tanto ao caráter intempestivo da filosofia, “sempre contra seu tempo” quanto à necessidade de que a “imagem autêntica do filósofo” seja, então, reativada, reanimada ou retomada em cada época e isso contra a mistificação da filosofia em sua relação com a imagem dogmática. É curioso notar que

⁷⁶ Sobre o dever do sintagma “Imagem do pensamento” ao longo da obra de Deleuze, remetemos ao fim de nossa nota 62 (p. 53, *supra*). Nosso argumento nesse parágrafo é, inclusive, convergente com o elaborado por Robert Sasso (SASSO e VILLANI, 2003, p. 190-192).

Lucrécio, Espinosa e os filósofos do século XVIII, “notadamente Fontenelle” (DR, p. 217), são mencionados na passagem que exemplifica o “enriquecimento” do conceito de erro, isto é, quando se trata de afirmar que este enriquecimento não assegura a ruptura com a imagem dogmática se as novas determinações não se desenvolvem por si mesmas. Consequentemente, a passagem parece sugerir que estes autores conservam ao menos certos postulados da imagem dogmática, embora possa ser lida simplesmente no sentido de que os enriquecimentos por si mesmos não suplantam a crítica, sem que esses autores tenham necessariamente deixado de realizá-la.

O caso de Espinosa chama atenção por se tratar de um autor a quem dedicou uma obra, contemporânea à *Diferença e Repetição*, e pelo conhecido papel que ele desempenha na obra posterior de Deleuze⁷⁷. Mas a questão permanece em relação aos demais autores aos quais Deleuze dedicou monografias. Ainda na entrevista de 1968, enquanto Nietzsche ainda aparece como exemplo de reinvenção da ‘crítica total’ (ID, p. 179), os livros dedicados à Hume, Bergson e Proust se justificam, deste ponto de vista, “porque neles existem elementos profundos para uma nova imagem do pensamento” (ID, p. 180), o que não chega a corresponder a uma afirmação de uma completa independência desses autores em relação à Imagem dogmática. Nesta entrevista são de particular interesse as considerações do autor a propósito de seu livro sobre Kant. Embora se trate da “encarnação perfeita da falsa crítica”, Deleuze advoga uma leitura que saiba admirar, de modo que:

[...] 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 com o risco de fazê-la voltar contra ele mesmo (ID, p. 179).

Deleuze segue exemplificando essa ‘crítica amorosa’ com ‘críticas’ cinematográficas à vida moderna para concluir:

Em toda modernidade, em toda novidade, há um conformismo e uma criatividade; [...] alguma coisa que se conforma à época, mas também algo de intempestivo - separar uma coisa da outra é a tarefa daqueles que sabem amar e que são os verdadeiros destruidores e, ao mesmo tempo, os verdadeiros criadores (ID, p. 180).

Já no ano seguinte, novamente em entrevista e a propósito de suas monografias, Nietzsche e Espinosa aparecem como “filósofos cuja potência crítica e destruidora é inigualável” (ID, p. 186). Contudo, Deleuze é questionado sobre o silenciamento dos aspectos conservadores do pensamento de Bergson, ao que ele responde:

Justamente em virtude dos critérios precedentes de encenação ou de colagem, parece-me permitido destacar de uma filosofia em seu conjunto conservadora certas singularidades que não o são (ID, 1969, p. 186).

⁷⁷ Por exemplo, em *Mil Platôs* (MPv4, p. 39-47) e, sobretudo, sua posição como “Cristo dos filósofos” em “O que é a filosofia?” (QPh, p. 73).

Deleuze se refere ao procedimento de colagem proposto em *Diferença e Repetição* (DR, p. 18) como um dos meios para a renovação formal ou dos meios de expressão filosófica e a uma técnica mais próxima ao teatro, na qual o texto seria “aclarado por valores totalmente distintos, valores não textuais (pelo menos no sentido ordinário)” (ID, p. 186)⁷⁸. A concepção de crítica amorosa e os procedimentos de colagem e encenação, considerados em conjunto com a noção de “arrependimento” em *Diferença e Repetição*, sugerem como podemos compreender o recurso que Deleuze faz no estabelecimento de sua filosofia, ao menos na obra da qual nos ocupamos, aos filósofos que se encontram sob dominação da Imagem dogmática do pensamento.

Como vimos, em *Diferença e Repetição*, Deleuze admite expressamente que os filósofos se afastam em certos pontos da Imagem do pensamento mediante o acréscimo de traços que *tendem* a subvertê-la, mas toda a questão é que a Imagem resiste a esta subversão por seu efeito de conjunto e pela manutenção de seus princípios. Deleuze denomina estas ocasiões de arrependimentos, justamente porque a Imagem é pressuposta, isto é, é assumida de partida, e os acréscimos são, por assim dizer, posteriores. Nessas circunstâncias, os próprios exemplos de enriquecimentos do conceito de erro aparecem como “‘arrependimentos’ que vêm complicar ou perturbar por um momento a imagem, sem subverter seu princípio implícito” (DR, p. 217).

As considerações de Deleuze sobre a “ambiguidade do platonismo” (DR, p. 205-207) são instrutivas sobre o assunto pois, embora descubra “o exercício superior ou transcendente das faculdades” que não se conforma estritamente ao modelo da reconhecimento, ele o subordina às formas da oposição, da similitude, da identidade e da analogia, neutralizando o texto e recobrando o pensamento com uma imagem dogmática que pressupõe seu exercício (cf. DR, p. 207). Também sua teoria da aprendizagem permanece submetida à imagem do saber (DR, p. 239). O que é crucial é que Platão chega a uma concepção do exercício do pensamento que se distinguiria daquilo que é pressuposto pela Imagem, a reconhecimento e o senso comum, mas essa concepção é subordinada às exigências da representação e, por isso, neutralizada, de modo que ele mais complica do que subverte o modelo da reconhecimento.

O que se tem, assim, é um critério de recorte para a colagem filosófica: mesmo uma filosofia “em seu conjunto conservadora” apresenta “certas singularidades que não o são” (ID, 1969, p. 186). Estes traços que tendem a subverter a Imagem podem ser desenvolvidos “por si mesmos”, sem que sejam subordinados ao implícito da Imagem do pensamento, e pode-se levar

⁷⁸ O já mencionado artigo de Murphy (1992), em seu conjunto, trata do caráter teatral ou performativo de *Diferença e Repetição*.

estas descobertas “ao nível transcendental”, delas extrair as “consequências transcendentais” (cf. DR, p.229). Mesmo lembrando o célebre texto de *Empirismo e Subjetividade*, frequentemente tomado como manifesto da prática deleuzeana de história da filosofia, segundo a qual, em filosofia, “não há crítica de soluções, mas somente uma crítica dos problemas” (ES, p. 119), não seria o caso de compreender que a Imagem do pensamento sobredetermina os problemas filosóficos sem que tudo em suas determinações seja necessariamente falso?

Que Espinosa apareça de maneira mais lisonjeira, mesmo nos textos próximos à *Diferença e Repetição*, provavelmente decorre do papel que ele é chamado a interpretar em cada contexto. A despeito disso, é importante lembrar que, mesmo Espinosa é objeto de um procedimento de leitura específico. É o que aponta Zourabichvili após considerar que a imagem dogmática “impregna, pelo menos formalmente, todas as filosofias até a grande crise nietzscheana, mesmo quando contestada aqui e ali no interior de um sistema”, sendo Espinosa o exemplo de tal tipo de contestação, onde certo elemento “tende a levar todo o sistema a um empirismo, exigindo uma leitura ‘pelo meio’” (2016, p. 39).

Toda a questão da relação de Deleuze com a história da filosofia, de sua prática em história da filosofia e da utilização dessa nos trabalhos em que escreve “em nome próprio”⁷⁹ é muito mais ampla e merece maiores considerações. Tal tema não é objeto do presente trabalho e não pretendemos que a exposição acima dê conta dele, nem que explique o conjunto da técnica de colagem ou de outros procedimentos da escrita deleuziana. Nosso objetivo era apenas indicar como a crítica da Imagem do pensamento também condiciona os recursos ‘positivos’ de Deleuze a outros filósofos em *Diferença e Repetição* de maneira condizente com o procedimento de colagem e da crítica respeitosa ou amorosa.

2.2 - Empirismo transcendental

2.2.1 - Empírico, Transcendental e Transcendente

Na seção anterior mostramos que a crítica se dirigia à pretensão da imagem de “valer de direito” (DR, p. 194) e, assim, ao julgamento da “legitimidade da distribuição do empírico e do transcendental” que ela opera (DR, p. 216). Como já notamos, esse aspecto da crítica é propriamente introduzido no segundo postulado e tem sua primeira aplicação no terceiro, a propósito do modelo da reconhecimento. A apresentação deste postulado considera “o exemplo de

⁷⁹ Segundo a distinção que Deleuze estabelece entre sua escrita em história da filosofia e em filosofia, onde se tenta “falar em nome próprio”, que é o caso de *Diferença e Repetição* (DRF, 1986, p. 320).

Kant”, descobridor do “prodigioso domínio do transcendental” que, não obstante, “decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica” (DR, p. 197) e culmina na consideração da “ambiguidade da crítica kantiana”, uma vez que Kant, parecendo “estar armado para subverter a Imagem do pensamento” não renuncia aos pressupostos da imagem (DR, p. 199).

Deleuze marca que o modelo da reconição “está necessariamente compreendido na imagem do pensamento” e “‘orienta’ a análise filosófica do que significa pensar” quer “se considere o *Teeteto* de Platão, as *Meditações* de Descartes, a *Crítica da razão pura* de Kant” (DR, p. 196). Se Kant é objeto de um escrutínio especial é porque algo aí aparece que *tende* a subverter a Imagem do pensamento, embora apareça somente como um “mau momento a passar” (DR, p. 200), isto é, uma perturbação momentânea, um *arrependimento*.

Vimos que Deleuze valoriza a noção de crítica tal como teria sido proposta, mas não realizada, por Kant. Mas o que está em questão neste momento é a descoberta do transcendental e, mais precisamente, a morte especulativa de Deus e do eu [*moi*], o “Deus morto e o *Eu [Je]* rachado” (DR, p. 200). No capítulo dois de *Diferença e Repetição*, Deleuze, ainda a propósito de Kant, caracteriza “a correlação do eu [*moi*] passivo e do *Eu [Je]* rachado” como aquilo que constitui a descoberta do transcendental (DR, p. 133), o que, assim como o ‘Deus morto’, corresponde à descoberta da diferença transcendental: o tempo como forma do determinável (DR, p. 132-134). Mas se trata de dizer que “Kant não continua sua iniciativa” (DR, p. 134), iniciativa essa que pode ser retomada livre do esforço de “salvar o mundo da representação” (DR, p. 134), que, em Kant, aparece com o preenchimento da rachadura “por uma nova forma de identidade”, de modo que “a síntese é aí concebida como ativa e apela para uma nova forma de identidade no *Eu [Je]*; a passividade é aí concebida como simples receptividade sem síntese” (DR, p. 134). Interessa-nos observar que nessa identidade do *Eu [Je]* podemos reconhecer os postulados do senso comum e da reconição, de modo que a iniciativa kantiana é comprometida pela Imagem do pensamento.

O desenvolvimento da crítica no terceiro e quarto postulados com a centralidade de Kant coloca o problema do capítulo, a própria crítica, em termos transcendentais, ao mesmo tempo em que deixa claro que o sentido de ‘transcendental’ não pode ser aquele que tem precisamente em Kant e, sobretudo, que o “estudo transcendental” não pode ser realizado ao modo kantiano. Neste sentido, abre-se o campo em que se desenvolvem as formulações positivas do capítulo, o que se dá, inicialmente, com a apresentação da teoria diferencial das faculdades.

Do que expusemos anteriormente segue que a questão introduzida nos postulados dois e três é a de como repartir ou distribuir o transcendental e o empírico e, conseqüentemente,

como podem ser descobertas as estruturas transcendentais, uma vez que elas não devem ser decalcadas do empírico. A distinção entre empírico e transcendental é mantida, mas trata-se de afirmar, com maior radicalidade, uma diferença de natureza (cf. LET, 1982, p. 90). A resposta de Deleuze, como veremos, está naquilo que ele denomina “empirismo transcendental”. De partida, podemos marcar que o empirismo transcendental tem por objetivo determinar as condições da experiência real, em oposição às condições da experiência possível (LET, p. 90; DR 94-95, 108-109). Na medida em que o que nos interessa mais especificamente é a relação entre o empirismo transcendental e a teoria diferencial das faculdades, convém que consideremos o movimento geral da seção do terceiro capítulo dedicada à teoria diferencial das faculdades, sendo este o contexto em que, neste capítulo, a expressão empirismo transcendental ocorre.

Ela é apresentada em dois grandes movimentos: o primeiro “é centrado em Platão como fonte ambígua de uma teoria das faculdades” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 90), correspondendo aos cinco primeiros parágrafos dedicados ao tema (DR, p. 201-207); o segundo trata da natureza das exigências de uma teoria diferencial das faculdades livre dessa ambiguidade e a vincula a um empirismo transcendental. Essa primeira parte é, por sua vez, dividida em três subseções. A primeira trabalha a distinção platônica entre “duas espécies de coisas”, isto é, “as que deixam o pensamento tranquilo e [...] aquelas que forçam a pensar” (DR, p. 202), a partir de um trecho do livro VII da *República* de Platão. A segunda apresenta o que seria uma teoria platônica das faculdades, extraída da conjugação do livro VII da *República* e dos textos que apresentam o conceito de reminiscência, principalmente *Mênon* e *Fédon*, explorando de maneira positiva o aporte desta teoria (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 90), na qual Deleuze identifica três “características” ou “instâncias” que correspondem ao *exercício transcendente* de três faculdades (sensibilidade, memória e pensamento). A terceira apresenta “uma crítica desconfiada” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 90) desta teoria na medida em que passa a considerar a “ambiguidade do platonismo” na maneira como ele “determina a natureza dos limites” em cada uma das três instâncias, concluindo que Platão também as decalca do exercício empírico e subordina o exercício transcendente aos elementos da representação, de modo que “já recobre o exercício do pensamento com uma imagem dogmática”, sendo o texto da *República* neutralizado, funcionando como arrependimento (DR, p. 207). O segundo movimento, embora componha apenas uma seção segundo as divisões do próprio texto, pode ser dividido em duas subseções: a primeira correspondendo propriamente à apresentação da teoria diferencial das faculdades, com as noções de exercício transcendente e acordo discordante, e a segunda, muito breve,

focando-se no caráter *exemplar* da “troca de cartas entre Jacques Rivière e Antonin Artaud” (DR, p. 212), onde a ênfase é depositada novamente no tema do engendramento do “pensar no pensamento” (DR, p. 213).

Podemos notar que Deleuze mobiliza Platão de maneira positiva segundo os critérios críticos que já apontamos. A despeito da recusa das “determinações platônicas”, consideradas insatisfatórias para a teoria diferencial das faculdades (DR, p. 209), ele aparece como ponto de partida crítico para sua elaboração. A avaliação precisa do aporte positivo da teoria platônica depende tanto da consideração dos textos mobilizados nessa seção quanto da interpretação que Deleuze apresenta de Platão em outros trechos do livro. Por essa razão isso será realizado em separado, em uma seção de nosso próximo capítulo. Contudo, é importante marcar que, na medida em que a apresentação se inicia criticamente com Platão, não é absolutamente claro quais características da teoria platônica são mantidas ou não, uma vez que as recusas ou reformulações explícitas não perfazem a teoria toda e que, mesmo no primeiro movimento, sobretudo em sua primeira parte, há passagens que extrapolam o âmbito da teoria platônica e cujas consequências parecem ser mantidas na teoria deleuziana.⁸⁰

Por ora, interessa-nos especialmente a primeira subseção que, segundo Arnaud Bouaniche, fixa o que está em jogo na seção dedicada à teoria diferencial das faculdades (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 90). Deleuze parte de um pequeno trecho do livro VII da *República* (*Rep*, VII, 523b) no qual se estabelece, como já indicamos, a distinção entre as coisas que deixam o pensamento tranquilo e “aquelas que forçam a pensar”, sendo as primeiras “objetos da reconhecimento” (DR, p; 202). Disso se desdobra a distinção entre algo no qual o “o pensamento e todas as suas faculdades podem encontrar [...] um pleno emprego”, mas “este emprego não tem nada a ver com pensar” e o “ato de pensar”, a “paixão de pensar” (DR, p. 202-203). Realcemos esse ponto: o que está sendo distinguido aqui é o *pensamento*, como faculdade dotada de usos ou empregos, entre eles a reconhecimento, e o *pensar*, como ato *próprio* ao pensamento. Com essa distinção em mente, é importante observar que acontece do termo *pensamento* designar ora o ato, ora a faculdade, sendo a distinção fundamentalmente contextual.

Esta passagem aprofunda a recusa da reconhecimento como modelo transcendental do pensamento, mas o faz deslocando a questão: não é *quando* reconhecemos que pensamos nem tampouco “*quando* se tem dificuldade em reconhecer” (DR, p. 202, *grifo nosso*) e, não obstante, nos esforçamos para isso. Não se trata de perguntar ‘o que é pensar’ mas ‘o que faz pensar’,

⁸⁰ Trata-se de uma das características desafiadoras do estilo deleuziano em sua relação com a história da filosofia, isto é, daquilo que eventualmente será chamado “discurso indireto livre” onde se torna difícil distinguir se a posição comentada é adotada pelo autor ou não.

‘quando pensamos’, ‘quais as circunstâncias em que pensamos’ ou ‘como nasce o pensamento’ (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 90-91). Bouaniche afirma que a questão, assim posta, é conforme à orientação *empirista* de Deleuze que busca extrair as condições da experiência real (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 90).

Em *Diferença e Repetição* a questão “o que é?” é apresentada como ‘questão da essência’, fortemente ligada ao racionalismo (DR, p. 267), a qual se opõe outras questões: “quanto, como, em que caso?” (DR, p. 267) ou, ainda, “quem?” e “onde e quando?” (ID, 1967, p. 130-131). A crítica à questão “o que é?”, antes de *Diferença e Repetição*, é desenvolvida em *Nietzsche e a Filosofia*. Nesse livro, essa questão é apresentada como própria à metafísica (NPh, p. 100) e Deleuze marca a insistência de Hípias na questão “quem?”, contra o “o que é?” de Sócrates, como decorrente de um método elaborado para o qual essa é melhor enquanto questão, pois remete “à continuidade dos objetos concretos tomados em seu devir”, o que implica uma outra concepção de *essência* e uma arte que se opõe à dialética, arte que Deleuze qualifica como “empirista e pluralista” (NPh, p. 100-101). É verdade que *Nietzsche e a Filosofia* conserva um sentido positivo de essência que não encontra correspondência estrita em *Diferença e Repetição*, sendo substituída pelo simulacro e pela Ideia⁸¹. Em todos os casos, o alvo polêmico principal é Hegel e a dialética (DR, p. 267, NPh, p. 200-207, ID, p. 131) ou, antes, a dialética desnaturada e seu modo de determinar a essência, isto é, pela contradição, preservando sua simplicidade (DR, p. 269), de modo que a essência seja apenas “uma generalidade vazia” (DR, p. 260 e também ID, p. 131) e se mantenha preso à pressuposição da identidade como princípio (DR, p. 84). Isso indica como, em complemento à crítica da trivialidade do modelo, é necessário submeter as coisas, os ‘fatos’, a outra questão, a outro tipo de questões, de modo que elas nos revelem outras coisas.⁸² Não obstante, é preciso tomar cuidado na medida em que a questão ou as questões que encontramos a partir deste breve trecho do texto platônico podem ainda parecer exclusivamente empíricas, sobretudo se consideradas em abstrato. Ainda nesse sentido, é preciso observar que a resposta de Platão, isto é, a caracterização que ele fornece daquilo que força a pensar, é uma ocasião, uma circunstância, que ainda tem muito de empírico, coisa que será criticada por Deleuze (DR, p. 205-206).

⁸¹ É possível notá-lo comparando os trechos correspondentes em cada livro (DR, p. 267-268 e NPh, p. 100-101). Não obstante, em *Nietzsche e a Filosofia* a essência “é uma realidade perspectiva” que “supõe uma pluralidade” (NPh, p. 101), sendo, por isso, compatível com o pluralismo. Considere-se ainda a relação entre “essência” e os “graus superiores” (NPh, p. 13-14) que ligaria a essência ao simulacro de *Diferença e Repetição* (cf. DR, p. 106-108).

⁸² Sobre “submeter as coisas à questão” nos remetemos ao tratamento do tema em *Empirismo e Subjetividade* (ES, p. 118-120).

Convém reforçar aqui algumas das consequências dessa distinção estabelecida a partir de Platão e do deslocamento da análise para as ‘questões empiristas’. Desde o início, como já observamos, Deleuze reconhece a factualidade da reconhecimento (DR, p. 197), questionando seu valor como modelo para o pensamento. Agora, afirmando que não é quando reconhecemos ou quando nos esforçamos para isso que pensamos, Deleuze coloca o pensar e o reconhecer como coisas ou, antes, ocupações do pensamento distintas *de direito*. Consequentemente, parece que devemos admitir, embora ainda sejam necessários alguns esclarecimentos quanto à terminologia, que existem também fatos de pensar, isso é, uma experiência de pensar, assim como fatos de reconhecimento. Outra consequência disso é que a pesquisa pelas “condições transcendentais do pensamento” não se restringe à pesquisa das condições transcendentais da reconhecimento ou da representação em geral. Ou seja, não se trata simplesmente de indicar como o “sub-representativo” produz a representação, embora isto esteja também em questão, mas de mostrar algo do qual a representação, seus princípios e modelos, não dão conta.

A pergunta pelo que *força* a pensar é também colocada como pergunta pelo que confere *necessidade* ao ato de pensar, e assim, pela *gênese do ato de pensar no próprio pensamento* (DR, p. 203). A isso Deleuze contrapõe os conceitos como designando “tão-somente possibilidades”, aos quais falta “uma garra” (DR, p. 202). Tudo isso nos aproxima do sentido das condições de possibilidade da experiência real, como condições genéticas, em sua oposição às condições da experiência possível, como condicionamento extrínseco (cf. DR, p. 222). Convém aproximar essa passagem do tratamento da distinção do virtual e do possível que, para Deleuze, não é uma disputa de palavras, mas “trata-se da própria existência” (DR, p. 298), isto é, de como se concebe a existência, sua diferença em relação ao não-existente, a passagem de um ao outro. No caso da oposição do possível ao real, sendo o possível recolhido no conceito, não se vê o bem o que a existência acrescenta ao conceito, na medida em que o possível “é concebido como imagem do real” e “o real como a semelhança do possível” (DR, p. 298).

Aquilo que *força* a pensar é apresentado por Deleuze como objeto de um encontro fortuito ou contingente e determinado como algo que só pode ser sentido, um *signo* e não uma qualidade, (DR, p. 203, 211), isto é, algo que a sensibilidade “apreende *imediatamente* no encontro” (DR, p. 209, *grifo nosso*), sendo deste modo oposto à reconhecimento, na medida em que “o sensível, na reconhecimento, nunca é o que só pode ser sentido”, mas sim o que se relaciona diretamente com os sentidos num objeto que pode ser apreendido por outras faculdades e que pode ele mesmo ser visado por outras faculdades, pressupondo o exercício de todas em um senso comum. Por isso mesmo o objeto do encontro é insensível do ponto de vista da reconhecimento. Consequentemente, o próprio exercício da sensibilidade no encontro é

caracterizado como distinto de seu exercício sob o senso comum, isto é, na reconhecimento. O que é encontrado, mais adiante determinado como intensidade, cria a sensibilidade nos sentidos ou, ainda, *cria* a qualidade, é o ser do sensível (DR, p. 203 e 209). A sensibilidade, em presença desse ‘algo’:

[...] encontra-se diante de um limite próprio - o signo - e se eleva a um exercício transcendente - a enésima potência. O senso comum já não está aí para limitar a contribuição específica da sensibilidade às condições de um trabalho conjunto; ela entra, então, num jogo discordante e seus órgãos se tornam metafísicos (DR 203-204).

Assim como ocorre com o exercício da sensibilidade no encontro, Deleuze distingue, de maneira mais geral, entre o *exercício empírico* das faculdades, isto é, seu exercício “sob a determinação do senso comum” (DR, p. 207), e o *exercício superior* ou *transcendente* (DR, p. 207), onde cada faculdade é “colocada em presença do seu ‘próprio’”, “enfrenta seu limite” e “apreende no mundo o que lhe concerne exclusivamente” (DR, p. 205 e 207). Essa distinção de certo modo desdobra aquela entre a reconhecimento e o pensamento. A afirmação que abre o que consideramos propriamente a exposição da teoria deleuziana das faculdades é a de que:

A forma transcendental de uma faculdade confunde-se com seu exercício disjuncto, superior ou transcendente. Transcendente de modo algum significa que a faculdade se dirija a objetos situados fora do mundo, mas, ao contrário, que ela apreende no mundo o que a concerne exclusivamente e que a faz nascer para o mundo (DR, p. 207).

A terminologia adotada exige algumas considerações. É marcante que o “exercício” em questão seja denominado de maneira superabundante: disjuncto, superior ou transcendente. Privilegiamos ao longo deste trabalho a denominação “exercício transcendente” por se tratar da formulação mais recorrente em *Diferença e Repetição*, sendo também a primeira a aparecer, conforme a passagem acima citada sobre a sensibilidade. Não obstante, cada uma dessas expressões aponta para elementos teóricos distintos, que precisam ser analisados para melhor estabelecer a qualificação deste exercício. A primeira delas é que, não estando sob o domínio do senso comum que as harmonizaria ou as faria convergir, o exercício transcendente é também um exercício disjuncto, na medida em que as faculdades não colaboram sobre uma forma de objeto e apenas comunicam a violência, isto é, “cada faculdade disjuncta comunica à outra a violência que a leva a seu limite próprio” (DR, p. 210). Este é, ao menos, um dos sentidos dessa disjunção, cabendo verificar mais amplamente em que sentido elas formam um “acordo discordante” onde cada faculdade só comunica à outra a violência “que a leva a seu limite próprio” e em presença “de sua divergência em relação com todas as outras” (DR, p. 210-211).

Ainda quanto à terminologia, a expressão “exercício transcendente” tem um eco imediatamente kantiano, considerando que a expressão “uso transcendente”⁸³ é utilizada para caracterizar os usos da razão especulativa e prática *denunciados*, isto é, considerados ilegítimos, pela *Crítica da Razão Pura* e pela *Crítica da Razão Prática* (cf. PhCK, p. 49). Mas, como veremos, a expressão “exercício transcendente” é utilizada por Deleuze em sua leitura da *Análítica do sublime* para qualificar um exercício legítimo da imaginação, tanto em *Diferença e Repetição* (DR, p. 208, nota 8), quanto em um artigo de 1963 dedicado ao tema (ID, 1963, p. 86).⁸⁴ Não teremos ocasião de apreciar as razões pelas quais Deleuze, em um comentário sobre o texto kantiano, opera esse deslizamento do sentido da expressão. Interessa ainda notar que o referido artigo encontra grande correspondência com certas passagens de *A filosofia crítica de Kant* (em particular PhCK, p. 64-65) que, embora não descreva o exercício da imaginação como “transcendente”, compartilha com o artigo um vocabulário que permanece vinculado ao exercício transcendente em *Diferença e Repetição*: a imaginação é “confrontada com seu próprio limite, forçada a atingir seu máximo, sofrendo uma violência que a leva à extremidade de seu poder” (PhCK, p. 64; cf. também ID, p. 85-86).

A partir do referencial kantiano, podemos realizar uma primeira aproximação em relação ao adjetivo *superior*. Em *A filosofia crítica de Kant*, Deleuze distingue dois sentidos que a palavra *faculdade* apresenta no sistema kantiano. O primeiro “remete às diversas relações de uma representação em geral” (PhCK, p. 16), isto é: a relação de acordo ou conformidade entre o objeto e a representação caracteriza a faculdade de conhecer; a relação de causalidade entre a representação e seu objeto caracteriza a faculdade de desejar; a relação da representação com o sujeito, tendo um efeito sobre ele, caracteriza a faculdade do sentimento de prazer e de dor (PhCK, p. 12). O segundo sentido considera as faculdades como fontes específicas de representações e, segundo este, distinguem-se quatro faculdades, a sensibilidade, a imaginação, o entendimento e a razão, sendo que a primeira não é propriamente uma fonte de representação, mas uma faculdade de recepção (PhCK, p. 16-17). No primeiro sentido, a faculdades têm uma *forma superior*, forma onde “encontra *em si mesma* a lei de seu próprio exercício” (PhCK, p.

⁸³ Em *Diferença e Repetição* também ocorrem as expressões *uso empírico* e *uso transcendental* (p. ex. DR, p. 207, 209, 211 e 223). Essas construções são menos frequentes do que as que utilizam ‘exercício’ e tudo indicam que são equivalentes.

⁸⁴ No contexto desse capítulo consideramos de maneira bastante abreviada a importância do sublime kantiano para a teoria diferencial das faculdades, talvez tratando apenas de seus aspectos mais explícitos. Observamos que considerações nesse sentido estão presentes em muitos comentadores, tais como Bouaniche e Sibertin-Blanc (2004-2005, p. 118-123), Machado (2010, p. 149), Sauvagnargues (2009) e Rametta (2009), incluindo exames mais aprofundados e específicos em relação ao nosso tema, como Heuser (2010, p. 81-113) e Carr (2014, p. 39-40, 123-125, 149), dos quais não pudemos nos beneficiar de maneira significativa, tendo em vista, justamente, a brevidade do nosso tratamento.

12, *grifo do autor*), ela é autônoma e legislativa, isto é, legisla sobre os objetos que lhe estão submetidos (PhCK, p. 18). Distingue-se assim a forma superior da inferior, sendo esta caracterizada pela faculdade encontrar sua lei fora de si, na experiência ou em outra faculdade (PhCK, p. 13, 14 e 59). Cada forma superior corresponde a um interesse da razão e o realiza, de modo que, tratando a filosofia sobretudo dos interesses da razão e dos meios de os realizar (PhCK, p. 9-10), não espanta que Deleuze compreenda cada uma das três críticas como a busca pela forma superior de uma faculdade. Em conformidade com a exigência crítica de “liberar” algo, podemos compreender que são as formas superiores que são “liberadas” pela crítica kantiana, no sentido de que as restrições que ela opere pretendem precisamente assegurar as condições para realização dos interesses da razão, através dessas formas.⁸⁵ Deleuze não deixa de colocar a questão da forma superior em termos de algo que é alcançado ou atingido (PhCK, p. 14 e 59), reforçando o entendimento de que a distinção entre as formas é de direito, mas implica também uma distinção de fato, isto é, a faculdade se exerce segundo uma forma ou outra, a forma superior, possível de direito, se exerce ou não. A cada faculdade no primeiro sentido corresponde um senso comum onde uma faculdade, no segundo sentido, legisla e determina o papel exercido pelas demais faculdades (PhCK, p. 19, ID, 1963, p. 83). Daí decorre que cada faculdade ativa (imaginação, entendimento e razão) desempenha um papel distinto segundo o senso comum em questão, isto é, exerce uma atividade diferente, seja legislando ou sob determinação de uma faculdade legisladora. Apesar dessa caracterização global, o caso da forma superior do sentimento é especial, seja porque ela não é propriamente autônoma, mas sim heautônoma, isto é, não legisla sobre objetos, somente sobre si mesma (PhCK, P. 61) e, correspondentemente, a imaginação, que pareceria ser a faculdade legisladora, não legisla, mas entra em uma livre harmonia com o entendimento (PhCK, P. 62), seja porque sua consideração envolve um movimento complexo que passa pelos juízos estéticos do belo e do sublime, pela beleza na arte e na natureza (ID, p. 95-97). Sem que entremos nos meandros dessa questão, que cremos muito importante para o tratamento que Deleuze dá para o tema das faculdades, mas exigiria uma consideração mais ampla e detida sobre sua leitura de Kant e a relação entre seus respectivos projetos filosóficos⁸⁶, nos importa observar que na consideração do sublime,

⁸⁵ Isso não muda o fato de que Deleuze critica o modo como Kant realiza a crítica, apenas indica um dos modos pelos quais a pretensão liberatória pode ser encontrada nele, conforme observamos a partir do trabalho de Carr (p. 46-47, *supra*).

⁸⁶ Um confronto amplo entre o projeto de Deleuze e o de Kant, ao menos tal como o lia Deleuze, focado no tema da doutrina das faculdades, é precisamente o que faz o trabalho de Carr (2014). É curioso que ela aponte certa insuficiência nos estudos deleuzeanos a propósito de sua relação com Kant (*ibid.*, p. 6), enquanto, anos depois, Tavares dos Santos (2017, p. 24-29) aponta esse prisma de leitura como predominante, aparentemente ao ponto de ser detrimental para outras abordagens.

Deleuze aponta que a imaginação nem age de maneira livre, ela sofre a ação de uma violência, nem descobre propriamente uma novo ato ou atividade, mas uma Paixão (ID, 1963, p. 85-86). Em uma primeira consideração, não parece possível afirmar que a distinção entre dois sentidos de faculdade vigore em *Diferença e Repetição*, mas é altamente sugestivo que Deleuze está aqui aproximando as noções de forma superior e exercício transcendente. Uma forma superior já remetia ao exercício legislador de uma faculdade no segundo sentido e parece ser este o ponto de vista a partir do qual Sauvagnargues (2009, p. 71) considera que o exercício legislativo de uma faculdade seria, na doutrina kantiana, seu exercício superior. A aproximação operada por Deleuze pareceria então remeter a forma superior à *Paixão* de uma faculdade, de modo que não se trata de autonomia, mas de constrangimento, da violência que começa no encontro, sendo aí encontrado o “próprio” de cada faculdade, não em sua espontaneidade⁸⁷.

O pano de fundo kantiano, transcendental, torna particularmente peculiar a qualificação do exercício como *transcendente*. Mesmo que Deleuze imediatamente observe que não se trata de se dirigir a objetos “fora do mundo”, podemos ainda tentar entender o porquê da escolha do termo. Já em 1963, trata-se de afirmar que a imaginação *ultrapassa suas limitações* e este ultrapassamento é precisamente um dos sentidos de *transcendente*. Em *Diferença e Repetição* a noção de limite é muito importante, mas o que está em questão já não é precisamente um ultrapassamento, mas de ser levado até ele, atingi-lo (p. ex. DR, p. 209, 210), atingindo assim a máxima, isto é, a enésima potência (DR, p. 205 e 208). É a partir da relação entre limite e transcendência que podemos realizar uma segunda aproximação ao sentido do adjetivo *superior*. Primeiro, notemos que, durante suas considerações sobre os dois tipos de distribuição (DR, p. 67-69), Deleuze distingue dois sentidos de limite, aos quais correspondem dois sentidos de medida: um que designa aquilo “que mantém a coisa sob uma lei” ou “que a termina ou separa” e outro que designa “aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda sua potência” (DR, p. 68). Este segundo sentido remete a uma concepção de hierarquia e de medida:

[...] que considera as coisas e os seres do ponto de vista de sua potência: não se trata de graus de potência absolutamente considerados, mas somente de saber se um ser ‘salta’ eventualmente, isto é, ultrapassa seus limites, indo até o extremo daquilo que pode, seja qual for o grau” (DR, p. 68).⁸⁸

⁸⁷ Aqui, nós nos inspiramos na leitura que Anne Sauvagnargues (2009, p. 70-82) desenvolve sobre a “metamorfose” que Deleuze faz a teoria das faculdades kantiana sofrer. Embora nossas considerações devam à sua leitura, vale notar que o contexto em que ela a desenvolve é principalmente um comentário sobre *Proust e os Signos*, razão pela qual não a acompanhamos estritamente. Também sobre esse ponto, embora de maneira um pouco distinta da nossa, Carr aproxima a forma superior kantiana e o exercício transcendente deleuziano (2014, p. 127-129).

⁸⁸ Essa aproximação entre o limite da faculdade e a concepção de limite implicada na distribuição nômade aparece com frequência entre os comentaristas, tais como MACHADO (2010, p. 144), que também a remete à concepções nietzscheanas, embora de maneira um pouco distinta da que fazemos aqui, e Sibertin-Blanc

Essa noção de limite, por sua vez, remete ao tema nietzscheano da *forma superior*. Isso porque a extração da forma superior, realizada graças à operação seletiva do pensamento no eterno retorno, também significa elevar à enésima potência (DR, p. 28, cf. também p. 92). Por sua vez, “o simulacro é a forma superior” (DR, p. 107). Isso também remete à questão da *essência* como grau superior em *Nietzsche e a Filosofia*, como veremos adiante. Importa-nos indicar como esse vocabulário se constrói em torno de uma discussão sobre como conceber a forma superior de algo e, no que nos interessa aqui, das faculdades, sendo a posição de matriz nietzscheana, aquela segundo a qual “não se atinge o extremo levando ao infinito as formas médias” (DR, p. 92)

Podemos insistir mais um pouco sobre o adjetivo transcendente, observando os outros contextos positivos de sua utilização em *Diferença e Repetição*. Ainda no terceiro capítulo, Deleuze qualifica o problema como “ao mesmo tempo transcendente e imanente em relação a suas soluções” (DR, p. 235) e explica essa transcendência⁸⁹ pelo fato de consistir “num sistema de ligações ideais ou de relações diferenciais entre elementos genéticos” (DR, p. 235, ver também p. 242) ou seja, em última análise, pela sua diferença de natureza com relação às soluções (DR, p. 255). Quanto à isso podemos indicar que a Ideia-problema em seu caráter universal, como diferencial, sua distinção em relação às “quantidades fixas da intuição” e das “quantidades variáveis como conceitos do entendimento” implica uma noção de limite como *corte* (DR, p. 246-247), limite que já não implica uma “aproximação infinita” e que sugere um sentido pelo qual ela exige um “salto”, como passagem abrupta, “de um ao outro lado do espelho” (DR, p. 246). E vale notar aqui que Deleuze de diversas maneiras busca dissociar sua concepção das Ideias-problemas de um além-mundo metafísico, insistindo que “o 'problemático' é um estado do mundo, uma dimensão do sistema” (DR, p. 387) ou que faz parte dos objetos (DR, p. 103).

Voltemos ao nosso ponto, após essa digressão sobre a terminologia. Dizíamos que a *forma transcendental* de uma faculdade se confunde com seu *exercício transcendente* (DR, p. 207). Já podemos compreender o problema de decalcar as formas transcendentais das faculdades sobre a reconhecimento: o que se perde é justamente esse elemento *genético* “que não

(BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 122), segundo o qual noção deve ser compreendida à luz da noção espinosista de potência (*Id.*, 2003-2004, p. 149). Ele remete à parte de *Espinosa e o Problema da Expressão* dedicada à “teoria do modo finito” (SPE, p. 209-358). É notório que no quinto capítulo desta parte (SPE, p. 283-304) sejam tratados temas como os da inseparabilidade da razão e da liberdade de um devir, formação ou cultura (SPE, p. 292) e da tarefa ética como “ir ao extremo do que se pode” (SPE, p. 300) e, em geral, a recusa de uma visão moral do mundo em favor de uma visão ética.

⁸⁹ Também acontece de Deleuze qualificar como transcendente a repetição (p. ex. DR, p. 27 e 224), mas não teremos ocasião de explorar essa via.

pode ser apreendido do ponto de vista de um senso comum” (DR, p. 207). É importante marcar que, embora no correr dessa passagem o autor mencione apenas o senso comum, trata-se do senso comum necessariamente complementado pelo *bom senso* (DR, p. 195 e 318-319). Na reconhecimento, cada faculdade é chamada a colaborar referindo-se à forma de um objeto suposto como sendo o Mesmo, mas seu exercício e sua contribuição são determinados, medidos pelo bom senso (DR, p. 195). A forma do senso comum mantém as faculdades “no elemento empírico da *doxa*” (DR, p. 205), mas o faz na medida em que se ultrapassa na direção do bom senso (DR, p. 319).

Em relação à crítica a Kant sobre este ponto, temos acréscimos, especificações, no que concerne à caracterização do “empírico”. O exercício empírico, as formas empíricas ordinárias, são aquelas sob determinação do senso comum e do bom senso, o que significa que o “empírico” não é o *imediato*. O que, em *Diferença e Repetição*, é chamado empírico é uma experiência já “formada”, isto é, determinada, medida, mediatizada. Ou, ainda, conforme o vocabulário adotado anteriormente, nela já aparecem os efeitos que recobrem o processo. O uso do vocábulo “experiência” acompanha, a maior parte do tempo, este mesmo sentido, mas não exclusivamente, como pode ser observado em algumas circunstâncias, por exemplo: na apresentação das condições em que a obra de arte se torna “experiência” (DR, p. 94), onde a palavra aparece entre aspas, e na experiência da morte que corresponde à terceira síntese (DR, p. 166-168).

Ainda no sentido de compreender como Deleuze distingue o empírico e o transcendental, podemos observar que no quinto capítulo de *Diferença e Repetição* Deleuze desenvolve a distinção, que já vigora ao longo do livro⁹⁰, entre o princípio empírico, como “instância que rege um domínio”, e o princípio transcendental que “não rege domínio algum, mas dá ao princípio empírico o domínio a ser regido; ele dá conta da submissão do domínio ao princípio” e efetivamente *cria* o domínio (DR, p. 339)⁹¹. Aqui, novamente, o empírico é submetido à certas leis, leis que não dão conta da criação do próprio domínio (cf. DR, p. 357). A primeira menção a um *princípio transcendental* em *Diferença e Repetição* se dá a propósito

⁹⁰ O termo “princípio transcendental” é utilizado algumas vezes ao longo dos primeiros capítulos do livro. A primeira ocorrência (p. ex. DR, p. 39-43) é no diálogo com a psicanálise, mas já é usado para caracterizar os “fatores individuantes” (DR, p. 70). Deste modo, devemos entender que a distinção está em jogo em todo o segundo capítulo, embora não seja explicitamente mencionada, salvo, talvez, através da dúbia caracterização da segunda síntese do tempo como ‘síntese transcendental’ (DR, p. 126).

⁹¹ Segundo MACHADO (2010, p. 142-143), mesmo a distinção dos princípios entre empírico e transcendental tem “uma inspiração evidentemente kantiana”, embora isso seja “pouco para fazer dele um kantiano”. Como buscamos deixar claro, a relação da filosofia de Deleuze com a kantiana não é um dos objetos dessa pesquisa, mesmo que toquemos quando necessário nesta questão.

do *instinto de morte* considerado como princípio positivo da repetição nos ‘conceitos da liberdade’, em contraposição ao princípio do prazer, concebido como princípio psicológico, isto é, empírico (DR, p. 39-43). Trata-se, ali, de considerar a obra de Freud evidenciando, a propósito dos fenômenos de repetição, “duas tendências, duas linhas inconciliáveis, se entrelaçando nas posições teóricas enquanto levantam, uma e outra, problemas bem distintos” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004, p. 77). O importante é que uma destas tendências avança em terreno transcendental, embora seja comprometida, como fica claro em outro lugar (DR, p. 157-159 e 166-169), pelas exigências da representação. Observamos aqui algo muito próximo do ‘arrependimento’ nos filósofos e, conseqüentemente, de uma ‘crítica amorosa’ da psicanálise.

Como mostra Sibertin-Blanc (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004, p. 90), p. 82-83), a posição do instinto de morte como um princípio transcendental é um tema introduzido em *Apresentação de Sacher-Masoch* (PSM, p. 96-100) que, segundo a leitura que nosso autor empreende, não parte da consideração de exceções ao princípio de prazer, isto é, algo que dele escaparia ou o contradiria, mas de complicações do princípio, elementos e processos que complicam sua aplicação e dos quais ele não dá conta (PSM, p. 96-97)⁹². Isso para dizer que o princípio transcendental é encontrado em relação a certos ‘fatos’, ainda submetidos ao princípio empírico, mas de natureza não-ordinária. Podemos perguntar se no caso da forma transcendental das faculdades podemos encontrar algo dessa natureza.

Há mais um ponto importante a ser observado aqui, a partir do horizonte psicanalítico. Em *Diferença e Repetição*, a discussão inicial sobre o instinto de morte também considera sua posição como juiz que autentica os papéis na transferência, isto é, na operação “pela qual se cura e pela qual também se deixa de curar” (DR, p. 43), de modo que ele deve ser compreendido em função da exigência de “um sentido imanente em que o terror se mistura intimamente com o movimento de seleção e da liberdade” (DR, p. 43), atrelando-a, portanto, à ideia da repetição que salva, cura e liberta (cf. por ex. DR, p. 25-26, 47, 50, 396 e 403).

Ainda a propósito deste assunto, é preciso observar que no quinto capítulo é a diferença de intensidade, não propriamente o instinto de morte, que é apresentada como princípio transcendental. Isso pode ser compreendido a partir da relação entre o instinto de morte e a individuação⁹³. Interessa notar que o fato de que a posição de princípio transcendental seja

⁹² É notório como estas páginas apresentam diversas formulações que são encontradas também no tratamento da distinção entre os dois tipos de princípio em *Diferença e Repetição* (DR, p. 339 e 357-358).

⁹³ Embora não trabalhemos diretamente essa questão, tocamos indiretamente nela durante nossa consideração sobre o aprender (abaixo, seção 3.6).

atribuída à diferença de intensidade e não às noções relacionadas ao virtual, parece compreensível na medida em que a intensidade, justamente, não exclui o virtual, mas o implica, supõe e exprime (DR, p. 352-353 e 355) ou, dito de outra maneira, em virtude da posição que a intensidade ocupa no sistema deleuziano, seu papel determinante na atualização da Ideia através do processo que lhe é próprio, a individuação (DR, p. 345), que exerce o papel de reunir as duas metades da diferença (DR, p. 387), de modo que esta aparece como um espécie de ponto de acumulação do sistema. Parece-nos ainda que é desse ponto de vista que se deve compreender a relação especial que o empirismo transcendental tem com a intensidade. Acreditamos que este ponto se tornará mais compreensível ao longo das discussões de nosso próximo capítulo.

Até aqui buscamos apontar alguns elementos que nos permitem compreender o modo como Deleuze sustenta a distinção entre empírico e transcendental e as exigências que estabelece para o modo como este último deve ser encontrado. Na primeira parte deste capítulo buscamos mostrar que o modo como o transcendental era extraído na Imagem do pensamento dependia não apenas da seletividade da imagem, mas do método de decalque, o qual implicava uma manutenção da forma, de modo que o transcendental era concebido à semelhança do empírico. É frente a isso que Deleuze apresenta o empirismo transcendental como “único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empírico” (DR, p. 209). Mais do que isso, trata-se de afirmar que “o transcendental está submetido a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões” (DR, p. 207). Essa última passagem começa com um “eis por que”, de modo que aquilo que justifica⁹⁴ um empirismo superior capaz de explorar o transcendental deve ser encontrado nas passagens que a antecedem imediatamente, a saber, justamente as que afirmam que a forma transcendental de uma faculdade *se confunde* com seu exercício transcendente e que tratam das razões pelas quais o exercício transcendente não pode ser *decalcado* sobre o exercício empírico. Ou seja, a justificativa de um tal empirismo passa por esta confusão entre a forma transcendental e o exercício transcendente e/ou pela caracterização deste último. Toda a questão é, então, de que modo essa confusão e a caracterização do exercício transcendente justificam tal empirismo. No trecho que segue imediatamente, o autor atribui o descrédito no qual a doutrina das faculdades caiu ao desconhecimento “desse empirismo propriamente transcendental” (DR, p. 208, tradução modificada)⁹⁵ e segue afirmando que “[é

⁹⁴ No original francês esta passagem é: “C'est pourquoi le transcendantal pour son compte est *justiciable* d'un empirisme supérieur [...]” (DELEUZE, 1968, p. 186, grifo nosso).

⁹⁵ A tradução brasileira utilizada verte o “cet empirisme” do original em “este empirismo”, o que poderia sugerir que o empirismo em questão ainda será apresentado. Contudo, o autor mencionou um empirismo no período anterior do mesmo parágrafo.

preciso levar cada faculdade ao ponto extremo de seu desregramento [...]” (DR, p. 208). É explícito, pelo que segue, que essa é a condição em que se atinge o exercício superior das faculdades, embora ainda seja preciso compreender como se atinge essas condições, mas é incerto se esse procedimento é o próprio empirismo transcendental, caso em que o autor estaria descrevendo em que consiste esse empirismo, ou um de seus procedimentos e se é algo tornado possível por ele ou que o torna possível. Assim, se esta seção deve ser compreendida como um manifesto por um empirismo transcendental, tal como o faz Arnaud Bouaniche (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 89), ainda não nos parece certo o que este manifesto promove, salvo pela ideia geral de que há um meio de explorar o transcendental.

Essas questões passam pelo modo como se compreende o exercício transcendente, o sentido de sua confusão com a forma transcendental e sua relação com o exercício empírico. Como vimos, a expressão exercício transcendente remete à concepção kantiana do exercício da imaginação no sublime. Neste é descoberto também um “acordo pela discordância” entre a imaginação e o pensamento (DR, p. 211). A *Analítica do sublime* tem grande importância para Deleuze e a leitura que realiza de Kant, como é testemunhado pelo já mencionado artigo, *A ideia de gênese na estética de Kant* (ID, 1963, p. 79-97). Neste artigo, como já mencionamos, vemos Deleuze afirmar que a imaginação “se eleva a um exercício transcendente, tomando por objeto seu próprio limite” e “ultrapassa suas limitações” (ID, p. 86). O que o autor explora nesse artigo é a tese de que Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, encontraria a gênese transcendental do acordo entre as faculdades, dos acordos determinados nos sentidos comuns, sendo o modelo dessa gênese dado pela *Analítica do sublime*. Assim, Kant teria previsto *parcialmente* a objeção pós-kantiana segundo a qual ele teria “ignorado as exigências de um método genético” (ID, p. 84-85). Encontramos entre esse texto e a teoria diferencial das faculdades uma forte ressonância textual, mas, na medida em que ele é dedicado à “compreensão” (ID, p. 79) do texto kantiano, as consequências desta ressonância precisam ser exploradas em separado, inclusive considerando os aspectos críticos da mobilização de Kant por Deleuze, o que não realizaremos em virtude das limitações deste trabalho. Contudo, há algumas questões que nos interessa delinear.⁹⁶ O exercício da imaginação no sublime difere daquele que se verificaria nos sentidos comuns, isto é, no vocabulário de *Diferença e Repetição*, do exercício empírico. Mais do que isso, o sublime é um caso, isto é, o sentimento de sublime é experimentado frente a certos objetos, em certas condições (ID, p. 85), mesmo que essas condições não sejam propriamente o que produz essa experiência (ID, p. 86 e PhCK, p. 64). Por

⁹⁶ Vide a nota sobre o sublime (p. 79, n. 84, *supra*).

fim, nele a imaginação descobre “a origem e destinação de todas as suas atividades” (ID, p. 86) e, a partir disso, permite a descoberta do “princípio vivificante a partir do qual cada faculdade se encontra ‘animada’, engendrada em seu livre exercício como em seu livre acordo com as outras” (ID, p. 95) e do “destino suprassensível de nossas faculdades [...] como *a predestinação de um ser moral*” (PhCK, p. 65). Se a imaginação no sublime deve ser tomada como modelo do exercício transcendente das faculdades em *Diferença e Repetição*, teríamos que o exercício transcendente é algo experimentado concretamente no qual se pode apreender as condições genéticas não apenas do próprio exercício transcendente, mas também do exercício empírico e, talvez, o próprio “destino” desses.

Se o transcendental deve ser compreendido no sentido das condições genéticas, é possível entender a partir disso em que sentido a forma transcendental e o exercício transcendente se confundem. A noção mesma de confusão, neste sentido, isto é, enquanto mistura, supõe que de um certo ponto de vista o que se mistura seja, anteriormente, distinguido ou, dito de outro modo, forma transcendental e exercício transcendente não tem, a princípio, o mesmo sentido. De fato, a noção de “exercício transcendente” é introduzida antes de ser associada à forma transcendental, ocorrendo pelas primeiras vezes na exposição da teoria platônica, uma vez que Platão *descobriu* o exercício superior das faculdades (DR, p. 204-205, 207), e diversas passagens desta exposição sugerem que o exercício transcendente rompe com o senso comum, isto é: as faculdades *se elevam* ao exercício transcendente e, assim, *saem* dos eixos que são a forma do senso comum, *quebram* a forma do senso comum que as mantinham “no elemento empírico da *doxa*” (DR, p. 204-205). Isso tudo supõe: (a) uma anterioridade do senso comum (o pensamento que permanece tranquilo, o “fato de que nós não pensamos ainda”), (b) um poder do senso comum que “aprisiona” as faculdades, (c) um movimento dinâmico de saída do estado imposto pelo senso comum. Embora essa anterioridade possa ser compreendida historicamente, isto é, no sentido em que o postulado do senso comum é anterior à crítica na história da filosofia, isso não basta para dar conta desse vocabulário. Tal relação pode ser compreendida do ponto de vista da experiência, isto é, de que na experiência a reconhecimento, como exercício cotidiano ordinário, é anterior à irrupção do exercício transcendente *de fato*, mas a forma transcendental, as condições genéticas, são anteriores *de direito*. É preciso observar que boa parte deste vocabulário é próprio à exposição platônica, questão que abordaremos no início de nosso próximo capítulo, mas convém indicar aqui que ele reforça a compreensão de uma distinção não só de direito, mas de fato entre os exercícios e em consonância com o uso da expressão para caracterizar o exercício da imaginação na abordagem kantiana do sublime.

Partindo disso podemos entender que forma transcendental e exercício transcendente se confundem no sentido de que se tornam indissociáveis: a busca pela forma transcendental se torna a busca pelo exercício transcendente pois é neste, e não no exercício empírico sob o senso comum, que pode ser encontrada. É notório que, uma vez feita essa afirmação, Deleuze não torna a falar em forma transcendental, mas somente em uso ou exercício transcendente. Buscamos indicar como a interpretação de que o exercício transcendente seja experimentado ou vivido como distinto do exercício empírico encontra alguns suportes textuais e cumpre marcar que esta interpretação parece se adequar ao fato do autor trabalhar a própria distinção em termos de dois ‘exercícios’ ou, mesmo, dois “usos” das faculdades⁹⁷. Ainda, veremos que quando consideramos o exercício transcendente da sociabilidade reforça-se o entendimento de que este se verifica em situações empíricas. Se isso basta para colocar o exercício transcendente como uma experiência e, sobretudo, como experiência *extraordinária* e mais relevante que as formas empíricas *ordinárias*, ainda é necessário compreender precisamente em que sentido o exercício transcendente é não-empírico, como é claramente afirmado (DR, p. 275). Já observamos que empírico designa o mediatizado, correspondendo à representação, e não o imediato. Por sua vez, o exercício transcendente se relaciona às apresentações puras (DR, p. 210 e 275). A propósito destas apresentações, o autor diz que são *vividas* (DR, p. 42, 109), expressão que também é utilizada a propósito do objeto transcendente da sociabilidade (DR, p. 274).

Ainda é preciso considerar especificamente a relação entre o empirismo transcendental e a teoria diferencial das faculdades: bastaria a afirmação de que o exercício transcendente é experimentado ou vivido para que isso justifique e defina um empirismo transcendental?

2.2.2 - Empirismo, empirismo superior e empirismo transcendental

Como observamos desde o início, o tema do empirismo transcendental atraiu grande atenção entre aqueles que estudam a obra de Deleuze. Embora a expressão seja utilizada apenas em *Diferença e Repetição* e, após 25 anos, em *A imanência: uma vida...* (DRF, 1995, p. 407-413), o termo é frequentemente compreendido como designando algo como a perspectiva filosófica de Deleuze (TAVARES DOS SANTOS, 2012, p. 25) e isso não apenas nos textos em que aparece. É importante, desde já, notar que, em *Diferença e Repetição*, as expressões ‘empirismo superior’ e ‘empirismo transcendental’ são utilizadas como sinônimos. O modo

⁹⁷ Conforme nota 83 (p. 79, *supra*).

como aparecem no terceiro capítulo (DR, p. 207-209) não deixa dúvidas quanto a isso: a primeira expressão é substituída pela segunda porque esse empirismo superior é “propriamente transcendental”. De fato, não se trata da primeira ocorrência de nenhuma dessas expressões em *Diferença e Repetição*: ambas estão presentes no primeiro capítulo (DR, p. 94-95) e são utilizadas alternadamente sem que o contexto permita estabelecer uma distinção. Esta consideração é importante pois, embora não seja o caso de “empirismo transcendental”, “empirismo superior” aparece mais de uma vez nos textos entre 1956 e 1966.

Além disso, essas expressões sugerem que se trata de ‘elevar’ o empirismo, de dar a ele ou a algumas de suas características um alcance transcendental. No primeiro capítulo de *Diferença e Repetição*, Deleuze trata das circunstâncias em que “o empirismo *se torna* transcendental” (DR, p. 94, *grifo nosso*), indicando o vínculo com algo que seria o empirismo não-transcendental. Neste sentido, supõe-se que se trata do empirismo como corrente filosófica, especificamente como corrente inglesa, isto é, um empirismo tal como aquele do qual participa Hume.

Os elogios ao empirismo são frequentes na obra de Deleuze, ao ponto em que ele afirma que “a filosofia carece de empirismo” (ID, 1968, p. 182). Mais do que isso, Deleuze enxerga “nos filósofos a que se dedicou em sua obra a prática do empirismo”, aí inclusos Nietzsche e Espinosa (CARDOSO JR, 2014, p. 116), de modo que, mesmo vinculado à filosofia inglesa, o sentido de ‘empirismo’ não se limita a designar esta corrente, mas sim “o caráter de um pensamento e as apostas que seus princípios lançam” (CARDOSO JR, 2014, p. 116). Podemos buscar a partir dos textos anteriores à *Diferença e Repetição* indicações para delinear quais características Deleuze valoriza no e como empirismo. Dadas as limitações desse trabalho, esse exercício será realizado com pouco aprofundamento nos textos em questão.

Com isso em mente, é impossível desconsiderar o fato de que o primeiro livro de Deleuze, *Empirismo e Subjetividade* de 1953, tenha sido dedicado à Hume. Já observamos que, quinze anos depois, Deleuze declara que encontrava em Hume elementos para uma nova imagem do pensamento. É frequente que se considere que o empirismo ‘de’ Deleuze, se remete primariamente ao empirismo humeano e nesse sentido se referiria a sua teoria das relações⁹⁸, segundo a qual as “relações são sempre exteriores a seus termos” (ES, p. 63). Inversamente, e de maneira mais geral, neste texto Deleuze afirma que será chamada não-empirista “toda teoria de acordo com a qual, de um modo ou de outro, relações são derivadas da natureza das coisas” (ES, p. 123).

⁹⁸ Um exemplo se encontra em Sauvagnargues (2009, p. 221).

Desse ponto de vista a noção de empirismo transcendental, sobretudo quando entendida como colagem ou justaposição das ideias de Hume e Kant, ganha ares paradoxais, na medida em que, nesse texto, Deleuze contrapõe a crítica empirista à crítica transcendental de maneira aparentemente inconciliável:

Fazemos uma crítica transcendental quando, situando-nos em um plano metodicamente reduzido (que, então, nos dá uma certeza essencial, uma certeza de essência), perguntamos: como pode haver o dado, como pode algo dar-se a um sujeito, como pode o sujeito dar a si algo? Aqui, a exigência crítica é a de uma lógica construtiva que encontra seu tipo na matemática. A crítica é empírica quando, colocando-se de um ponto de vista puramente imanente, de onde seja possível, ao contrário, uma descrição que encontra sua regra em hipóteses determináveis e seu modelo em física, se pergunta a propósito do sujeito: como se constitui ele no dado? A construção do dado cede lugar à constituição do sujeito. O dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado. O mérito de Hume está em já ter extraído esse problema em estado puro, mantendo-o distanciado do transcendental, mas também do psicológico (ES, p. 92).

Em outro ponto nosso autor insiste na divergência entre o criticismo kantiano e o empirismo, pelo fato de que, “em Kant, as relações dependem da natureza das coisas no sentido de que, como fenômenos, as coisas supõem uma síntese cuja fonte é a mesma que a das relações. Eis porque o criticismo não é um empirismo.” (ES, p. 125)

É difícil não encontrar aí correspondência com os temas do terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, sobretudo em relação à pressuposição do *Eu [Je] penso* como princípio que funda a representação. Ainda mais na medida em que a questão da constituição do sujeito significa perguntar “como a imaginação devém uma faculdade” (ES, p. 124). Tais questões correspondem à exterioridade das relações, sendo essa última a proposição fundamental (ES, p. 109). Já podemos indicar que a concepção de crítica transcendental tal como decorre dessa passagem não pode ser a mesma que a sustentada quinze anos depois.

Seria preciso, portanto, determinar de que modo uma tal tese aparece em cada um dos autores que Deleuze denomina empiristas e como aparece também em *Diferença e Repetição*. A realização sistemática dessa grande tarefa extrapola o alcance do presente trabalho. Quanto ao último ponto, podemos por ora nos contentar com as indicações de Roberto Machado, segundo as quais essa caracterização do empirismo pela teoria das relações se aproxima do artigo *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* “para o qual os elementos de uma estrutura só têm sentido pela posição que ocupam, e os lugares em um espaço estrutural ou topológico são primeiros com relação às coisas que vêm ocupá-los” (MACHADO, 2010, p. 139). Assim sendo, a exterioridade das relações encontraria uma formulação na teoria deleuziana das ideias-problemas e dos dramas ou dinamismos espaço-temporais (DR, p. 292 e 305)⁹⁹. Sauvagnargues

⁹⁹ Nessas passagens encontramos a descrição da determinação da ideia em termos de lugares e posições em contraposição aos termos que os ocupam, comparável à ideia de um teatro onde os papéis levam vantagem

empreende uma leitura compatível que faz da “aventura estrutural” um desenvolvimento da lógica das relações (2009, p. 221)¹⁰⁰.

Talvez seja mais produtivo considerar o interesse de Deleuze pela teoria das relações do ponto de vista das consequências que ela evita, isto é, as consequências do não-empirismo. Segundo Hayden, partindo de uma declaração do próprio Deleuze, o estudo de Hume teria por objetivo se contrapor à tradição racionalista, sendo esse o sentido de sua qualificação de Nietzsche, Bergson e Espinosa como empiristas (HAYDEN, 1995, p. 284). Ainda segundo o comentador, trata-se, sobretudo, de se contrapor a Hegel (1995, p. 300, n. 9) e à unidade absoluta, na medida em que a concepção das relações como derivadas das naturezas das coisas tem por consequência que:

[...] um termo e suas relações formam uma unidade orgânica e que essas relações mantidas entre um ou mais termos são necessárias para a identidade de cada e do todo que elas formam. É pelo menos implicado, então, que a relação e a coisa que a possui não podem nunca existir de maneira diferente da que é determinada pela essência da coisa. E está a só um passo daqui a posição ontológica de que todas as coisas estão relacionadas de uma maneira inextricável e necessária e que essa unidade absoluta de alguma maneira transcende a diversidade e as contingências do mundo da experiência empírica (HAYDEN, 1995, p. 285).

O comentador relaciona a tese da exterioridade das relações a uma recusa da atribuição de uma “causação teleológica a um sistema fechado” e “da noção de uma unidade orgânica, estável e absoluta que transcende o mundo empírico” (HAYDEN, 1995, p. 286), marcando também que Deleuze tende a politizar as implicações ontológicas de cada uma dessas posições (HAYDEN, 1995, p. 287). Podemos aproximar essas questões de certos aspectos de *Diferença e Repetição*, no que concerne à crítica a Hegel e à manutenção do princípio de identidade na “monocentragem dos círculos” de modo que o princípio se torna coextensivo ao todo e reina sobre a própria existência (DR, p. 84). A crítica da identidade como princípio remete, por sua vez, à crítica dos pressupostos e de seus modelos como reacionários. Embora se trate de outro algo que não poderemos aprofundar aqui, é interessante notar que estes temas, a crítica do fechamento do sistema e da questão da essência, convergem para o tema da morte de Deus, pois

sobre os atores. O artigo *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* (ID, 1972, p. 221-247) foi redigido em 1967, portanto durante a elaboração de *Diferença e Repetição*. Contudo, seu vocabulário, mesmo sendo bastante similar ao usado em *Diferença e Repetição*, não é estritamente equivalente. Sobretudo, os termos não parecem considerar, ao modo do livro de 1968, quais noções remetem às dimensões virtual ou intensiva. Seria preciso, portanto, um esforço interpretativo neste sentido para podermos extrair do artigo maiores consequências.

¹⁰⁰ Encontramos uma indicação de Deleuze sobre o assunto em uma de suas aulas sobre Espinosa, em 1981, quando este afirma que sob a forma do cálculo diferencial, isto é, na relação diferencial ($\frac{dy}{dx}$), é descoberto um domínio “onde as relações não dependem mais de seus termos” (DELEUZE, 1981). A caracterização da ideia a partir do cálculo diferencial, em *Diferença e Repetição*, poderia, portanto, ser entendida neste sentido.

“que é?” é sempre Deus, Deus como lugar da combinatória de predicados abstratos” (DR, p. 267).

Estamos em melhor condição de compreender porque, em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze atribui ao sofista Hípias uma arte empirista, na medida que a mudança na forma da questão implicava uma mudança na concepção da essência. Nesse livro, empirismo é tomado como sinônimo de pluralismo¹⁰¹, sendo este “a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: único fiador da liberdade no espírito concreto, único princípio de um violento ateísmo” (NPh, p. 12), entendendo por isso a ideia de “que uma coisa tem vários sentidos” e “que há várias coisas, e ‘isto e depois aquilo’ para uma mesma coisa”, sendo isso “a conquista do verdadeiro conceito, sua maturidade, e não sua renúncia” (NPh, p. 13). Em Nietzsche um “mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que dele se apropria” (NPh, p. 12), de modo que o fenômeno é um signo “que encontra seu sentido numa força atual” (NPh, p. 12), sendo objeto de interpretação, e, mais propriamente, “o próprio objeto é força” (NPh, p. 15). Uma coisa “tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela”, de modo que as forças definem seus aspectos e suas *relações* com outras (NPh, p. 13). Contudo, os sentidos não se equivalem e há um sentido, que será chamado essência, que é “aquele dado pela força que apresenta mais afinidade com ela” (NPh, p. 13), de modo que a arte da interpretação também se ocupa de distinguir nas coisas seu “grau superior” (NPh, p. 14). De todo modo, trata-se de contrapor o pluralismo nietzscheano à dialética, ao “movimento hegeliano” (NPh, p. 17-18).

Já a expressão “empirismo superior” aparece designando a reconciliação do “empirismo com os princípios” (NPh, p. 68), e isso na medida em que o princípio em questão não é como aqueles censurados por Nietzsche “por serem sempre muito gerais em relação ao que condicionam” (NPh, p. 68), mas sim um “princípio essencialmente plástico, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona” (NPh, p. 68). Trata-se da vontade de potência como princípio para a síntese das forças como eterno retorno, interno à força (NPh, p. 69)

Já no caso de Espinosa trata-se de afirmar que ele teria “reencontrado as forças concretas do empirismo para colocá-las a serviço de um novo racionalismo” (SPE, p. 164). Desta vez a distinção entre racionalistas e empiristas se dá com base na diferença entre suas inspirações, no fato de que “uns se surpreendem com aquilo que não surpreende os outros”, os racionalistas considerando a verdade e a liberdade como direitos, enquanto o que surpreende os empiristas

¹⁰¹ Como observa Baugh, para Deleuze, empirismo e pluralismo são a mesma coisa (BAUGH, 1993, p. 20). Enquanto o comentador invoca uma afirmação de 1987 (ID, p. 324), essa equivalência já é afirmada, de uma maneira ou de outra, não apenas em *Nietzsche e a Filosofia*, mas já em *Empirismo e Subjetividade* (ES, p. 109).

“é que os homens, às vezes, cheguem a compreender o verdadeiro, às vezes, a se compreender mutuamente, às vezes a se libertarem daquilo que os acorrenta” (SPE, p. 164). A inspiração empirista de Espinosa aparece, segundo Deleuze, ao conceber a liberdade e a verdade como não sendo dadas em princípio, mas sim como produtos que resultam de “uma longa atividade pela qual produzimos ideias adequadas escapando ao encadeamento de uma necessidade externa” (SPE, p. 164), de modo que se pergunta “como chegaremos a formar e produzir ideias adequadas, já que nos são necessariamente dadas tantas ideias inadequadas” (SPE, p. 164). Aqui nos interessa destacar que esse processo passa pela apreensão do que há de positivo na ideia inadequada (SPE, p. 165-166). Conforme as indicações de Cardoso Jr., poderíamos estender essa análise e buscar, a partir dos gêneros de conhecimento, uma “teoria das relações propriamente espinosana” (cf. CARDOSO JR, 2014, p. 121-123). Sobre esse ponto, podemos observar que nas aulas sobre Espinosa de 1981 (SS, 1981a), Deleuze trabalha as relações de movimento e repouso, segundo as quais as partes infinitamente pequenas pertencem a um indivíduo, em termos de relações diferenciais e essa em termos de uma “lógica das relações” onde as relações são “independentes dos termos”, o que, somado à consideração do “paralelismo entre as três dimensões da individualidade como tal e os três gêneros de conhecimento” (SS, 1981b) fornece indicações interessantes sobre como relacionar estes elementos à teoria da Ideia de *Diferença e Repetição*. Sem que avancemos neste sentido, o crucial para nós é que Espinosa, na leitura de Deleuze, não pressupõe a razão como direito e faz com que ela dependa de encontros, de modo que “tornamo-nos racionais apenas em situações diminutas, através de encontros locais” e a “razão é sempre local, sempre um processo que pode acontecer” (CARDOSO JR, 2014, p. 123).

É notório que, na já referida carta de 1982 (LET, p. 90), ao responder um conjunto de questões sobre o empirismo transcendental, Deleuze justifique desse ponto de vista algumas de suas monografias, sobre Kant e sobre Bergson, mas não faça nenhuma menção a Hume. Antes, o destaque está justamente em Bergson:

A primeira ideia de um empirismo transcendental é que as condições da experiência são condições da experiência real. Isso já é, de certa maneira, a reivindicação dos pós-kantianos. Mas parece que a descoberta da condição da experiência real, com a mudança que disso decorre no conceito de condição, será feita sob um horizonte totalmente outro: isto é, Bergson, donde meu livro sobre Bergson (LET, p. 90).

Seria possível crer que esse privilégio de Bergson coincide com os interesses contemporâneos de Deleuze, tendo em vista a publicação de *Cinema 1: Imagem-movimento* nesse mesmo ano. Contudo, a associação de Bergson ao empirismo e, especificamente, ao empirismo superior, remonta aos textos dedicados a este autor em 1956.

Já em *Bergson* (B, 1956, p. 103-117), Deleuze afirma:

O projeto que se encontra em Bergson, o de alcançar as coisas, rompendo com as filosofias críticas, não é absolutamente novo, mesmo na França, uma vez que ele define uma concepção geral da filosofia e sob vários de seus aspectos participa do empirismo inglês (B, p. 117).

O autor não esclarece quais são esses aspectos e de que modo eles participam do empirismo inglês, mas a passagem permite compreender que o que está em questão é o projeto, e não o método adotado, isto é, o método da intuição (B, 103), que é original. O projeto é aquele que pretende “instaurar, ou antes restaurar, uma outra relação com as coisas, portanto um outro conhecimento”, isto é, outros em relação àqueles da ciência (B, p. 104) e a ruptura com as “filosofias críticas” se dá na medida em que ele nos mostra “na ciência, e também na atividade técnica, na inteligência, na linguagem cotidiana, na vida social e na necessidade prática, enfim e sobretudo no espaço, outras tantas formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade” (B, p. 104).

No mesmo ano, em *A Concepção de Diferença em Bergson*, Deleuze encontra um “verdadeiro ‘empirismo’” no esforço de determinar as diferenças de natureza, isto é, de “dividir a realidade segundo suas articulações” e um “positivismo” ou probabilismo em relação às *linhas de fato* (B, 1956, p. 121). Do método de divisão, afirma ainda que “é mais do que uma descrição da experiência e menos (aparentemente) do que uma análise transcendental” (B, p. 125). Tal método “eleva-se até as condições do dado”, as tendências “elas mesmas dadas de uma certa maneira, são vividas” (B, p. 125). E aqui encontramos a caracterização deste aspecto do método bergsoniano como um empirismo superior:

Não devemos então nos elevar às condições como às condições de toda experiência possível, mas como às condições da experiência real: Schelling já se propunha esse alvo e definia sua filosofia como um empirismo superior. A fórmula é também adequada ao bergsonismo. Se tais condições podem e devem ser apreendidas em uma intuição, é justamente porque elas são as condições da experiência real, porque elas não são mais amplas que o condicionado, porque o conceito que elas formam é idêntico ao seu objeto (B, p. 125).¹⁰²

As condições, assim concebidas, devem dar conta do indivíduo sem deixá-lo na contingência, indo até o “isto” (B, p. 125) e o conceito resultante “só convém a seu objeto”, ao invés de remeter a um gênero, como ideia geral (B, p. 125-126).

Dez anos depois, no primeiro capítulo de *Bergsonismo*, Deleuze retoma a proposta do primeiro texto de apresentar a intuição como método bergsoniano, distinguindo-a de “um sentimento” ou “uma inspiração” (B, p. 9), mantendo seu sentido de “conhecimento imediato” (B, p. 10). A intuição designa uma coincidência com a duração, mas essa, sendo realidade e

¹⁰² Tendo apresentado a comparação com Schelling, Deleuze não deixa de indicar que Bergson “se separaria mais de Schelling, pelo menos em aparência” por começar pela diferença ao invés de “por um Ser imóvel e estável” (B, p. 147).

experiência vivida, permaneceria uma experiência psicológica se não fosse pelo caráter metódico da intuição (B, p. 9-10, 27).

A questão é, então, como Bergson, na leitura de Deleuze, procede esse ‘ultrapassamento’ da experiência. Isso passa pela “aplicação da prova do verdadeiro e do falso aos problemas”, a primeira regra do método (B, p. 11-16), cuja descrição remete fortemente ao modo como o tema é trabalhado no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, especialmente no sexto e no sétimo postulados. Deleuze vincula os aspectos do falso problema a “uma ilusão fundamental”, sendo essa “inseparável de nossa condição” (B, p. 15), que, por sua vez, aproxima do tema kantiano das “ilusões inevitáveis” (B, p. 15). Para Bergson, segundo Deleuze, a ilusão seria “a tendência em pensar em termos de mais e de menos, isto é, de ver diferenças de grau ali onde há diferenças de natureza” (B, p. 16), sendo o combate contra a ilusão empreendido ao “reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real” (B, p. 16). Essa ilusão se funda em nossa natureza, mas também na natureza das coisas (B, p. 27).

Deleuze torna a caracterizar a intuição como “método de divisão, de espírito platônico” (B, p. 17). Este método:

[...] guarda semelhanças ainda com uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real) (B, p. 17-18, grifo do autor).

Examinando esse processo em *Matéria e Memória*, Deleuze observa que ele requer “ficções” que não são simples hipóteses, mas consistem em “impelir para além da experiência uma direção destacada da própria experiência” (B, p. 20). Deste modo, o ‘ultrapassamento’ busca a experiência, ou antes, suas condições “acima da viravolta” onde ela se inflete e se torna experiência humana (B, p. 21). A experiência humana é representação, experiência do misto, e as tendências “não se deixam representar” (B, p. 20). O ultrapassamento envolve, assim, um prolongamento da linha a partir de um pequeno vislumbre dela, razão pela qual Bergson compara o procedimento ao cálculo infinitesimal (B, p. 22), e, como tal, ultrapassa a condição humana, nos abre para o inumano e o sobre-humano (B, p. 22).

Mais uma vez trata-se de condições que não são gerais ou abstratas, “não mais amplas do que o condicionado” (B, p. 21) e que não são, portanto, conceitos que, à maneira kantiana, definem “as condições de toda a experiência possível em geral” (B, p. 22). As condições da experiência real significam a experiência “em todas as suas particularidades” (B, p. 22). E, na medida em que se trata de formular conceitos, agora se trata “de um conceito talhado sobre a

própria coisa, que convém somente a ela e que, nesse sentido, não é mais amplo do que aquilo de que ele deve dar conta” (B, p. 23).

A divisão não é a última palavra do método, na medida que “a diferença de natureza está inteiramente de um lado” (B, p. 25), isso é, o lado da duração, e, portanto, em uma das tendências. A divisão opera seguindo linhas de fato, das quais Deleuze afirma que “na desarticulação do real que operam segundo as diferenças de natureza, elas já constituem um empirismo superior, apto a colocar os problemas e para ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas” (B, p. 24). Mas há um movimento de convergência, complementares ao de divergência (cf. B, p. 23-24), segundo o qual “as linhas definem agora um probabilismo superior, apto para resolver os problemas e relacionar a condição ao condicionado, de tal modo que já não subsista distância alguma entre eles” (B, p. 25).

De 1956 a 1966, a intuição como método deixa de ser aparentemente menos que a análise transcendental, para guardar com ela uma semelhança, no fato de que a tendência existe de direito. Hwang (2008, p. 658-659) encontra aí uma importante diferença entre o artigo e o livro, na medida em que apresentar as tendências como existindo de direito permite aproximar Bergson de Kant através de uma semelhança que, para o comentador, é artificial (HWANG, 2008, p. 659). Assim, o empirismo transcendental em *Diferença e Repetição* se fundaria sobre uma visão da intuição bergsoniana que dissocia a intuição da natureza concreta da duração e, por isso, diferiria do ‘empirismo verdadeiro’ reclamado por Bergson (HWANG, 2008, p. 659). Não é nosso interesse, aqui, analisar a correção da interpretação de Hwang, mas ela chama atenção para um ponto importante, isto é, o movimento pelo qual Deleuze aproxima o bergsonismo de uma filosofia transcendental: é bem verdade que nos textos de 1956, Deleuze coloca um acento mais forte no caráter vivido *das tendências* (B, 1956, p. 125) e em 1966 nos procedimentos de ultrapassamento que, de certo modo, prolongam a intuição. Não obstante, Deleuze, ainda em 1966, ressalta a necessidade de que a direção prolongada seja dada na experiência.

Em um dos textos de 1956 Deleuze menciona uma declaração de Bergson sobre o empirismo: “Um empirismo digno deste nome [...] talha para o objeto um conceito apropriado ao objeto apenas, conceito do qual mal se pode dizer que ainda seja um conceito, uma vez que ele só se aplica unicamente a esta coisa” (BERGSON apud B, p. 107). Partindo disso, o que seria empirista, para Bergson, é o que Deleuze aproxima da determinação das condições da experiência real. Na crítica das condições da experiência possível, na exigência de dar conta de todas as suas particularidades e na crítica correspondente aos conceitos como ideias gerais, podemos reconhecer a exigência deleuziana de um princípio positivo para aquilo que resiste à

especificação no conceito, a “obstinação do existente na intuição” (DR, p. 36), obstinação da consciência sensível (DR, p. 88).

Observemos por um momento que, em *Diferença e Repetição*, também o falso problema e a ilusão, agora como ilusão transcendental, estão intimamente relacionados através do processo de atualização (DR, p. 293) e que o falso problema depende de uma confusão: entre o notável e o ordinário (DR, p. 293 e 269-270). Porém, nota-se que a intuição é o que, em Bergson, decide a verdade e a falsidade do problema (B, p. 17) e, no método de divisão, a decisão do “bom lado”, o da “essência”, aquele que contém o que buscamos (B, p. 26), passa por sua coincidência com a duração, de modo que a transposição dessas questões em *Diferença e Repetição* passaria por algo que fizesse as vezes dessa coincidência.

Antes de prosseguirmos, extraiamos algumas consequências. A caracterização obtida a partir de *Empirismo e Subjetividade* e *Espinosa e o Problema da Expressão* aproximam algumas das características do empirismo da própria crítica da Imagem do Pensamento, na não pressuposição do sujeito ou do pensamento como exercício natural de uma faculdade. Uma aproximação similar poderia ser realizada em relação a *Bergsonismo*, no que concerne à luta contra a ilusão, desde que considerando o papel da *moral* na ilusão em *Diferença e Repetição*. A intuição seria, desse ponto de vista, tanto o meio de denunciar a Imagem do pensamento quanto uma prática que escapa à sua dominação. Não se pode desconsiderar que a caracterização que Deleuze dá do método de Bergson faz com que as ‘condições’ não sejam decalcadas do empírico e não partilhem as formas desse ou, ainda, que não exista semelhança entre condição e condicionado. É nesse sentido que Sauvagnargues afirma que é no aprofundamento do tema da ilusão e a consequente crítica do conceito de possível (B, p. 13) que este último aparece como “responsável pela ilusão natural que produz a imagem representativa do pensamento” da qual Kant e seu transcendental permaneceriam prisioneiros (2009, p. 112). De todo modo, insistimos que, embora a Imagem do pensamento se apoie sobre a ilusão transcendental e, por assim dizer, a consolide, ela tem uma origem moral.

Além disso, vimo que, em 1953, Deleuze dá à ‘crítica transcendental’ uma caracterização incompatível com seu projeto em *Diferença e Repetição* e que se move, entre 1956 e 1966, de uma caracterização do método bergsoniano como aparentemente menos que uma análise transcendental a uma em que ele guarda semelhanças com uma análise transcendental. Nesse meio tempo, em 1964, em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze se permite aproximar a genealogia nietzscheana de uma filosofia transcendental e a vontade de poder de um princípio transcendental (NPh, p. 118-119), mas para dizer que esta última não é um princípio transcendental justamente porque os princípios transcendentais são princípios de

condicionamento que permanecem exteriores ao condicionado, não princípios de gênese interna. O que se assiste nessa passagem é uma aproximação com o transcendental que valoriza a busca pelas condições, desde que sejam condições genéticas e não sejam decalcadas do empírico. Ao mesmo tempo, essa passagem aproxima a filosofia transcendental de um empirismo superior que, conforme *Bergsonismo e Nietzsche e a Filosofia*, implica um tipo de relação entre condicionado e condição na qual a condição não é mais larga que o condicionado e que não é indiferente às particularidades deste último ou à sua pluralidade.¹⁰³

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze opõe o *virtual* ao *possível* (DR, p. 298-299), a começar pelo processo de cada um, isto é, o modo como se relacionam ao existente, respectivamente: por *atualização* ou por *realização*. O autor reconhece em Bergson o filósofo que “vai mais longe na crítica do possível” e que “mais constantemente invoca a noção de virtual” (DR, p. 299, n. 22). Frequentemente se aponta que a noção de *virtual* constitui o grande aporte conceitual de Bergson para a reelaboração do transcendental¹⁰⁴, mas o crucial é marcar de que modo tal noção permite uma nova concepção da relação entre condição e condicionado, um novo *esquematismo*¹⁰⁵, de modo que as condições não se limitam à concepção do virtual, mas incluem também a determinação de seu processo como atualização. A afirmação de 1982 sobre a importância de Bergson para um empirismo transcendental parece dever ser compreendida desta maneira, o que é condizente com o texto da carta (LAT, p. 91).

2.2.3 - O empirismo transcendental em *Diferença e Repetição*

Consideremos agora o que Deleuze diz sobre o empirismo, com e sem a qualificação transcendental, no prólogo e no primeiro capítulo de *Diferença e Repetição*. Talvez a primeira consideração importante seja quanto à referência ao trabalho de Jean Wahl, cuja obra “é uma profunda meditação sobre a diferença; sobre as possibilidades de o empirismo exprimir sua natureza poética, livre e selvagem; sobre a irredutibilidade da diferença ao simples negativo; sobre as relações *não-hegelianas* entre a afirmação e a negação” (DR, p. 95, n. 17, *grifo do*

¹⁰³ A consideração dessas aproximações nos foi sugerida por uma observação de Sauvagnargues (2009, p. 116), mas a autora afirma que Deleuze “apresenta a intuição bergsoniana como um método de análise transcendental, exatamente como tinha compreendido a genealogia da moral como uma crítica transcendental”, o que não é preciso. A diferença é justamente a progressividade da aproximação.

¹⁰⁴ É o caso, por exemplo, de Sauvagnargues (2009, p. 111-115).

¹⁰⁵ Em *A concepção da diferença em Bergson*, Deleuze afirma que duração, memória e impulso vital formam três aspectos do conceito puro de diferença e “definem um esquematismo na filosofia de Bergson” (B, p. 112).

autor). Conforme a interpretação de Tavares dos Santos (2017, p. 25), essa passagem mostra que toda a obra desse autor “se aproxima do próprio projeto de *Diferença e Repetição*”. Foge dos nossos objetivos aqui demonstrar a influência de Wahl em Deleuze e buscar os ecos de seu trabalho em *Diferença e Repetição*. Mas parece importante marcá-lo justamente porque, entre outras consequências, isso pode fundar uma leitura segundo a qual o empirismo, isto é, a teoria das relações, de Hume não basta (cf. TAVARES DOS SANTOS, 2017, p. 40-41).

A referência ao empirismo, sem mais qualificações, aparece logo no prólogo do livro (DR, p. 17) e ocorre após a afirmação de que:

[...] os conceitos devem intervir, com uma zona de presença, para resolver uma situação local. Modificam-se com os problemas. Eles têm esferas de influência que, como veremos, se exercem em relação a “dramas” e por meio de uma certa “crueldade”. Devem ter uma coerência entre si, mas tal coerência não deve vir deles. Devem receber sua coerência de outro lugar (DR, p. 17).

Deleuze segue afirmando que este é o segredo do empirismo, que não é “uma reação contra os conceitos, nem um simples apelo à experiência vivida” (DR, p. 17), o que, de imediato, não exclui o apelo à experiência. Deleuze prossegue afirmando que:

O empirismo é o misticismo do conceito e seu matematismo. Mas, precisamente, ele trata o conceito como o objeto de um encontro, como um aqui-agora, ou melhor, como um *Erewhon* de onde saem, inesgotáveis, os “aqui” e os “agora” sempre novos, diversamente distribuídos. Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, para além dos ‘predicados antropológicos’ (DR, p. 17).

Trata-se, sem dúvida, de uma passagem inicialmente bastante crítica. Em primeiro lugar, é claro que a questão de Deleuze é a relação do empirismo com o conceito, provavelmente defendendo o empirismo da posição que o concebe como inversão do racionalismo (cf. ID, 1972, p. 211). Já em *Nietzsche e a Filosofia*, a afirmação do pluralismo como “conquista do verdadeiro conceito” e “não sua renúncia, nem sua infância” (NPh, p. 13), trata de reafirmar a relação do empirismo-pluralismo com o conceito com os ares de quem o defende de uma acusação ou de uma injustiça, ao mesmo tempo em que afirma a superioridade do conceito empirista. Também nos textos sobre Bergson trata-se de, por um lado, rejeitar o conceito como “condições de toda experiência possível em geral” (B, p. 22) ou como conceito abstrato, muito amplo, demasiado geral próprio à dialética (B, p. 37-38 e também B, 1959, p. 134-135) e, por outro lado, de afirmar outra concepção do conceito.

O conceito é dito ser a própria coisa, além dos ‘predicados antropológicos’. Essa ‘desantropologização’ ecoa o ‘além da viravolta’ bergsoniano. Tal é a leitura de Sauvagnargues (2009, p. 117-118) que equivale o empírico, antropológico e dóxico, de modo que o ‘além da viravolta’ é uma apreensão descentrada, ‘despsicologizada’ e liberada de seus predicados dóxicos. Ainda sobre a questão do ‘antropológico’ podemos encontrar outras indicações na

resenha publicada por Deleuze da obra *Lógica e Existência* de Jean Hyppolite. Isso na medida em que o prólogo já insere o livro no contexto de um “anti-hegelianismo generalizado” (DR, p. 1) e que o artigo sobre Bergson de 1956, originalmente apresentado como conferência em 1954, de certo modo responde ao livro de Hyppolite e à leitura nele apresentada de Bergson (cf. BIANCO, 2015, p. 136 e 141-142). Esta obra apresenta a exigência de que a filosofia seja uma ontologia do sentido, o que exige sair da antropologia. Essa “supõe o discurso empírico do homem, no qual estão separados aquele que fala e aquilo de que ele fala”, onde o conhecimento permanece fora do objeto (ID, 1954, p. 23). Segundo essa leitura, Kant permanece no antropológico, pois a “identidade sintética do sujeito e do objeto” remete apenas a “um objeto relativo ao sujeito”, isto é, uma síntese que não é posta no ser (ID, p. 23-24). Deste ponto de vista, Deleuze estaria adotando esta concepção de filosofia, buscando sair da aporia indicada pelo hegelianismo de Hyppolite, e afirmando que esta saída passa necessariamente pelo empirismo.

Do matematismo do conceito talvez seja o caso simplesmente de tomá-lo, como Sauvagnargues (2009, p. 202 e 220), no sentido dos modelos matemáticos e estruturalistas adotados por Deleuze, de um rigoroso formalismo que protegeria o pensamento da tentação de recair nas formas da *doxa*. Quanto ao misticismo, podemos indicar algumas possibilidades. Temos a indicação de Schérer (1972, p. 23), que o associa à observação de Deleuze sobre as poéticas fórmulas de Samuel Butler (DR, p. 117) que só poderiam ser enunciadas por um empirista. Ou a de Bouaniche (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004, p. 179) que, lembrando da citação do poeta Blood (DR, p. 95), aponta a aproximação do empirismo transcendental com um “misticismo do inefável”. Ainda, podemos entender segundo o próprio Blood, que nessa passagem citada por Deleuze como “profissão de fé do empirismo transcendental” justamente qualifica a natureza como contingente, excessiva e mística. Assim, teríamos que o conceito empirista teria, sem prejuízo ao seu ‘matematismo’, ares líricos, uma relação com o inefável, com o contingente e com o excessivo...

Toda a caracterização do conceito, como capaz de intervir, como exercendo sua influência através de dramas e em sua relação com os “aqui” e “agora”, isto é, como *Erewhon* “que significa, ao mesmo tempo, o ‘parte alguma’ originário e o “aqui-agora” deslocado, disfarçado, modificado, sempre recriado” (DR, p. 17) remete à concepção das condições da experiência real (cf. DR, p. 392-394), às noções fantásticas, isto é, que “se aplicam aos fantasmas ou simulacros” (DR, p.393), que Deleuze não deixa de aproximar do esquematismo kantiano, mas livre de sua subordinação às exigências da representação (DR, p. 394). O conceito, desse modo, aparece com uma plasticidade em uma relação que não é indiferente ao

caso concreto. Ao mesmo tempo, o *Erewhon* remete a “uma coerência que já não é a nossa, a do homem, nem a de Deus, nem a do mundo” (DR, p. 17), isto é, a coerência do Eterno Retorno (DR, p. 99).

Em tudo isso, não podemos deixar de entender, como o faz Sibertin-Blanc (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004, p. 19-21), que se trata aqui já do empirismo transcendental advogado por Deleuze. Dito isso, podemos considerar brevemente a ocorrência desta expressão no primeiro capítulo de *Diferença e Repetição*. Ela é introduzida a propósito das condições em que “se atinge o imediato como ‘sub-representativo’” (DR, p. 93). Sobre essas condições, Deleuze afirma que é “preciso mostrar a diferença diferindo” e, como vimos, a arte moderna tende a realizá-las, tornando-se “experiência”, empirismo transcendental (DR, p. 94).

O autor segue questionando a fundação da estética “no que pode ser representado no sensível” (DR, p. 94), tema que remete ao postulado da reconhecimento e ao exercício empírico da sensibilidade. Contra isso, Deleuze afirma:

Na verdade, o empirismo se torna transcendental e a estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser *do* sensível [...]. O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível seu ser (DR, p. 94).

É importante marcar que o autor, nesse ponto, esclarece que não se trata de atingir o imediato ao subtrair “da representação o puro sensível e tentar determiná-lo como aquilo que resta, uma vez eliminada a representação (um fluxo contraditório, por exemplo, uma rapsódia de sensações)” (DR, p. 94). O ser do sensível não é, portanto, *menos* do que é representado no sensível.

Mais ao fim do capítulo, o autor afirma, ecoando a crítica bergsoniana, que as condições da experiência possível “são muito gerais, muito amplas para o real” (DR, p. 108), sendo por isso que a estética se cinde “em dois domínios irreduzíveis, o da teoria do sensível, que só retém do real a conformidade com a experiência possível”, isto é, como já vimos, com o senso comum, e “o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela se reflete em outra parte” (DR, p. 108).

A passagem ao tema do sensível ecoa o comentário anterior de Deleuze sobre o que “foi frequentemente assinalado” a propósito do início da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel:

[...] o aqui e o agora são postos como identidades vazias, universalidades abstratas que pretendem levar consigo a diferença, mas de modo algum a diferença segue, presa à profundidade de seu espaço próprio, no aqui-agora de uma realidade diferencial sempre feita de singularidades (DR, p. 88).

A consciência sensível, a diferença, obstina-se, não acompanha o movimento abstrato da dialética, do negativo (Cf. DR, p. 88). Sibertin-Blanc (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC,

2004, p. 179), reconhece nessa passagem uma referência implícita às primeiras linhas de *Vers le concret* de Jean Wahl. Como mostra o comentador, trata-se de contrastar, mais adiante, a posição de Hegel e o empirismo, definindo este último “por sua afirmação da não-dedutibilidade do ser, por sua afirmação do dado, quer dizer, de alguma coisa de imediato que é acolhido, recebido” (WAHL apud BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004, p. 179). Partindo disso o comentador entende que está em questão o “reposicionamento do problema empírico do imediato como problema da receptividade” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004, p. 179) e isso, podemos compreender, em relação ao que excede a representação. A questão da receptividade remete às condições em que, para Deleuze, o projeto kantiano, a descoberta do transcendental, pode ser retomada: sem que a passividade seja concebida como “simples receptividade sem síntese” (DR, p. 134) e isso na medida em que Deleuze não deixa de afirmar que “a sensação ou a percepção têm um aspecto ontológico: precisamente das sínteses que lhes são próprias, em face daquilo que só pode ser sentido ou daquilo que só pode ser percebido” (DR, p. 324).

Vale notar que essa passagem sobre a consciência sensível em Hegel é antecedida por uma discussão sobre a “profundidade original, intensiva, que é a matriz do espaço inteiro” (DR, p. 86) e cuja descrição vale “para qualquer espaço, o geométrico, o físico, o biopsíquico, o social, o linguístico” (DR, p. 87), o que permite vislumbrar a extensão de toda a questão que, nesse momento, pode parecer limitada pelo adjetivo *sensível*. É preciso observar que nesses contextos a referência ao sensível, assim como a centralidade da diferença de intensidade na caracterização do empirismo transcendental, deve ser considerada em relação à posição desta como princípio transcendental. Neste sentido, cumpre observar que, no quinto capítulo, Deleuze é explícito ao afirmar que as condições da experiência real “se confundem com a intensidade como tal” (DR, p. 326), o que vincula imediatamente essas condições, o princípio transcendental e o empirismo transcendental. O que parece ser o tema propriamente empirista aqui é a salvaguarda do concreto em sua irredutibilidade ao conceito abstrato, possível, em sua profundidade e produtividade.

Retornemos ao tema da arte como empirismo transcendental. Ao fim do primeiro capítulo, Deleuze, prosseguindo no tema da cisão da estética em dois domínios, afirma que com a determinação das condições da experiência real, “os dois sentidos da estética se confundem a tal ponto que *o ser do sensível se revela* na obra de arte ao mesmo tempo que a obra de arte aparece como experimentação” (DR, p. 108, *grifo nosso*) e, mais adiante, como já vimos, que a “obra de arte moderna [...] indica à Filosofia um caminho que conduz ao abandono da representação” (DR, p. 109).

Vimos em nosso primeiro capítulo que, no prólogo, após a passagem sobre o empirismo que comentamos no início desta seção, Deleuze trata da necessidade da “pesquisa de novos meios de expressão filosófica” que “deve prosseguir, hoje, relacionada à renovação de outras artes” (DR, p. 18) e, mais ao fim do livro, compara a teoria do pensamento e a pintura, do ponto de vista da necessidade de “uma revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata” (DR, p. 382). Essas passagens poderiam sugerir que a arte moderna serve simplesmente de modelo para a filosofia e sua renovação. Mas a passagem que trata das condições em que a arte se torna empirismo transcendental diz outra coisa, afirmando uma capacidade da arte de mostrar, isto é, apresentar ao invés de representar, a diferença diferindo, de revelar o ser do sensível. Se a arte é exemplar é porque, em seu próprio nível, ela constitui um modo de exploração ou, mais propriamente, de questionamento (cf. DR, p. 276-277 e 281). Interessa notar que as condições segundo as quais a arte pode fazê-lo não independem dos procedimentos adotados na obra, conforme se vê na análise dos sistemas literários (DR, p. 177-180). Aqui ressoa a antiga afirmação de Deleuze sobre o “dado imediato” em Bergson: ele não é imediatamente dado (B, p. 105). Em *Diferença e Repetição* já não se trata propriamente de um dado, mas daquilo pelo qual o dado é dado (DR, p. 204 e 313). E, se o imediato é algo que deve ser *atingido*, coloca-se a questão técnica de como fazê-lo, de como tornar presente isso que não pode ser representado (cf. BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004, p. 26).

Tracemos algumas considerações a partir do que foi tratado acima. Primeiro, tanto do ponto de vista de uma teoria das relações quanto do ponto de vista da substituição da questão “o que é” por outras questões, Deleuze contrapõe o empirismo transcendental a uma concepção da essência simples e do conceito abstrato que têm consequências para o concreto. Essa concepção foi apresentada ora como metafísica, ora como racionalista. Nenhuma dessas qualificações é propriamente encontrada em *Diferença e Repetição*, talvez pela radicalidade com a qual Deleuze apresenta a incidência dos pressupostos da Imagem do pensamento no pensamento filosófico. De qualquer modo, podemos aproximá-las de outros temas.

Primeiro, podemos considerar que, dezenove anos após *Diferença e Repetição*, quando Deleuze afirma que ele sempre se sentiu “empirista, ou seja, pluralista”, ele explica essa equivalência e, portanto, caracteriza a si mesmo, a partir de “dois caracteres pelos quais Whitehead definia o empirismo” (ID, 1987, p. 324):

O abstrato não explica, mas ele próprio deve ser explicado; não se busca reencontrar o eterno ou o universal, mas encontrar as condições sob as quais se produz algo novo (*creativity*). É certo que, nas filosofias ditas racionalistas, o abstrato é encarregado de explicar e é ele que se realiza no concreto. Fala-se de abstrações tais como o Uno, o Todo, o Sujeito, e busca-se por qual processo se encarnam num mundo que eles tornam conforme às suas exigências (ID, p. 324).

Oras, isso repõe o problema da “realização” do abstrato, da submissão do concreto e da perda de sua produtividade ou criatividade. Por sua vez, a questão remete ao tema da essência e, conseqüentemente, à origem platônica da oposição entre essência e aparência. Aqui, passamos do racionalismo à metafísica, na medida em que, para Deleuze em *Diferença e Repetição*, a *metafísica* é definida pelo platonismo (DR, p. 368). Não abordaremos aqui o tema da subversão do platonismo próprio à obra em questão, mas nos interessa marcar um aspecto preciso dela. Deleuze interpreta a distinção entre essência e aparência, entre modelo e cópia, como subordinada àquela entre a cópia e o simulacro (DR, p. 368-369) ou entre “‘a coisa mesma’ e o simulacro” (DR, p. 106). Mas na reversão é o simulacro que é “o verdadeiro caráter ou a forma do que é”, a forma superior da coisa ou, ainda, a forma superior é a coisa levada ao estado de simulacro (DR, p. 106-107). Lembrando-nos do empirismo de Bergson e de Nietzsche, podemos dizer que é a forma superior que interessa ao empirismo transcendental e é nesses termos que o conceito é a própria coisa.

No que antecedeu, voltamo-nos para a relação de Deleuze com o empirismo e a proposição de um empirismo superior ou transcendental tendo em vista o vínculo deste com a teoria diferencial das faculdades e, em particular, com a noção de exercício transcendente. A questão era, especificamente, se aquilo que justificava o empirismo transcendental como capaz de explorar o transcendental se relacionava à caracterização do exercício transcendente como uma experiência vivida. Essa caracterização, além de encontrar apoio em algumas passagens que tratam diretamente do assunto, condiz com nossas considerações iniciais a propósito do caráter seletivo ou, como qualifica McBride (2017, p. 71), tendencioso da Imagem do Pensamento em relação aos casos da experiência que ela adota como modelos.

Encontramos diversos elementos relativos ao empirismo transcendental cuja ligação com uma teoria diferencial das faculdades ainda não é evidente, mas que, conforme veremos, apontam para a relação entre essa teoria e as Ideias. Não é difícil compreender que a exigência de considerar as faculdades de maneira que não se encontrem submetidas ao senso comum se relaciona com a exigência de apreensão do imediato, a determinação das condições da experiência real livre de conceitos abstratos que se realizariam no concreto, e, assim, de uma ‘desantropologização’. É a questão do imediato, em sua obstinação em relação ao abstrato e ao geral, que mais evidentemente se relaciona com o exercício transcendente. Vimos que esse tema se relacionava aquele da receptividade ou, antes, da passividade. Podemos entender sob esse prisma as noções de encontro e violência na apresentação da teoria diferencial das faculdades, a ideia de uma paixão própria a cada faculdade (DR, p. 208). Até aqui, tudo indica que o que justifica um empirismo transcendental é a existência de meios para atingir o imediato.

Sobre a exploração do transcendental partindo da experiência, vimos que, à luz da distinção entre princípio empírico e princípio transcendental, a pesquisa se focava em elementos dos quais o princípio empírico não dava conta. A propósito do empirismo superior de Bergson, vimos que se tratava de “impelir para além da experiência uma direção destacada da própria experiência” (B, p. 20). Não parece ser o caso de afirmar que essas perspectivas exijam que o exercício transcendental seja entendido como uma experiência vivida, mas certamente não são incompatíveis com essa caracterização. Desse ponto de vista, poderia parecer que o exercício transcendente seria ele mesmo uma ficção, conforme o vocabulário de *A concepção da diferença em Bergson*, isto é, que seria concebido impelindo uma direção destacada da experiência, mas poderia também parecer-nos que se trata justamente daquilo que, na experiência, fornece a direção a ser destacada. É um ponto de convergência entre alguns comentadores o entendimento de que o empirismo transcendental lida com “formas extremas da experiência”, isto é, apela aos “casos singulares” que não podem ser subsumidos aos modelos empíricos (TREPPEDI, 2013, p. 120), um tipo de experiência rara e “não disponível cotidianamente” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 35) ou, ainda, casos que estão “nos limites” (MCBRIDE, 2017, p. 71), aí incluindo a obra de arte e/ou o material clínico. Que estejam em questões formas extremas da experiência não significa necessariamente que elas coincidam com o exercício transcendente: ainda seria possível considerá-las como *tendendo* a um limite transcendente¹⁰⁶. Ainda sobre esses pontos convém retomarmos o modo como interpretamos a confusão entre exercício transcendente e forma transcendental. Embora indissociáveis, a confusão não implica que tenham o mesmo sentido, de modo que esse vínculo poderia ser agora compreendido a partir do procedimento de ultrapassagem, isto é, a forma transcendental como sendo encontrada a partir dessas experiências. Em conformidade com essas considerações, o exercício transcendente permanece vinculado a uma experiência vivida de caráter extraordinário. Dito isso, parece importante marcar que, a partir dessas considerações, devemos concluir que essa experiência não suplanta a necessidade de procedimentos filosóficos (ou artísticos) próprios à exploração do transcendental. Parece-nos ser esse um dos sentidos das considerações de Deleuze sobre a “incerteza quanto aos resultados da pesquisa” e a “complexidade no estudo do caso particular de cada faculdade” (DR, p. 209).

¹⁰⁶ Em uma passagem, o autor menciona faculdades tendendo ao limite transcendente (DR, p. 223). A relação entre tendência e limite parece precisar ser explorada à luz de seu sentido matemático.

CAPÍTULO 3 - A teoria diferencial das faculdades

Até esse ponto nos dedicamos relativamente pouco à teoria diferencial das faculdades propriamente dita. De certa maneira, nossos dois primeiros capítulos visavam nos preparar para o confronto com ela, o que julgamos necessário em virtude do modo como ela é exposta. Como já lembramos algumas vezes, ela é propriamente introduzida e exposta no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição* e recebe uma segunda consideração significativa no quarto capítulo, mas estabelece relações mais ou menos explícitas com diversas passagens do livro.

O objetivo deste capítulo será, então, acompanhar a exposição da teoria diferencial das faculdades ao mesmo tempo em que buscamos interpretar algumas de suas relações mais explícitas com o restante do livro. No começo da segunda parte (2.2) de nosso capítulo anterior, fizemos uma apresentação do movimento geral da seção do terceiro capítulo dedicada à teoria diferencial das faculdades e, embora isso tenha sido realizado tendo em vista a relação entre essa teoria e o empirismo transcendental, já indicamos alguns pontos de destaque. Será preciso que insistamos em alguns dos temas que trabalhamos ali. Poderemos ver que, além da exposição diretamente dedicada à ela (DR, p. 201-214), a teoria diferencial das faculdades estabelece vínculos com as formulações positivas que aparecem na discussão dos demais postulados e esses serão consideradas após nos dedicarmos à primeira exposição da teoria

Começaremos por um dos pontos já indicados no capítulo anterior, o de que a primeira parte da apresentação da teoria era dedicada a Platão como fonte ambígua de uma teoria das faculdades, culminando na crítica desconfiada do que chamamos de teoria platônica das faculdades. Já enfatizamos que essa teoria platônica é mobilizada como ponto de partida crítico para a exposição da teoria deleuziana das faculdades, sendo ela é parte integral da exposição, razão pela qual se faz necessário a avaliação do aporte positivo dessa teoria, o que faremos na primeira seção deste capítulo. Embora ela tenha um tom um pouco distinto do restante do capítulo, seu desenvolvimento é bastante importante para a interpretação da exposição da teoria diferencial das faculdades, inclusive realçando alguns de seus desafios.

3.1. A teoria platônica das faculdades em *Diferença e Repetição*¹⁰⁷

Não é raro que comentadores tratem da relação de Deleuze com Platão em termos negativos, mesmo observando o caráter “ambíguo” da posição ocupada por Platão na obra de

¹⁰⁷ Vide nota 10 (p. 17, *supra*)

Deleuze. Essa ambiguidade aparece, em *Diferença e Repetição*, na posição da reversão do platonismo como tarefa da filosofia moderna e no caráter necessário e até desejável da manutenção de caracteres platônicos nesta reversão (DR, p. 97). Acontece também de se considerar que os caracteres mantidos se limitem àqueles que Platão mesmo apontou como caminho para a reversão, fazendo dele um inimigo tão mais adorável por fornecer armas com as quais deve ser derrotado.¹⁰⁸ Uma anedota biográfica (DOSSE, 2010, p. 93) indica que Platão tinha para Deleuze importância comparável à de Kant na compreensão dos problemas filosóficos, sendo os dois “descobridores” encarados com ambiguidade (DR, p. 199 e 205). Além disso, nas obras anteriores, as menções ao platonismo (e neo-platonismo) de Proust e de Bergson não são indicados como demeritórias (PS e B, *passim*) e, tampouco Deleuze se perturba ao ser acusado de platônico (ID, 1967, p. 154). Parece, então, que o papel de Platão não é somente ambíguo, mas ambivalente¹⁰⁹.

Com isso em mente, buscamos compreender o aporte do recurso a Platão (DR, p. 201-207) no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição* para introdução da teoria diferencial das faculdades. Nesta exposição, Deleuze afirma que Platão *descobriu* o exercício transcendente das faculdades. Considerando, inclusive, que a noção de exercício transcendente remete imediatamente a Kant, como já vimos, abrem-se algumas questões: porque Deleuze opta por iniciar a apresentação desta teoria recorrendo a Platão? Quanto a compreensão de sua leitura do filósofo grego auxilia na compreensão da referida teoria?

Antes de buscarmos essas respostas, cabem aqui considerações sobre algumas dificuldades neste exercício. Considerando as interpretações de Platão apresentadas por Deleuze em *Diferença e Repetição*, é notório que ele recorre a uma grande diversidade de diálogos¹¹⁰, em geral textos que são classificados como pertencentes aos períodos de maturidade e velhice de Platão, com frequência abordando diversos deles ao mesmo tempo e, frequentemente, de maneira bastante condensada. Observa-se que Deleuze recorre a estes textos sem tematizar as eventuais mudanças sofridas pela teoria platônica (SONNA, 2019, p. 83), o que não significa que Deleuze ignore essas mudanças, como se pode constatar em seu diálogo com Philonenko (ID, 1967, p. 154). Embora nossa intenção não seja verificar a fidelidade ou

¹⁰⁸ Sonna (2018, p. 98-105) realiza uma interessante revisão das abordagens que o assunto tem recebido e realiza observações nesse sentido. Krtolica (2013, p. 514) também nos exalta a valorizar o que é conservado, em lugar de negligenciá-lo em decorrência de uma obsessão com a reversão do platonismo e a crítica à Imagem do pensamento.

¹⁰⁹ Zourabichvili se refere a Platão, precisamente, como “o grande ambivalente” (2016, p. 50).

¹¹⁰ A bibliografia de *Diferença e Repetição* (Deleuze, 2006b, p. 426) indica apenas um *passim* na indicação das obras de Platão. Dentre os textos mencionados diretamente estão *Mênon*, *Fedro*, *Fédon*, *República*, *Filebo*, *Político*, *Sofista*, *Teeteto*, *Timeu* e *Parmênides*.

correção da leitura deleuziana, isso dificulta o acompanhamento, sobretudo considerando que Deleuze nunca escreveu um livro sobre Platão ao qual se poderia recorrer para uma elaboração mais detida desses tópicos e que é bastante econômico na indicação dos comentários da obra platônica nos quais se apoia. Deleuze sequer indica quais foram as traduções dos textos platônicos por ele utilizadas. É notória, por exemplo, a forte evidência de que Deleuze considera que *Teeteto* foi redigido antes da *República*, o que tem como consequência a conclusão de que Platão elabora uma teoria do senso comum, isto é, do uso harmonioso das faculdades, antes de descobrir o exercício transcendente (DR, p. 215-216). Assim, uma vez que a interpretação das obras platônicas é, por si só, cheia de polêmicas, o recurso a comentadores se torna matéria incerta, de modo que está limitado, para nós, a sugerir interpretações cuja compatibilidade com a leitura deleuziana é preciso avaliar.

No início da seção 2.2 já indicamos a estrutura tripartite da passagem dedicada à Platão. Na primeira parte (DR, p. 201-203), Deleuze apresenta um trecho do livro VII da República e extrai algumas consequências iniciais que culminam na distinção entre *pensar e reconhecer*. A segunda (DR, p. 203-205) apresenta o que seria uma teoria platônica das faculdades que, como dissemos, é extraída da conjugação entre o texto do livro VII e “outros textos de Platão” (DR, p. 204). Especificamente, trata-se de uma apresentação positiva, na qual Deleuze encontra três “características” ou “instâncias” que correspondem ao exercício transcendente de três faculdades: sensibilidade, memória e pensamento. Na terceira (DR, p. 205-207), Deleuze passa a considerar criticamente a “ambiguidade do platonismo”, concluindo que Platão também decalca as determinações dos limites destas faculdades sobre o exercício empírico e subordina o exercício transcendente às exigências da representação. Nesta última seção é acrescida uma quarta instância: a forma de analogia no Bem. A passagem é seguida, então, por uma nova apresentação da teoria que atende às exigências da crítica delineada e que consiste, propriamente, na apresentação da teoria deleuziana das faculdades (DR, p. 207-214). O que interessa enfatizar agora é que a apresentação indica que, em Platão, não se trata de um mero decalque, mas da descoberta de *algo* que acaba por ser *recoberto* por figuras extraídas de determinações empíricas, recobrando “o exercício do pensamento com uma imagem dogmática”, neutralizando o texto da *República* que só “deixa funcionar como um ‘arrependimento’” (DR, p. 207). A partir de nossas considerações sobre as noções de crítica e de arrependimento, podemos supor que este *algo* encerra o aporte propriamente positivo da teoria platônica para a exposição de Deleuze, sendo aquilo que precisamos buscar.

Do ponto de vista desta partição do texto, é importante marcar ainda alguns pontos. Primeiro, que a primeira parte é a que tem consequências que mais explicitamente não se

limitam ao contexto da exposição platônica e voltaremos a elas ainda mais uma vez em nossa próxima seção. Na presente seção consideramos simultaneamente os desenvolvimentos teóricos dessas três partes e alguns aspectos da exposição propriamente deleuzeana, que introduz outros elementos críticos em relação à exposição platônica, bem como algumas relações que essa exposição estabelece com outras passagens de *Diferença e Repetição* onde a filosofia platônica é abordada, justamente no sentido de buscarmos compreender o aspecto positivo dela.

O trecho da *República* citado diretamente por Deleuze é o seguinte: “Há, nas percepções, certas coisas que não convidam o pensamento a um exame, porque a percepção basta para determiná-las, e há outras que o levam inteiramente a este exame, na medida em que a percepção nada fornece de sadio (...)” (DR, p. 201-202; *Rep.*, VII, 523a-b). Deleuze indica apenas o início do trecho, mas as passagens subsequentes indicam que ele mantém em mente uma parte maior do livro, pelo que convém também considerar os vínculos que este entretém com passagens anteriores da *República*, sobretudo a alegoria da caverna, as analogias do sol e da linha dividida e a distinção entre opinião e pensamento nelas implicada.

Em linhas gerais, o livro VII aborda como deve ser a educação dos filósofos destinados a governar a cidade. O chamado “mito da caverna” abre o livro apresentando um processo de “conversão do olhar” para o alto até a ideia do bem e o trecho citado dá continuidade a este tema, com o objetivo de distinguir quais as ciências que devem ser ensinadas como parte desta conversão, em caráter ainda propedêutico à dialética (cf. CASERTANO, 2011, p. 24-25). Destacamos que se trata de uma educação que conduz até à ciência propriamente dita, isto é, à dialética, cujo objeto próprio são as essências e, eminentemente, um princípio a-hipotético: a Ideia de Bem. Essa educação consiste em um processo que vai do “sensível” ao que “só pode ser pensado”, isto é, apreendido pelo pensamento (cf. *Rep.*, VI, 507b, 510e-511a).

As duas ‘coisas’ distinguidas no texto platônico são apresentadas como aquelas que não “ensejam simultaneamente duas sensações contrárias” e aquelas que as ensejam (*Rep.*, VII, 523b-c, 524c-d). O exemplo fornecido é a visão de três dedos, que, *enquanto dedos*, não força a alma a perguntar “ao pensamento o que pode ser um dedo” (*Rep.*, VII, 523d), bastando a percepção. Já a consideração de suas qualidades, sua grandeza e pequenez, grossura e finura, macieza e dureza (*Rep.* VII, 523e), deixa a alma perplexa (*Rep.*, VII, 524a-b).

Deleuze imediatamente desdobra esta distinção entre “dois tipos de coisas” a partir dos termos dos quatro primeiros postulados da Imagem do pensamento: as do primeiro tipo deixam o pensamento tranquilo e são objetos de reconhecimento. As do segundo são signos, objetos do encontro que *forçam a pensar*. Que se trate de um caso de reconhecimento, o próprio exemplo dos dedos o sugere, contudo isso implica interpretar a passagem como pondo em jogo não apenas a

sensibilidade, ao contrário do que a passagem pareceria sugerir, mas também a forma do objeto qualquer e, assim, o senso comum. É desse modo que Deleuze parece compreender aquilo que Casertano expressa ao dizer que nesse caso “a sensação está *já qualificada*” (2011, p. 115). Assim distinguem-se duas “ocupações” do pensamento ou, antes, entre algo que não merece o nome de “pensar”, a reconhecimento, e algo que o merece (DR, p. 202). Temos então a distinção entre um exercício empírico da sensibilidade e seu exercício transcendente, o qual *força* o exercício de outras faculdades, cada uma destruindo “a forma do senso comum, forma que a mantinha no elemento empírico da *doxa*, para atingir a sua enésima potência” (DR, p. 205).

Para Deleuze, a reconhecimento opera segundo os princípios da *doxa*, isto é, da opinião (DR, p. 195) e, desse ponto de vista, o próprio pensamento se opõe à *doxa*. No livro V da *República* também encontramos uma distinção entre opinião e saber ou conhecimento e, assim, pensamento (*Rep.*, V, 476c-d). Contudo, não é sem dificuldades que o exemplo dos dedos enquanto dedos é identificado como caso de opinião na medida em que esta é caracterizada por ter por objeto coisas que são e não são ao mesmo tempo (*Rep.*, V, 478d), muito embora seria difícil crer que se trate de um caso de saber. Para nós, aqui, o crucial é que o segundo tipo de coisas pode conduzir ao saber. O modo como Deleuze e Platão determinam esta oposição é muito distinta e, para nós, basta indicar que o exercício transcendente está relacionado à exploração das *Ideias* (DR, p. 236). Além disso, é interessante marcar que Deleuze rejeita a extração das condições transcendentais do pensamento a partir do saber, indicando que devem ser extraídas do “aprender” (DR, p. 238), o que ressoa em sua leitura de Platão.

Podemos nos perguntar de que modo este “objeto do encontro” força a pensar. O texto platônico indica que é a insuficiência dos sentidos no discernimento daquilo que a sensação testemunha que desperta o pensamento para, como enfatiza Casertano (2011, p. 115-116), dar *sentido* à sensação (*Rep.*, VII, 523e-524c). Bouaniche interpreta o encontro como colocando a percepção em “uma situação crítica que revela sua insuficiência”, o que “obriga a alma a passar a um outro regime de atenção que aquele, empírico, do reconhecimento” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 91). Embora possamos seguir o comentador em sua explicação de como é, para Platão, na experiência da qualidade que esta insuficiência é experimentada, isso não contribui para compreender o que nos interessa, na medida em que Deleuze recusará a determinação platônica do signo ou, antes, do ser do sensível, como “sensação contrária, ao mesmo tempo” (DR, p. 205). Isso pois, por um lado, ela é ainda um objeto do exercício empírico da sensibilidade e recairia, portanto, no senso comum que “mede e limita à qualidade, remetendo-a a alguma coisa” (DR, p. 205). Por outro, mesmo considerada no devir qualitativo ilimitado em que coexistem os contrários, a contrariedade qualitativa já

pressupõe a intensidade, essa sim objeto do encontro para Deleuze (Cf. DR, p. 333). Assim, a passagem da *República* não parece ser capaz de auxiliar na compreensão das condições em que algo aparece como signo na versão deleuziana da teoria.

Contudo, podemos considerar o ‘efeito’ do encontro, passando à segunda instância do exercício transcendente das faculdades. Ele “torna a alma ‘perplexa’” (*Rep.*, VII, 524a, 524e) e, conforme Deleuze, a força a “colocar um problema” (DR, p. 204), identificando este como o “objeto singular de uma Memória transcendental que torna possível uma aprendizagem neste domínio” (DR, p. 204). Que Deleuze identifique a busca pelo *sentido* com a posição de um *problema*, já aponta para as relações entre sentido, Ideia e problema em sua filosofia (DR, p. 223 e 226)¹¹¹. Em outra passagem, o autor indica que a “perplexidade” é a apreensão correspondente às “Ideias em sua identidade com o problema” e enquanto estes participam uns dos outros (DR, p. 266). Segundo o texto platônico, a alma procura pelo sentido se perguntando “o que são” as coisas que aparecem confundidas na sensação (*Rep.*, VII, 524c). A questão posta em termos de “o que é?” resulta na determinação daquilo que é pensado e só pode ser pensado, isto é, a terceira característica, como “o contrário separado”, “Essência” e, portanto, “forma da identidade real” (DR, p. 207). Já mencionamos a crítica de Deleuze à questão “o que é?”, mas cumpre enfatizar que nosso autor a considera uma má questão para *determinar a Ideia* justamente por *supor* “uma essência atrás das aparências, ou, pelo menos, algo de último atrás das máscaras” (ID, p. 152), sendo isso, o primado de um modelo, de um original, justamente aquilo que a reversão do platonismo busca evitar (DR, p. 71).

É notório que, no primeiro tratamento de Platão (DR, p. 97-108), Deleuze não fale em Essência, mas em Ideia e Fundamento como o Mesmo (DR, p. 101, 105-106) e só posteriormente caracterize o fundamento, tal como decorre do platonismo, como possuindo “a identidade suprema, aquela que supostamente pertence à Ideia” (DR, p. 377) e, portanto, como “Essência ideal”, “o idêntico na medida em que compreende originariamente a diferença de seu objeto” (DR, p. 377). Ou seja, é quando a Ideia é tomada como modelo que é definida “por uma posição de identidade como essência do Mesmo” e a cópia, o fundado, definido por “uma afecção de semelhança interna” (DR, p. 369). Devemos compreender, portanto, que é a questão “o que é?” que culmina nessa determinação. Isso é mais um dos aspectos da ambivalência de Platão, na medida em que, segundo Deleuze, mesmo em Platão, a questão “o que é?” anima apenas os diálogos ditos aporéticos, de função propedêutica, e serve “para calar as respostas empíricas para abrir o horizonte indeterminado de um problema transcendente como objeto da

¹¹¹ O que convidaria a considerar a relação desta caracterização do pensamento com o exercício das faculdades como “interpretação” em *Proust e os Signos* (PS, p. 81).

Ideia”, deixando o cuidado de determiná-las a outros procedimentos, outras questões (DR, p. 267-268).

Com isso temos a impressão de que já passamos ao domínio das Ideias-problemas, o que coloca em questão como Deleuze distingue a segunda instância (memória-problema) da terceira (pensamento-essência). Na versão propriamente deleuziana da teoria das faculdades este problema será alterado, na medida em que a Ideia-problema não é objeto de uma faculdade particular, mas percorre todas elas (*ibid.*, p. 211-212). Contudo, a dúvida se coloca neste momento da exposição e será ainda repostada. Por ora, indicamos a distinção entre a abertura do horizonte *indeterminado* de um problema e sua *determinação*.

A segunda instância também é associada pelo filósofo francês à reminiscência: a questão ou problema são identificadas com o objeto de uma memória transcendental. Deleuze diz que isso deve ser feito “conforme outros textos de Platão” sem indicar quais (*ibid.*, p. 204). Dentre os diálogos que tratam da reminiscência, só *Mênon* e *Fédon* são explorados em *Diferença e Repetição* quando a reminiscência é abordada, enquanto *Fedro* é mencionado em outros contextos. É importante notar que, diferente de *Fédon*, em *Mênon* (80c-86c) Platão ainda não recorre à teoria das Ideias e também não há destaque do papel da sensibilidade (cf. SCOTT, 1987, p. 350-351), embora neste texto encontremos com maior clareza a questão que, conforme a leitura de Deleuze (cf. DR, p. 238), a reminiscência procura responder: como é possível a aprendizagem? É interessante notar que nesse diálogo, Sócrates conduz Mênon a uma aporia, frente à qual este enuncia um paradoxo segundo o qual a “busca” pelo conhecimento, isto é, a aprendizagem, seria impossível, ao que Sócrates responde afirmando que aprender é relembrar (*Mênon*, 80c e 81c-82a). Na demonstração realizada por Sócrates com o jovem escravo (*ibid.*, 82a-85b), a reminiscência só começa após este ser levado a uma aporia (*Mênon*, 84a-b, SCOTT, 1987, p. 351), de onde o papel desta para “silenciar as respostas empíricas”, como diria Deleuze. Já no *Fédon* (*Fédon*, 72e-76e), a reminiscência está subordinada ao argumento em favor da imortalidade da alma¹¹²: se há coisas que conhecemos independentemente dos sentidos, isto é, sem que tenham sido “extraídas” dos sentidos, é porque a alma teve acesso a eles antes do nascimento (cf. SCOTT, 1987, p. 353). Outra importante diferença entre estes textos é que no *Fédon* a teoria da reminiscência é elaborada em termos da relação do sensível com o inteligível: o primeiro ocasiona a “rememoração” do segundo, possuindo com ele uma relação de *semelhança*. Nesse processo, o inteligível é apreendido junto com o sensível, mas como diferente dele, na medida em que o sensível é imperfeito em relação às Ideias. Daí podemos

¹¹² Inversamente, no *Mênon*, a imortalidade da alma aparece como um argumento em favor da reminiscência (*Mênon*, 81a-e).

tomar a reminiscência como correlato da teoria da participação¹¹³, compreendendo a “semelhança”, conforme Deleuze (DR, p. 101-102 e 368-369), como a relação interior que o “fenômeno” estabelece com o “fundamento” enquanto Ideia. Isso indica em que sentido se pode tomar o sensível como signo, na medida em que remete a algo diferente dele. Disso também podemos compreender o objeto ou “limite” da reminiscência como sendo a relação, semelhança, que o sensível estabelece com a Ideia.

A semelhança é uma característica que Deleuze rejeita na reminiscência platônica pois tem algumas consequências. Ela relaciona o sensível e a Ideia em termos de cópia e modelo, pondo a Ideia como idêntica a si (e, assim, como Essência), o que mantém todo o exercício nos limites da representação e da reconhecimento, na medida em que o que é lembrado apenas “exige ser reconhecido por si mesmo”, independente de uma percepção (DR, p. 206). Além disso, trata-se de outro ponto onde Deleuze explicita que se trata de um decalque do exercício empírico, o que seria flagrante na exposição do Fédon, onde a reminiscência é pensada a partir do funcionamento da memória empírica. A reminiscência dá as condições pelas quais o pensamento pode reconhecer o fundamento, a Ideia, enquanto Essência. Se a “semelhança” é a determinação da reminiscência, então “reconhecer a essência por si mesma” remeteria ao pensamento, isto é, à terceira instância. Podemos marcar como essa apreensão do inteligível, tal como aparece no *Fédon*, junto com o sensível, mas como diferente dele, já aponta para a relação de alteridade entre o sensível, entendido como atual, e o “problemático” ou a Ideia, na teoria deleuziana. A descoberta desse “outro objeto”¹¹⁴ é provavelmente uma das contribuições mais importantes da exposição platônica. Sobre este ponto ainda, a rejeição da semelhança pode ser vinculada à *dessemelhança* entre a Ideia e sua atualização (p. ex. DR, p. 296, 298-299 e 386), o que culmina na posição, na teoria deleuziana, do dessemelhante ou da dessemelhança na forma pura do tempo como aquilo que constitui o “imemorial” de uma memória transcendente (DR, p. 209 e 210)¹¹⁵.

¹¹³ Acompanhamos o argumento de Scott (1987, p. 359) segundo o qual a semelhança entre os particulares e as Ideias na reminiscência, tal como descrita no *Fédon*, é explicada pela participação.

¹¹⁴ Ao considerarmos mais adiante o aprender (seção 3.6), veremos que Deleuze caracteriza o signo como envolvendo “um outro ‘objeto’”, a Ideia (DR, p. 48).

¹¹⁵ Supondo que a recorrência terminológica é um argumento de apoio significativo, podemos observar que Deleuze recorrentemente trata da relação entre o atual e o virtual em termos de uma ruptura com a *semblance*, uma *non ressemblance* ou *dissemblance*, sendo eles *dissemblables* (DR[fr], p. 271, 273-274 e 358), assim como o imemorial da memória é constituído pelo *dissemblable* (DR[fr], p. 189) ou é a *dissemblance* (DR[fr], p. 198). De fato, na teoria platônica é segundo a *similitude*, e não a *ressemblance*, na reminiscência que a segunda instância platônica é concebida (DR[fr], p. 185), mas a *similitude* na reminiscência é precisamente oposta ao *dissemblable* na forma pura do tempo (DR[fr], p. 188).

Embora Deleuze valorize a reminiscência por introduzir o tempo no pensamento (DR, p. 206), isto é, introduzir um “passado puro” correlato à Ideia, ele a considera insuficiente por introduzi-lo, mesmo para a alma, como um ciclo físico, periódico ou circular, de modo que o fundamento tanto institui o ciclo do tempo, como seu centro, quanto entra no ciclo, como “antigo presente mítico”, se representando no ciclo que ele funda e assumindo a característica daquilo que funda (DR, p. 134-135, 163). Isto implica a manutenção de um conteúdo da memória e a posição de uma relação entre originário e derivado. Vê-se bem este ciclo no *Fédon*: o “pré-vida” em que a alma teria conhecido as Ideias faz parte do ciclo da geração, segundo o qual a morte gera a vida (*Fédon*, 71c-72e). Seria interessante considerar como a reminiscência é, de certo modo, o retorno a um conhecimento que pertence propriamente à morte e depende da unidade e identidade da alma, o que aponta para um contraste não elaborado por Deleuze com o instinto de morte.¹¹⁶ Em *Diferença e Repetição*, é a forma pura e vazia que deve ser introduzida no pensamento, tempo correlato ao instinto de morte e ao Eterno Retorno, a partir do qual se pode denunciar a aparição do “passado puro” como “em-si” e como antigo presente como sendo fruto de uma ilusão, um efeito ótico da própria memória (DR, p. 135, BOUNDAS, 2009, p. 332). Sobre este ponto, Boundas afirma que, “[n]o que concerne a Deleuze, o eterno retorno é para a filosofia da diferença, o que a reminiscência é para a filosofia da identidade” (BOUNDAS, 2009, p. 331). Que a memória atinja sua enésima potência significa que ela nada reproduz.

Tal como exposto no *Fédon*, a reminiscência pareceria dar conta de toda a aprendizagem, indo do sensível ao inteligível. Deleuze parece ter isso em mente quando elogia Platão por ter compreendido que é da aprendizagem que se deve extrair o movimento transcendental do pensamento (DR, p. 238-239): tanto a reminiscência é uma teoria da aprendizagem, quanto aprender, para Deleuze, equivale a elevar as faculdades ao seu exercício transcendente. É de se perguntar, portanto, por que Deleuze não realiza esta exposição recorrendo exclusivamente aos diálogos que tratam da reminiscência, partindo, ao contrário, da *República*. Podemos dizer que o texto da *República* apresenta elementos que estão ausentes nos outros dois diálogos e permite articular os elementos que estão presentes em um deles, mas não no outro. O texto da *República* fornece como ponto de partida a sensibilidade, o que não ocorre no *Mênon*, e permite distinguir este exercício de um outro, a reconhecimento, o que não ocorre em

¹¹⁶ Diversos outros pontos de contato poderiam ser estabelecidos entre *Diferença e Repetição* e o *Fedro*, entre eles a relação entre filosofia e a loucura, isto é, entre as condições de possibilidade de ambas, bem como a relação entre uma incapacidade de apreender as *Ideias* e a animalidade (*Fedro*, 250e), o que aparece em *Diferença e Repetição* no tema da besteira. Deixamos de lado esses pontos, uma vez que não são mencionados textualmente por Deleuze.

Fédon. Há ainda o tema da violência, que só aparece propriamente entre as etapas da alegoria da caverna (cf. CASERTANO, 2011, p. 102-104)¹¹⁷, que permite caracterizar o exercício transcendente como uma *ruptura* com a *doxa*. Essa violência, assim como o tema da aporia do *Mênon*, permite apresentar melhor a *impotência* do pensamento, sua inércia, a opacidade representada pelo “esquecimento”, como algo que deve ser sacudido de fora (DR, p. 206; SONNA, 2019, p. 93), fazendo do encontro algo violento e do pensamento algo involuntário. Por fim, a *República* permite a determinação da quarta instância como a “analogia na Ideia de Bem”, fazendo com que a teoria inclua o movimento da dialética, como veremos.

Antes de passarmos à última instância, devemos considerar as relações da educação do filósofo no livro VII da *República* com a analogia da linha dividida, apresentada no livro VI (*Rep.*, VI, 509d-511e), na medida em que as distinções que ela estabelece permanecem vigorando no livro VII (*Rep.*, VII, 533e-534a). Isso torna tentador contrastar a teoria das faculdades que Deleuze extrai de Platão com a analogia da linha, sobretudo se considerarmos que as “disposições” que Platão distingue na analogia sugerem justamente uma teoria das faculdades. Platão distingue *diánoia*, o conhecimento discursivo, e *nóesis*, pensamento, como duas disposições que pertencem ao segmento do inteligível (cf. PLATÃO, 2006, p. 261 e 417). Estas correspondem, respectivamente, ao domínio das ciências, aquelas que o livro VII considera propedêuticas, e a própria dialética. A *diánoia* é localizada na linha “entre” a sensibilidade e o pensamento, isto é, entre a crença (segmento superior da opinião) e a *nóesis*, e já lida com o inteligível, “apreende algo da essência” (*Rep.*, VII, 533b-c), mas o faz recorrendo a imagens sensíveis, isto é, na medida em que a essência estabelece relações de semelhança com imagens sensíveis. Além disso, para fazê-lo, a alma é “forçada a recorrer a hipóteses”, mas não remonta além delas, não dá suas razões, não ascende a um princípio, mas tira delas conclusões (cf. *Rep.*, VI, 510b-511d). Casertano (2011, p. 93) propõe que estas hipóteses sejam compreendidas “no sentido literal de algo que se ‘sobrepõe’ ao dado sensível” e constitui um modelo racional pelo qual podem ser compreendidas, sem dele derivar por abstração. A *nóesis* e, correlativamente, a dialética, também operam com hipóteses, mas as utilizam como pontos de partida para alcançar um princípio universal incondicionado do qual, aí sim, extraem consequências (*Rep.*, VI, 511b-c e VII, 533c-d). Este princípio é, no contexto da *República*, a Ideia de Bem, a máxima disciplina, fim da educação (*Rep.*, VII, 505a; CASERTANO, 2011, p.

¹¹⁷ Em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze valoriza a violência na alegoria da caverna, associando-a à “famosa passagem sobre os ‘dedos’” (2018, p. 140, n. 95).

85, 108-109)¹¹⁸. Deste ponto de vista, seria tentador associar a segunda instância, a memória, à *diánoia*. É notório que Deleuze não menciona diretamente a relação desta instância com as ciências, salvo pelo reconhecimento da natureza *geométrica* do problema enfrentado na exposição do *Mênon* (DR, p. 103), muito embora esta solução pareceria se adequar à afirmação de que as ciências participam em uma dialética que as ultrapassa (cf. DR, p. 235). Este seria o principal interesse de uma tal associação, na medida em que ela propicia uma distinção entre os “domínios” das ciências e da filosofia, ao mesmo tempo que mostra sua relação, conforme veremos.

O fato de que Platão defina “a dialética como aquilo que procede por ‘problemas’ pelos quais nos elevamos até o puro princípio que funda” (DR, p. 102-103, também DR, p. 278) é valorizado por Deleuze e participa de sua própria definição da dialética como “arte dos problemas e das questões” (DR, p. 227). Contudo, Deleuze não perde de vista que essa definição, significava, em Platão: “partir de hipóteses, servir-se de hipóteses como de trampolins, isto é, como de ‘problemas’ para elevar-se ao princípio a-hipotético que deve determinar a solução dos problemas e a verdade das hipóteses” (DR, p. 278). Por um lado, no sétimo postulado da imagem do pensamento, Deleuze indica a assimilação, na história da filosofia, do *problema* a uma *hipótese*, uma tentativa de reconstituição dos problemas que resulta na descaracterização deles (DR, p. 234). Já no quarto capítulo, Deleuze associa esta concepção da dialética ao tema filosófico geral que “definiu o movimento do pensamento” (DR, p. 278) como uma passagem do hipotético ao apodíctico (DR, p. 278-279) e que tem como seu termo um “imperativo eminentemente moral” (o Uno-Bem no caso de Platão). Este procedimento se aproxima “do verdadeiro movimento do pensamento”, mas o traindo e desnaturando, e deve ser substituído pelo movimento do “problemático à questão”. A questão exprime a relação entre o problema e os imperativos dos quais procede, os quais formam, eles sim, os *cogitanda* do pensamento puro (DR, p. 279-282). Os imperativos não são morais, são do Ser e o Ser corresponde à questão (DR, p. 277 e 281-282).

Se insistimos na associação entre os segmentos da linha e as instâncias que Deleuze distingue, temos um pouco de dificuldade em distribuí-los. Isso porque a *diánoia*, terceiro segmento, opera com hipóteses, de modo que o quarto segmento, a *nóesis*, corresponderia à própria dialética, que tem as hipóteses-problemas como ponto de partida, e, portanto, teria como

¹¹⁸ Casertano (2011, p. 108) aborda como a dialética dá um novo sentido aos estudos anteriores. Isso remete ao modo como, na teoria das faculdades de *Proust e os Signos*, a revelação da Essência, apreendida pelo pensamento puro, permite retornar aos níveis anteriores consignando a verdade que lhes é peculiar (DELEUZE, 2006c, p. 83)

termo a quarta instância encontrada por Deleuze, a Ideia de Bem. Por sua vez, as ciências ditas propedêuticas já parecem dever ser associadas à terceira instância (pensamento). Isso tanto porque o objeto da matemática é relacionado à apreensão da “Unidade, somente uma” (*Rep.*, VII, 523d-525b, cf. DR, p. 207), quanto pela dialética já tratar das Ideias. Uma hipótese seria relacionar os segmentos à passagem entre as instâncias, de onde a *diánoia* pareceria englobar a passagem da segunda à terceira instância e a dialética ascender da terceira à quarta. De todo modo, ainda assim, teríamos uma distribuição dessas três instâncias entre o problema, sua determinação como hipótese e passagem destas hipóteses ao princípio a-hipotético.

Voltemos à quarta instância. Deleuze também recusa a determinação platônica desta como “analogia na Ideia de Bem” (DR, p. 207). A razão imediatamente apresentada é que ela reintroduz uma boa vontade no pensador, uma boa natureza do pensamento, isto é, “uma afinidade (...) do pensamento em relação ao verdadeiro”. Que a boa natureza seja reintroduzida, que o pensamento tenha uma afinidade com o verdadeiro, isto é explícito na analogia do Sol (*Rep.*, VI, 506d-509d): o Bem dá o pensamento e o relaciona ao Ser (as Ideias) pela verdade. Mais ainda, todas as disposições encontram-se em uma relação de afinidade, analógica, pelo exposto na analogia da linha. Que se reintroduza uma boa vontade ou bom desejo, isto se também se dá pelo fato de que todos procuram o bem, mesmo sem conhecer sua Ideia, e de que existe uma disposição apropriada ao exercício filosófico, como desejo de conhecer (*Rep.*, V, 475b; VI, 505d-506a). A “inércia” do pensamento parece então toda relegada para o lado das contingências empíricas, externas ao pensamento que permanece reto *de direito*, bastando um método, a dialética, para restabelecê-lo.¹¹⁹

Platão afirma que as coisas inteligíveis devem sua inteligibilidade, seu ser e sua essência ao Bem, que é superior a elas em dignidade (*Rep.*, VI, 509b). Esta “eminência” do Bem permite tomar o tema da analogia por outro ângulo. Trata-se de um termo particularmente carregado em Deleuze e que não apenas pertence às exigências da representação, mas remete especialmente às potências do juízo: a distribuição-partilha e a hierarquização-medida, isto é, senso comum e bom senso, as duas formas complementares da *doxa* (DR, p. 62-63). Embora a analogia da linha dividida apresente uma tal hierarquização, é a partir da teoria da participação que Deleuze elabora o tema de uma distribuição e medida da diferença em Platão: a Ideia como o que dá a participar e pelo que se mede o grau de participação eletiva (cf. SMITH, 2012, p. 8-9; DR, p.

¹¹⁹ Estritamente falando, as qualidades morais e intelectuais exigidas para o filósofo são diversas e Platão não deixa de apontar como sua conjugação é rara (*Rep.*, VI, 503b-d). Isso não impede de considerar o pensamento como naturalmente reto, sendo perturbado de fora e “isto na medida em que não somos somente pensadores” (DELEUZE, 2006b, p. 216), de modo que o afastamento da verdade ainda recai no modelo do “erro”.

101-102 e 377-378). É a partir disso, que podemos vincular a Ideia de Bem às teses da analogia do ser (cf. DR, p. 62-64, 69-70 373-374 e 376). *Diferença e Repetição* apenas alude à este vínculo, mas é suficiente para supormos que Deleuze tenha em mente a leitura neoplatônica, de Plotino em especial, da teoria da participação, conforme apresentada em *Espinosa e o Problema da Expressão* (SPE, p. 191), segundo a qual a causa, o Uno, que nada têm em comum com as coisas, aparece como forma do Bem, isto é, como uma forma de finalidade comum a todas as coisas, que deve ser interpretada em sentido analógico. É analogicamente que a Ideia de Bem assegura a Ideia platônica como “mesmo”, isto é, hierarquicamente, como “sentido primeiro”, e possibilita uma convergência das faculdades. À analogia do ser, Deleuze opõe uma univocidade do ser plenamente realizada pelo Eterno Retorno (DR, p. 73-74). Assim sendo, pelo que aparece na analogia do Sol, a Ideia do Bem é aquilo que torna possível o conhecimento, como fundamento último, e dá ao pensamento sua “boa natureza”, mas ele também é objeto mais elevado do pensamento filosófico em sua busca pelo princípio apodíctico.

Insistamos que o que está em questão nesta última instância é o movimento de ascensão ao princípio a-hipotético, nos termos da concepção de dialética já expostos, sendo esse o movimento propriamente filosófico para Platão. Seja como *diánoia*, seja como memória, a descoberta desse domínio que, no vocabulário deleuziano, é o do problemático, torna possível o movimento do pensamento que o supera rumo ao princípio a-hipotético ou, na versão deleuziana, envolve os problemas em questões (DR, p. 278).

Podemos fazer algumas considerações para concluir este ponto. Deleuze extrai uma teoria platônica do exercício transcendente das faculdades pela sobreposição de elementos da *República* e da teoria da reminiscência. O que Deleuze obtém, então, é algo como uma “dialética ascendente”, conforme a expressão usada em *Proust e os Signos* (PS, p. 83), que corresponde ao movimento que, rompendo com a *doxa*, vai até a determinação do princípio a-hipotético. A apresentação destaca caracteres desejáveis para uma tal teoria, mas que acabam por ser recobertos por determinações empíricas, o que indica que se tratam de caracteres que devem ser explorados sem a submissão às exigências da representação. A rejeição das determinações platônicas deste exercício pode ser relacionada com diversas passagens de *Diferença e Repetição* onde esses pontos são mais detidamente elaborados. Isso destaca que diversos elementos apresentados esparsamente no livro encontram-se articulados através de sua leitura do exercício transcendente em Platão, de onde surge, como hipótese de leitura, a apreensão da apresentação desta teoria como uma espécie de matriz para articular estes elementos, matriz cujo movimento ou as relações devem ser de algum modo mantidas na em sua teoria diferencial das faculdade, parcialmente obtida pela substituição das determinações

platônicas pelas elaborações resultantes da crítica, segundo a qual o pensamento aparece então como coagido e involuntário e o Eterno Retorno como “mais elevado pensamento” (DR, p. 342)

3.2 - Reconhecimento e Pensamento, Exercício empírico e exercício transcendente

Tal como a interpretamos na seção anterior, a teoria platônica das faculdades está intimamente ligada ao tema da educação do filósofo, à conversão do seu olhar, e diz respeito a um processo que torna possível a dialética ou a verdadeira “ciência” e, em última análise, o próprio pensamento filosófico. No capítulo anterior foi realçado que a crítica filosófica tem, como uma de suas dimensões, a “liberação” de algo e que o terceiro capítulo tem em seu horizonte a “liberação do pensamento”. Também realçamos a centralidade do tema do pensamento no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição* que, consonante à noção que o nomeia, gira em torno de questões relacionadas à análise filosófica do que significa pensar e de como “extrair” as estruturas transcendentais, sendo esse é o horizonte no qual a primeira menção à teoria diferencial das faculdades ocorre.

Também observamos que, com a posição de algo que força a pensar, o que está em questão é a gênese do ato de pensar, sendo esse também o foco das últimas páginas da exposição da teoria diferencial das faculdades, na seção intitulada “Pensar: sua gênese no pensamento” (DR, p. 207) que, conforme a divisão que estabelecemos para este texto, em sua última parte, focada no caráter *exemplar* da “troca de cartas entre Jacques Rivière e Antonin Artaud” (DR, p. 212) deposita novamente a ênfase no tema do engendramento do “pensar no pensamento” (DR, p. 213). Deste modo, é difícil não admitir que o tema central desta é o pensar e sua gênese. Interessa-nos observar as consequências disso para a caracterização das faculdades posto que, caso consideremos que o ponto crucial de Deleuze é simplesmente que “só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento” (DR, p. 202) e mesmo que este implica os problemas e questões como uma estrutura de direito (DR, p. 213), muitas das características da teoria diferencial das faculdades, sobretudo sua suposição de um número indeterminado de faculdades, tornam-se aparentemente excessivas.

Até aqui o que “significa” pensar permanece pouco determinado, salvo pela sua dissociação em relação à reconhecimento e à *doxa* em geral e sua vinculação ao *novo* como aquilo que exige “no pensamento, forças que não são as da reconhecimento, nem hoje, nem amanhã, potências de um modelo totalmente distinto, numa *terra incógnita* nunca reconhecida, nem reconhecível” (DR, p. 198). Contudo, há indicações que podemos extrair daquilo que denominamos teoria platônica das faculdades. É notório que na leitura que Deleuze realiza trata-

se de levar o pensamento a pensar a Essência ou, segundo o modo como empreendemos a leitura de seu recurso ao livro VII da República, ao conhecimento da Ideia de Bem. Já vimos que Deleuze afirma uma distinção de natureza entre a *doxa* e o pensamento e que essa distinção aparece precisamente em Platão, onde o pensamento é caracterizado por sua relação com a Ideia. Simplesmente não nos parece ser o caso de afirmar que Deleuze toma Platão como fundamentalmente interessado na contemplação de um além-mundo¹²⁰. Ao contrário, mesmo para Platão, em sua posição como fundamento, a Ideia interessa por suas consequências práticas, morais e políticas. Sobre isso, também já observamos como podíamos, a partir da perspectiva deleuziana, compreender o suposto caráter revolucionário da *Republica* como vinculado ao estabelecimento de “uma ordem histórica que já exige no mundo as formas de sua representação” (DR, p. 89), distinguindo esta postura daquela “que fala em nome de uma potência criadora” (DR, p. 89), isto é, o *novo*. Sendo assim, o movimento que vai do encontro ao pensamento forçado na teoria platônica pareceria corresponder a um movimento rumo ao fundamento ou ao princípio a-hipotético e não aos efeitos desse fundamento, ou, dito de outro modo, ao que é produzido por um pensamento “fundado”. Considerado o jogo de substituições que invocamos acima, a teoria deleuziana corresponderia à pesquisa desta potência criadora que vincula o pensamento ao novo “em sua potência de começo e recomeço” (DR, p. 198).

Antes de passarmos propriamente à teoria diferencial das faculdades, podemos observar de que modo esses dois temas, encontro e gênese, se contrapõem à imagem dogmática: pensar já não pode ser considerado o exercício natural de uma faculdade, aí entendido uma faculdade pré-existente e disponível, na medida em que é objeto de um engendramento que passa por um encontro, e tampouco pode ser concebido como vinculado à boa vontade do pensador, na medida em que nasce a partir de um encontro fortuito.

Já mencionamos que o exercício da sensibilidade no encontro ou sob o encontro era caracterizado como seu exercício transcendente, distinto de seu exercício sob o senso comum, isto é, tal como ocorre na reconhecimento. De maneira mais geral, Deleuze distingue entre o *exercício empírico* das faculdades, isto é, seu exercício “sob a determinação do senso comum” (DR, p. 207), e o *exercício superior* ou *transcendente* (DR, p. 207). Enfatizamos assim que é a distinção entre a reconhecimento e o pensamento propriamente dito que se desdobra na distinção entre estes dois exercícios, na medida em que o “uso transcendente das faculdades é, propriamente falando, um uso paradoxal, que se opõe a que seu exercício se dê sob a regra de

¹²⁰ Já em 1954, em sua resenha de *Lógica e Existência*, Deleuze afirma que em Platão já se encontra a substituição da essência pelo sentido “quando ele mostra que o próprio segundo mundo é tema de uma dialética que faz dele o sentido deste mundo-aqui, não de um outro mundo” (ID, 1954, p. 24).

um senso comum”, isto é, na medida em que seu exercício não implica “uma colaboração sobre uma forma de objeto, supostamente o mesmo, ou uma unidade subjetiva na natureza do Eu [*Je*] penso” (DR, p. 211). Para que isso fique mais explícito, é preciso que apreciemos as relações entre “reconhecimento” e “senso comum”.

Enquanto postulado, a reconhecimento como modelo transcendental deriva de direito do senso comum (DR, p. 195). O senso comum aparece primeiro como “*cogitatio natura universalis*” (DR, p. 192), isto é, o postulado do pensamento como “exercício natural de uma faculdade” e, assim, como natural e dotado de uma natureza reta, ao qual corresponde o pensador como dotado de uma boa vontade. Sendo este postulado entendido como valendo de direito, ele pressupõe “uma certa repartição do empírico e do transcendental cujo modelo é a reconhecimento que:

[...] se define pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido... [...] Sem dúvida, cada faculdade tem seus dados particulares, o sensível, o memorável, o imaginável, o inteligível... e seu estilo particular, seus atos particulares investindo o dado. Mas um objeto é reconhecido quando uma faculdade o visa como idêntico ao de uma outra ou, antes, quando todas as faculdades em conjunto referem seu dado e referem a si mesmas a uma forma de identidade do objeto (DR, p. 194-195).

Assim, o senso comum como “*cogitatio natura universalis*” se desdobra em “*concordia facultatum*”, pois a reconhecimento exige um “princípio subjetivo da colaboração das faculdades”, o que é filosoficamente elaborado na posição da unidade do sujeito pensante, a unidade do Eu [*Je*] no Eu [*Je*] penso, como fundamento da forma de identidade do objeto e, conseqüentemente, do acordo das faculdades na forma de um objeto suposto como o mesmo (DR, p. 195). Assim:

O pensamento é suposto como naturalmente reto, porque ele não é uma faculdade como as outras, mas, referido a um sujeito, é a unidade de todas as outras faculdades que são apenas seus modos e que ele orienta sob a forma do Mesmo no modelo da reconhecimento (DR, p. 195-196).

O pensamento referido a um sujeito significa que as diversas faculdades são remetidas a um sujeito idêntico (“eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo”, DR, p. 195-196), de maneira a aparecerem como modos da mesma faculdade (“Eu penso”). Deleuze se refere ao *cogito* de Descartes e à segunda meditação metafísica¹²¹, mas também ao *cogito* de Kant. O fato de que as duas formulações do *cogito* sejam distintas e que o próprio Deleuze chame atenção para essa distinção em outro momento do texto (DR, p. 131-134) só reforça que o que está em questão é o *Eu penso*, isto é, a apercepção, como fundamento do acordo das faculdades e, mais do que isso, como “princípio mais geral da representação” (DR, p. 201).

¹²¹ Que a referência seja à segunda meditação se pode reconhecer pelo trecho citado (DR, p. 194, DESCARTES, 2005, p. 51, §13), embora Deleuze não indique a referência. No mais, trata-se da meditação em que o *cogito* é formulado e onde imaginar e sentir aparecem como modos do pensar (*ibid.*, p. 48-49, §9).

Deleuze não elabora este ponto, embora seja possível que o tenha tomado como evidente, mas a posição do *Eu penso* como fundamento vincula profundamente todo esse rol de noções, reconhecimento, exercício empírico, senso comum, à *consciência*. O vínculo do negativo (e conseqüentemente, do falso problema) com “a consciência e suas representações” (DR, p. 168) é muito mais evidente, mas parece ser o caso de dizê-lo para todos os “elementos da representação”, cuja fonte é, precisamente, o *Eu penso* (DR, p. 201). Em contrapartida, o “caráter não empírico” do exercício paradoxal das faculdades é uma das determinações do *inconsciente* que o tornam “digno de uma apresentação pura” (DR, p. 275) e trata-se de afirmar que “o pensamento só pensa a partir de um inconsciente e pensa esse inconsciente no exercício transcendente” (DR, p. 282)

Deleuze associa este exercício das faculdades sob o senso comum aos quatro elementos da representação, identidade, analogia, oposição e semelhança, sendo que cada um deles “solicita particularmente uma faculdade, mas se estabelece também de uma faculdade a outra no seio de um senso comum” (DR, p. 201). A identidade do conceito qualquer indeterminado constitui a forma do Mesmo na recongnição e, assim, as faculdades e o próprio pensamento, encontram-se submetidos às exigências do conceito em geral (DR, p. 57) e, conseqüentemente, às da representação. Na recongnição, portanto, o exercício de cada faculdade diz respeito à sua relação com o conceito, seja determinando-o, no caso da memória e da imaginação, seja estabelecendo a continuidade de seu objeto pela semelhança, no caso da percepção (DR, p. 200-201), de modo que as faculdades são limitadas em função disso. Embora na exposição da teoria diferencial das faculdades o exercício transcendente seja contraposto ao senso comum, este tem um complemento necessário no bom senso que determina e mede a colaboração de cada faculdade em cada caso (DR, p. 195, ver também p. 318-319).¹²² Posto dessa maneira, o exercício empírico parece dizer respeito fundamentalmente a um uso teórico ou especulativo das faculdades, isto é, em relação ao conceito. Contudo, Deleuze é explícito ao dizer que não é esse o caso pois “o reconhecido é um objeto, mas também valores sobre o objeto (os valores intervêm, mesmo essencialmente, nas distribuições operadas pelo bom senso)”, de modo que a recongnição encontra “sua finalidade prática nos ‘valores estabelecidos’” (DR, p. 107), o que estabelece o vínculo profundo entre o senso comum e os aspectos conservadores do pensamento assim concebido.¹²³ Ainda sobre o bom senso, em seu papel distribuidor, parece o caso de

¹²² A exposição da relação entre o senso comum e os elementos da representação retoma significativamente elaborações do primeiro capítulo de *Diferença e Repetição*, particularmente aqueles a propósito de Aristóteles ou da representação orgânica (DR, p. 57-65). Isso põe em questão a maneira como esses postulados se relacionam especificamente com a representação orgânica, mas explorar esse tópico nos afastaria de nosso tema.

¹²³ Sobre a relação da Imagem do Pensamento, a moral, e os “valores estabelecidos”, ver seção 2.1.2, acima.

afirmar que seu papel corresponde ao que, na teoria kantiana, seleciona o senso comum, isto é, a hierarquia das faculdades, correspondente a cada “problema”, isto é, aquilo que “está para ser reconhecido” (DR, p. 199, ver também p. 232).¹²⁴

Deleuze não elabora mais amplamente essa teoria cognitiva ou representacional das faculdades que, no mais, apenas atua como pressuposto de teorias filosóficas efetivas¹²⁵. Consequentemente, não temos uma exploração detalhada das relações nas quais as faculdades podem entrar, em cada caso, permanecendo sob domínio de um senso comum. Mesmo assim, essa elaboração fornece um horizonte suficiente para compreender o que está em questão com as noções tais como senso comum e a colaboração das faculdades.

É patente que o exercício transcendente difere do exercício empírico sob o senso comum por não implicar nem a colaboração sob a forma do objeto, nem a unidade subjetiva do Eu [*Je*] penso. Contudo, é preciso ainda avaliar de maneira mais ampla a relação entre o exercício transcendente e o exercício sob o senso comum, uma vez que isso pode ainda ajudar a compreender a natureza do primeiro. Já observamos¹²⁶ que havia uma relação de ruptura entre eles, isto é, que o exercício transcendente rompe com a forma do senso comum, mas que o vocabulário que caracteriza a relação dessa maneira não é exatamente reafirmado fora do contexto platônico, embora esse seja o caso de certas características dinâmicas, como na caracterização das faculdades como sendo *levadas* aos seus limites ou se *elevando* até o exercício transcendente (DR, p. 208-210, 212, 220, 236). Contudo, essa relação de ruptura também não se encontra entre os elementos explicitamente contestados, de modo que, não havendo razões interpretativas para afirmar que o vocabulário correspondente é incompatível com outros elementos da teoria, optaremos por entender que eles permanecem vigorando. De todo modo, algumas evidências textuais da manutenção dessa ideia de ruptura podem ser encontradas. Algo disso pode ser observado quando, comentando Heidegger, Deleuze afirma que esse *mostra* que “enquanto o pensamento permanece no pressuposto de sua boa natureza e de sua boa vontade, sob a forma de um senso comum, (...), ele nada pensa, *prisioneiro* da opinião” (DR, p. 209, grifo nosso), mostrando uma anterioridade e um poder restritivo da *doxa*. Também no recurso que Deleuze faz de Artaud quanto ao estabelecimento do “princípio de um

¹²⁴ Krtolica (2013, p. 521) tem precisamente o mesmo entendimento.

¹²⁵ É possível compreender que Deleuze lê aqui Kant como um autor que mantém esse pressuposto, embora sua teoria das faculdades divirja consideravelmente dessa elaboração do modelo da reconhecimento (Cf. DR, p. 199-200). O crucial é que exista manutenção do ideal do senso comum em correspondência com a concórdia das faculdades. O desenvolvimento kantiano desse pressuposto apenas complicaria o senso comum, multiplicando-o, sem o subverter.

¹²⁶ Cf. seção 2.2.1, acima.

empirismo transcendental”, mais especificamente na ideia de “açoitar seu inatismo” (DR, p. 213-214). Sendo o inatismo entendido como representando a “boa natureza do pensamento”, uma figura teológica do senso comum (DR, p. 212), o açoitamento remete à necessidade de uma ação violenta que combata os poderes do que é pressuposto como inato. Também na caracterização do paradoxo como *pathos* da Filosofia (DR, p. 320) cujo efeito é *despedaçar* o exercício comum das faculdades. Disso tudo depende a compreensão do caráter vivido da experiência do encontro, isto é, de seu efeito como ruptura. Experiência de algo que não é simplesmente um não-reconhecido, mas que “coloca em perigo a coerência ou o horizonte relativo de pensamento no qual até então ele [o pensador] se movia” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 51) e que não deixa de ser afetivamente experimentado.

Voltemos agora à caracterização do exercício transcendente. Deleuze afirma que “é preciso levar cada faculdade ao ponto extremo de seu desregramento, ponto em que ela é como que presa de uma tríplice violência” (DR, p. 208). Devemos nos manter atentos ao tema de como a faculdade é levada até esse ponto de desregramento. Seria uma operação teórico-especulativa própria ao empirismo transcendental?¹²⁷ No caso da sensibilidade, ao contrário, isso parece decorrer do próprio encontro, mas essa questão precisará ser ainda melhor apreciada. Enquanto o desregramento remete à ausência de um “senso comum” que regeria seu funcionamento, a tríplice violência é ligada a três elementos: aquilo “que a força a exercer-se”, aquilo “que ela é forçada a apreender” e aquilo que “só ela tem o poder de apreender, todavia também o inapreensível (do ponto de vista do exercício empírico)” (DR, p. 208). Supõe-se, portanto, que o que a faculdade é forçada a apreender e aquilo que só ela tem o poder de apreender remetem a elementos ou relações distintas. Seria o caso de afirmar que todas as faculdades são forçadas a apreender uma “mesma” coisa, mas cada uma é capaz de apreender uma outra coisa que lhe compete exclusivamente? Quanto à distinção entre o primeiro e o terceiro elemento, marcando o privilégio da sensibilidade como “origem”, isto é, como faculdade primeiramente afetada no encontro, Deleuze afirma que “o que força a sentir e aquilo que só pode ser sentido são uma mesma coisa no encontro, ao passo que as duas instâncias são distintas nos outros casos” (DR, p. 210).

O que cada faculdade descobre nesse ponto é:

¹²⁷ Em muito dessa discussão temos em mente uma distinção entre o que diz respeito ao exercício transcendente e ao empírico, como a traçada por MACHADO (2010, p. 142-147), e também entre o transcendente e o empírico, em termos de uma diferença de níveis, onde o segundo tem o primeiro por condição. Não que se trate de contestar essa distinção, mas que ela não basta para caracterizar o exercício transcendente que, como buscamos mostrar, não implica somente a pesquisa das condições da experiência empírica ordinária, que poderia permanecer em um nível somente teórico-especulativo, mas uma *apresentação* do inconsciente.

[...] a paixão que lhe é própria, isto é, sua diferença radical e sua eterna repetição, seu elemento diferencial e repetidor, como o engendramento instantâneo de seu ato e o eterno reexame de seu objeto, sua maneira de nascer já repetindo (DR, p. 208).

Deleuze fala em *paixão* das faculdades, como fala em uma *paixão* de pensar (DR, p. 203), no sentido de que se trata de um pensamento forçado. Paixão aqui não se opõe necessariamente ao ato ou ação, na medida em que Deleuze trata do engendramento do ato das faculdades como do ato de pensar (DR, p. 168, 203), mas a uma ação voluntária, denotando assim a natureza involuntária do exercício transcendente (DR, p. 211). Ainda, o pensar que deve nascer no pensamento é frequentemente marcado pelo uso do verbo no infinitivo, o que se pode entender pela oposição entre a ação ou ato (pensar) e sua possibilidade, mas também entre a ação e seu produto. Não devemos ignorar que em *Diferença e Repetição*, o vocábulo grego *pathos* e seus derivados são vinculados ao conceito de repetição (DR, p. 25, 399), sendo que este também se liga semântica e/ou etimologicamente à noção de passividade, cuja importância em *Diferença e Repetição* já pudemos indicar brevemente.

O que cada faculdade faz, é forçada a fazer, seu ato, é caracterizado como uma “apreensão”. Os verbos utilizados por Deleuze em francês são *saisir* ou *appréhender*, ambos ocorrem em contextos que descrevem o exercício transcendente das faculdades em geral (p. ex. DR [fr], p. 186) e são traduzidos indistintamente por “apreender” na edição brasileira de *Diferença e Repetição*. A apreensão poderia sugerir que se trata de um ato cognitivo e consciente¹²⁸, mas Deleuze não deixa de afirmar, por exemplo, que o inconsciente “apreende” [*saisit*] algo (DR[fr], p. 150), ou que o “simulacro apreendeu [*a saisi*] uma *disparidade*” (DR, p. 106, DR fr], p. 92, *grifo do autor*). Ambos os verbos carregam ainda um sentido de “tomar” ou “apossar-se” que não descarta a possibilidade de compreender essa apreensão no sentido de que a operação da faculdade incida sobre o que é apreendido e faça algo com ele. De todo modo, interessa-nos marcar quão pouco o uso dos verbos nos auxilia a compreender de que se tratam os atos das faculdades e sua relação com o que é apreendido, salvo indicar que a faculdade não é o mesmo que seu objeto, que, justamente, a faz nascer.

Isso que é, ao mesmo tempo, apreendido e inapreensível, é designado preferencialmente como “objeto transcendente” da faculdade, mas também de seu “objeto-limite” (DR, p. 208, 212) ou, no capítulo quatro, objeto diferencial (DR, p. 274-275). Em diversas passagens, Deleuze designa esse objeto por um “adjetivo verbal” (DR, p. 208), marcado em latim pela terminação *-ndum*, mas se esforça por distinguir duas formas de adjetivo verbal em grego, aqueles com a terminação *-τόν*, daqueles com terminação *-τέον*, sendo estes últimos os que

¹²⁸ De fato, Deleuze também usa o verbo “*appréhender*” em contextos ligados à consciência (p. ex. DR [fr], p. 133 e 204).

qualificam o objeto transcendente. Assim, Deleuze distingue como objeto transcendente da sensibilidade o *sentiendum* ou αισθητέον (o que *deve* ser sentido) e não o αισθητόν (o que pode ser sentido, o sensível) (DR, p. 203), e como objeto do pensamento o *cogitandum* ou νοητέον (o que *deve* ser pensado), não o inteligível (DR, p. 205). Contudo, a fórmula “o que deve ser”, em conformidade com o sentido desse adjetivo verbal, só aparece propriamente no quarto capítulo, onde é claro que o que *deve* ser apreendido só pode sê-lo no exercício transcendente (DR, p. 273-274).¹²⁹ Quanto ao sentido desse *deve*, talvez seja o caso de entendê-lo em sentido problemático ou ligá-lo ao imperativo da questão, cabendo indicar que Deleuze nega que as faculdades já possuem ou tendem ao objeto, seja por analogia ou homologia com ele, de modo que não implicam nem afinidade, nem predestinação (DR, p. 210-211).

Mais frequentemente, o objeto transcendente é marcado pela fórmula “o que só pode ser” (*que ne peut être que*), como em “o que só pode ser sentido”, marcando a exclusividade de cada faculdade em relação ao seu objeto, exclusividade que define a “discórdia das faculdades” (DR, p. 274). Que o que deve ser apreendido seja caracterizado como *sentido* no exercício transcendente da sensibilidade, *imaginado* no da imaginação, *dito* ou *falado* no da linguagem, *vivido* no da sociabilidade, também não é de grande auxílio na compreensão do ato de cada faculdade, uma vez que não devem ser compreendidos através dos atos empíricos dessa faculdade e, ao que tudo indica, apenas marcam a propriedade do ato em relação a faculdade, isto é, o sentir como ato próprio à sensibilidade, o imaginar como próprio à imaginação etc.

Na exposição da teoria platônica, Deleuze caracteriza o *sentiendum* como não sendo um ser sensível, mas “o ser do sensível” (DR, p. 203). Correspondentemente, o *cogitandum* é apresentado como o ser do inteligível (DR, p. 205). Já no caso da memória, o *memorandum* é relacionado ao “ser do passado” (DR, p. 204-206), e não ao ser do “memorável”¹³⁰. Embora a intensidade seja caracterizada em outras partes do livro como o ser do sensível, remetendo ao aspecto ontológico da percepção (DR, p. 323-324, 332-333), o ato da memória não volta a ser caracterizado como apreensão do ser do passado, nem o *cogitandum* volta a ser caracterizado como ser do inteligível, o que talvez devamos ligar ao tema do “ser do problemático” ou ao “ser dos problemas e das questões” (DR, p. 371, 373).

Até aqui tratamos as faculdades em abstrato, mas nos interessava justamente indicar alguns elementos que carecem de maiores aprofundamentos, bem como mostrar que a

¹²⁹ Brevemente, ainda no terceiro capítulo, Deleuze menciona o “que existe para ser pensado” (“ce qui est à penser” (DR, p. 210, DR [fr], p. 188), o que pode ser entendido no sentido do que “deve ser pensado”.

¹³⁰ A expressão remete, como veremos, à caracterização da Memória como “síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado”, no segundo capítulo de *Diferença e Repetição* (DR, p. 124), sendo este um dos importantes pontos para o relacionamento entre a teoria diferencial das faculdades e as sínteses do tempo.

caracterização dos exercícios transcendentais em geral permanece vaga. Passemos agora à consideração da diversidade de faculdades indicadas por Deleuze e suas relações.

3.3 - As faculdades dotadas de exercício transcendente e suas relações

Como mencionamos desde o início, Deleuze apresenta a “Doutrina das Faculdades” correspondente à sua teoria diferencial como uma pesquisa a ser realizada. Uma das ‘incompletudes’ explícitas dessa doutrina é a incerteza a respeito de quais e quantas são as faculdades dotadas de exercício transcendente (DR, p. 208-209). Essa incerteza aparece como consequência do ‘recalque’ por parte do senso comum, isto é, admitindo-se a possibilidade de que certas faculdades permaneçam ocultas sob o senso comum, mas também relacionadas ao tema do *empirismo transcendental*, o que parece indicar que a “complexidade no estudo do caso particular de cada faculdade” remete à impossibilidade de deduzir quais as faculdades que possuem exercício transcendente, justamente porque requer um tipo de “exploração” de cada caso, específico a cada caso. Ressaltamos assim que Deleuze deixa indeterminado o número de faculdades que pertenceriam à “doutrina completa”.

Contudo, Deleuze menciona um certo número de faculdades dotadas de exercício transcendente ao longo de *Diferença e Repetição*. Em primeiro lugar, temos a sensibilidade, a memória e o pensamento, presentes desde a exposição da teoria platônica. Em segundo lugar, temos a imaginação, a linguagem, a vitalidade e a sociabilidade, para as quais a existência de um objeto transcendente é inicialmente colocada em questão (DR, p. 208), mas cuja pertença à doutrina é posteriormente confirmada, embora de maneira diversa em cada caso. Isto é, essas últimas quatro faculdades são mencionadas novamente no quarto capítulo de *Diferença e Repetição* (DR, p. 274), mas não apenas isso. Enquanto a vitalidade não é objeto de maiores considerações¹³¹, cada uma dessas outras faculdades indica outras linhas de pesquisa para a compreensão da teoria diferencial das faculdades: a imaginação recebe um tratamento diferenciado, sendo incluída entre a sensibilidade e a memória na “ordem” preferencialmente trabalhada por Deleuze na primeira apresentação da teoria (DR, p. 209-210), sendo ainda necessário considerar sua vinculação às “multiplicidades psíquicas” (DR, p. 274); a sociabilidade é objeto de um certo número de considerações no contexto do quarto capítulo que

¹³¹ Isso é, a vitalidade não é mais tematizada enquanto faculdade. Contudo, temos um conjunto de considerações sobre as sínteses orgânicas (DR, p. 115), a Ideia biológica (DR, p. 263-264), os modelos de diferenciação biológica (DR, p. 297 ss), sobre a individuação biológica (p. ex. DR, p. 349-359) que poderiam ser considerados em sua relação com essa faculdade. Contudo, cremos que a relação é menos evidente e, justamente, se beneficiaria do estudo dos demais casos.

permitiriam considerar a relação entre essa faculdade, a Ideia social, sua atualização e o falso problema social (DR, p. 264-265, 291-293); a linguagem (ou fala) é mencionada direta ou indiretamente um grande número de vezes ao longo do livro, através de considerações sobre a Ideia linguística ou Ideia de poesia, que permitiriam a abordagem de uma relação mais direta entre seu exercício transcendente e os chamados sistemas intensivos (DR, p. 46-47, 177-180, 401-402), permitindo também, como já vimos em partes, relacionar o exercício transcendente da linguagem às considerações sobre a arte moderna.

Como observamos, há um conjunto de faculdades que Deleuze aborda principalmente no contexto da primeira menção à teoria: sensibilidade, imaginação, memória e pensamento. É notório que, em diversos contextos, a imaginação não é mencionada e, por vezes, as outras três faculdades são acompanhadas da linguagem e não da imaginação, acontecendo até da imaginação aparecer ‘fundida’ com a memória (DR, p. 213, 237, 238, 277, 320-321, 333). Por um lado, é possível supor que a posição da imaginação como faculdade dotada de exercício transcendente não é crucial para alguns dos aspectos daquilo que a teoria diferencial das faculdades pretende indicar. Por outro, no terceiro capítulo ela recebe um tratamento que não é possível ignorar.

Em primeiro lugar, tendo indicado que não se trata nesse momento de estabelecer a doutrina das faculdade, mas apenas de determinar a natureza de suas exigências, Deleuze marca a insatisfatoriedade das “determinações platônicas” e afirma que são “estados livres ou selvagens da diferença em si mesma que são capazes de levar as faculdades a seus limites respectivos” (DR, p. 209), esclarecendo que é: a intensidade que o faz para a sensibilidade, a “disparidade no fantasma” constitui o *fantasteon*, isto é, o *imaginandum*, “o dessemelhante na forma pura do tempo” constitui o *memorandum* e, por fim, “um Eu [*Je*] rachado por esta forma do tempo que se encontra, enfim, coagido a pensar (...) esse ‘ponto aleatório’ transcendente, sempre Outro por natureza em que todas as essências são envolvidas como diferenciais do pensamento” (DR, p. 209). Na página seguinte, ainda no mesmo parágrafo, Deleuze reafirma que “é a cada vez uma livre figura da diferença que desperta a faculdade e a desperta como diferente desta diferença”, elencando “a diferença na intensidade, a disparidade no fantasma, a dessemelhança na forma do tempo, o diferencial no pensamento” (DR, p. 210). Dessas livres figuras Deleuze afirma que se tratam de “apresentações da diferença” que produzem como efeitos os elementos da representação (oposição, semelhança, identidade e analogia). Pode-se observar algumas diferenças entre as duas passagens. Primeiro, a livre figura que constitui o *memorandum* é dita “o dessemelhante” e, depois, “a dessemelhança” (*dissemblable* e

dissemblance)¹³² (DR [fr], p. 188 e 189). Em segundo lugar, aquilo que é “pensado” é caracterizado como o *ponto aleatório* que envolve as *diferenciais*, mas o que desperta o pensamento é a *diferencial*.

Uma vez que essa segunda passagem ocorre após a consideração de que somente na sensibilidade “o que força a sentir e aquilo que só pode ser sentido são uma mesma coisa”, sendo ainda o mesmo parágrafo, coloca-se a questão da distinção entre esses dois níveis. Assim, cumpre perguntar se a “disparidade” é o objeto transcendente da imaginação ou aquilo que a força a se exercer e a mesma pergunta se impõe para a dessemelhança em sua relação com a memória. Nos dois casos é afirmado que essa “figura da diferença” *constitui* o objeto transcendente, o que não é o mesmo que afirmar explicitamente que se trata do próprio objeto. No caso da memória, em nenhuma passagem após essas, seu objeto transcendente é caracterizado como “forma pura do tempo” e, rigorosamente falando, não é caracterizado de modo algum¹³³, salvo como “esquecimento” (DR, p. 321). Já o objeto transcendente da imaginação, na única outra ocorrência em que é explicitamente mencionado, é denominado “fantasma” (DR, p. 274), o que, deve-se observar, tem fortes ressonâncias psicanalíticas¹³⁴. No caso do objeto diferencial do pensamento, aquilo que ele pensa em seu exercício transcendente,

¹³² Vide nota 115 (p. 113, *supra*).

¹³³ De fato a “memória transcendental” e a memória, enquanto “faculdade transcendental”, são associadas ao passado puro (DR, p. 380 e 396), mantendo seu vínculo com a síntese passiva da memória. Contudo, é preciso levar em consideração o contexto problemático dessas passagens face a outros elementos, em suma, a ambiguidade da memória e do fundamento (Cf. DR, p. 135 e 402).

¹³⁴ Aqui *fantasma* traduz *phantasme*. Na tradução brasileira lê-se, na passagem em tela, *fantasia*, embora, em diversas outras passagens, a mesma palavra seja traduzida por fantasma (p. ex. DR, p. 184 e 185). Há uma divergência de grafia nas menções ao objeto diferencial da imaginação entre o terceiro (DR, p. 209-210 e DR[fr], p. 188-189) e o quarto capítulo, nas primeiras constando *fantasme* e na última constando *phantasme*. A alternância entre estas grafias também ocorre em *Diferença e Repetição* em contextos psicanalíticos (DR[fr], 1993a, p. 28 e 162-164), de modo que não parece ser possível atribuir imediatamente uma diferença de sentido entre as duas grafias. *Fantasme*, na realidade, ocorre raramente, uma vez tratando de teoria psicanalítica (DR[fr], p. 28) e outras duas como objeto diferencial da imaginação (DR[fr], p. 188-189). Ambas as grafias pertencem ao vocabulário psicanalítico francês, tendo nesse contexto seu uso principal. O dicionário Larousse Online (cf. PHANTASME), por exemplo, define ambas as palavras unicamente em seu uso psicanalítico, considerando-as grafias alternativas. Laplanche e Pontalis também testemunham o quanto *fantasme* está carregado de ressonâncias psicanalíticas, bem mais que o termo alemão, utilizado por Freud, que ele traduz (1979, p. 228). Além disso, Deleuze utiliza *phantasme* como alternativa a simulacro em diversos contextos, inclusive aqueles que tratam explicitamente da distinção platônica (DR, p. 184-187, 368-369, 393, DR [fr], 165-167, 340-341, 364). Também é notório que, seja em francês (*phantasme*), seja em grego (*fantasteon*), o vocabulário relacionado à imaginação é constituído por palavras com o radical *phan-*, ligado ao verbo *phaínein* (fazer aparecer) (cf. GOBRY, p. 111-112) e, portanto, ligado etimologicamente ao conceito de fenômeno. No mais, sobre o assunto, recomendamos a leitura de uma nota de Heuser (2010, p. 150-151, n. 5) que desenvolve um argumento parcialmente similar ao nosso a propósito do uso do termo em *Apresentação de Sacher-Masoch* e que, consonante à interpretação que desenvolve, indica a conexão entre o *phantasme* psicanalítico e o sentido filosófico alemão de *Phantasie*.

os *cogitanda*, são associados no quarto capítulo aos imperativos, às questões e, novamente, ao “ponto aleatório” (DR, p. 282).¹³⁵

Em conformidade com o tema central que foi constatado na exposição, a descrição dessas faculdades corresponde ao “caminho que leva ao que existe para ser pensado” (DR, p. 210), isto é, já trata de uma relação onde cada faculdade “comunica à outra a violência que a leva a seu limite próprio” (DR, p. 210) e isso se dá em uma ordem específica que começa com a sensibilidade: “da sensibilidade à imaginação, da imaginação à memória, da memória ao pensamento” (DR, p. 210). Sobre a comunicação entre as faculdades, Deleuze é explícito ao afirmar que “existe um encadeamento das faculdades e uma ordem nesse encadeamento” (DR, p. 211) que, não obstante, não formam um senso comum. Esse encadeamento é descrito como “uma cadeia forçada e rompida que percorre tanto os pedaços de um eu [*moi*] dissolvido quanto as bordas de um Eu [*Je*] rachado” (DR, p. 211). As faculdades entram em um acordo, mas num *acordo discordante* (DR, p. 211), cujo primeiro exemplo foi dado por Kant com o exercício da imaginação e do pensamento no sublime. Embora Deleuze não afirme explicitamente que o encadeamento e a ordem em questão correspondam unicamente ao “caminho” que vai da sensibilidade ao pensamento, o contexto sugere que essa é a ordem em questão. No capítulo três, Deleuze é explícito ao afirmar que nesse caminho “tudo parte da sensibilidade”, de modo que “é sempre por meio de uma intensidade que o pensamento nos advém” (DR, p. 210), o que marca a sensibilidade como origem. No quarto capítulo, o pensamento é marcado como “determinado a apreender seu próprio *cogitandum* na extremidade do cordão de violência” (DR, p. 275), reafirmando que nesse é a sensibilidade que é primeiramente posta em movimento. Assim, são bem marcadas as duas extremidades do cordão. Considerada a centralidade do tema da gênese do pensar, esse “caminho” parece descrever as “etapas” dessa gênese, onde o interesse de cada faculdade se resumiria ao papel que nela desempenha. Podemos entender dessa maneira as consequências da exposição platônica. Contudo, isso coloca em questão a relação das demais faculdades com essa ordem e encadeamento: podemos perguntar se é o caso de dizer que elas são etapas na gênese do pensamento, se se elevam ao exercício transcendente necessariamente após receber uma violência que se inicia na sensibilidade etc. Além disso, poderíamos perguntar qual a relação que estabelecem com as livres figuras da diferença. Teremos oportunidade de ver como essas questões podem se revestir de um maior interesse.

¹³⁵ O que é precisamente designado por “diferenciais” como substantivo é difícil de determinar, posto que algumas vezes parece remeter aos “elementos diferenciais” (dx , dy etc.) e outras designar as Ideias, como “diferenciais do pensamento” (DR, p. 243) e há razões para esse deslocamento (DR, p. 245). Contudo, não nos dedicaremos ao tema, na medida em que nos interessa estabelecer somente qual é o objeto transcendente do pensamento e, como veremos, a Ideia não é o *cogitandum*.

As relações entre as faculdades são, até aqui, trabalhadas em termos de violência e, de certo modo, exclusivamente como comunicação de violência (DR, p. 211), de transmissão de constrangimento (DR, p. 320), “de uma faculdade a outra segundo determinada ordem” (DR, p. 275). Aparentemente, o “acordo” não recebe outra determinação além dessa relação em que elas transmitem a violência (DR, p. 185). Como já indicamos, o vocabulário da violência e do constrangimento indica a necessidade de uma ruptura com o senso comum e, conseqüentemente, de uma ação capaz de retirar as faculdades do estado imposto pelo senso comum, de arrancar as faculdades de seu torpor (DR, p. 225), despertando-as, forçando-as a se exercer. Assim, a violência conjugaria o tema da natureza involuntária do exercício e da ruptura de um estado prévio. Todavia, permanece indeterminada a natureza dessa violência transmitida entre as faculdades. No caso das quatro faculdades exploradas no terceiro capítulo, podemos ainda perguntar sobre a relação entre a violência e as livres figuras da diferença: se, por exemplo, a sensibilidade comunica a violência que eleva a imaginação ao exercício transcendente e esta é, também, despertada pela disparidade no fantasma, então a violência transmitida e a disparidade parecem estar relacionada de algum modo e a própria disparidade deve estar relacionada ao exercício transcendente da sensibilidade, como faculdade que transmite a violência, e de maneira análoga para a comunicação entre cada faculdade.

3.4 - Faculdades e Ideias

A última característica da teoria diferencial das faculdades apresentada por Deleuze no terceiro capítulo é a relação entre as faculdades e as Ideias e este é o grande ponto de convergência com a abordagem do tema no quarto capítulo. Esse ponto é introduzido por Deleuze justamente tratando daquilo que “se comunica de uma faculdade à outra”, mas trata-se de algo “que se metamorfoseia e não forma um senso comum” (DR, p. 211). As Ideias “percorrem todas as faculdades, não sendo objeto de qualquer uma em particular”, indo “da sensibilidade ao pensamento e do pensamento à sensibilidade” (DR, p. 211-212). Que as Ideias não sejam objeto de nenhuma faculdade em particular significa duas coisas. Primeiro que não existe uma faculdade que seria a “faculdade das Ideias”, isto é, que as teria por objeto, tal como a razão em Kant ou o entendimento em Maimon, nem mesmo o pensamento (DR, p. 273-274). Conseqüentemente, as Ideias não são os *cogitanda*. Em segundo lugar, as Ideias “concernem” a todas as faculdades (DR, p. 274). A relação entre as Ideias e as faculdades é apresentada nos seguintes termos: primeiro, o autor afirma que elas são “capazes de engendrar em cada caso, seguindo uma ordem que lhes pertence, o objeto-limite ou transcendente de cada faculdade” e,

em seguida, reafirmando a identidade entre as Ideias e os problemas, afirma que estes “fornecem apenas as condições sob as quais as faculdades acedem a seu exercício superior” (DR, p. 212).

Já no contexto do quarto capítulo, essa relação é reafirmada na posição de que a Ideia, sempre “de acordo com sua ordem”, “torna possíveis tanto a existência de uma faculdade determinada como tal quanto o objeto diferencial ou o exercício transcendente dessa faculdade” (DR, p. 274). Já não se trata apenas de engendrar o objeto transcendente ou fornecer as condições do exercício superior, capacidades que aparentam ser equivalentes ou profundamente vinculadas, mas de tornar possível a própria faculdade ou determiná-la enquanto faculdade, o que o texto indica se tratar de algo distinto. Deleuze, valendo-se da sinonímia entre Ideia e Multiplicidade (cf. DR, p. 260), exemplifica essa relação afirmando que a multiplicidade linguística torna possível a linguagem como faculdade e também seu objeto transcendente, a metalinguagem, e procede similarmente para outras faculdades: a multiplicidade social, a sociabilidade e a liberdade; “as multiplicidades psíquicas, a imaginação e o fantasma, as multiplicidades biológicas, a vitalidade e o ‘monstro’; as multiplicidades físicas, a sensibilidade e o signo” (DR, p. 274, *tradução modificada*). Por razões que só poderemos observar mais adiante, supomos que a Ideia torna possível a existência da faculdade também em seu exercício empírico.¹³⁶

É importante que nos detenhamos neste ponto sobre a questão da distinção entre as Ideias/multiplicidades e o que significa essa “ordem” da qual Deleuze repetidamente fala. Frente à caracterização da Ideia como independente de um princípio de identidade ou, de maneira mais geral, como não mediatizada pela representação (p. ex. DR, p. 255 e 262), Deleuze precisa que, não obstante, as Ideias se distinguem, “mas de modo algum da mesma maneira pela qual se distinguem as formas e os termos em que elas se encarnam” (DR, p. 266), apresentando três “dimensões de variedades” segundo as quais elas se distinguem: variedades ordinais, características e axiomáticas ou as dimensões altura, largura e profundidade, respectivamente. Das primeiras ele afirma que se distinguem:

[...] segundo a natureza dos elementos e das relações diferenciais: Ideia matemática, matemática-física, química, biológica, psíquica, sociológica, linguística... Cada nível implica diferenciais de uma “ordem” dialética diferente; mas os elementos de uma ordem podem tornar-se elementos de uma outra, sob novas relações, seja decompondo-se na ordem superior mais vasta, seja refletindo-se na ordem inferior (DR, p. 266).

¹³⁶ Essa é a passagem, mencionada em nossa nota 134 (p. 129, *supra*), em que o objeto da imaginação é traduzido por “fantasia”.

Quanto à ordinalidade dessas variedades, é possível observar que existe uma assimetria na relação entre os “níveis” que elas designam, isso é, que não se passa de uma ordem inferior à uma superior da mesma maneira que se passa de uma superior para uma inferior, de modo que se pode distinguir o sentido da passagem e percorrê-las ordenadamente.

É possível observar que as multiplicidades que Deleuze distingue e relaciona às faculdades nas passagens mencionadas anteriormente correspondem a variedades ordinais exemplificadas, por exemplo: a multiplicidade linguística, que torna possível a linguagem e seu objeto transcendente, é a Ideia linguística, que se distingue de outras (por exemplo, a Ideia social) enquanto variedade ordinal.

Entretanto, não é a distinção entre as faculdades que parece ser o foco da introdução das dimensões de variedade. Williams, por exemplo, afirma que a introdução dessas dimensões de variedades acontece precisamente para clarificar a relação entre as Ideias e disciplinas, isto é, domínios de pesquisa científica determinados (WILLIAMS, 2003, p. 150-151). Uma vez que a apresentação da teoria das Ideias se dá inicialmente por meio da consideração de teorias matemáticas, em especial o cálculo diferencial, Deleuze busca distinguir a Ideia problemática do cálculo como “instrumento inteiramente matemático” ou da matemática como um “campo simbólico” no qual problemas se exprimem tecnicamente (DR, p. 256). A matemática é um campo entre outros: enquanto uma certa ordem de Ideias se encarna em um campo de solução matemático, sendo tecnicamente expressos de maneira relativa a esse campo, “outras ordens na Ideia encarnam-se em outros campos e em outras expressões correspondentes a outras ciências” (DR, p. 259), de modo que as Ideias, segundo suas ordens, correspondem “às realidades e correlações matemáticas” ou “aos fatos e leis físicas” ou “aos psiquismos, às linguagens, às sociedades” (DR, p. 262). Trata-se de uma correspondência sem semelhança, na medida em que as ideias se encarnam ou atualizam em correlações reais e termos atuais (DR, p. 261) e o processo de atualização não opera por semelhança, mas por diferenciação (DR, p. 298-299).

Aqui é importante que realcemos a distinção que o autor estabelece entre a diferenciação [*différentiation*], como “determinação do conteúdo virtual da Ideia”, e a diferenciação [*diférenciation*], como “atualização dessa virtualidade em espécies e partes distintas” (DR, p. 291). Trata-se de distinguir entre dois modos de determinação, de distinção, um que compete ao virtual e outro ao seu movimento de atualização. Consequentemente, a Ideia é “diferenciada sem ser diferenciada” (DR, p. 304) e aquilo que é atual é diferenciado (cf. DR, p. 296, 344). O crucial aqui é que “com a atualização, um novo tipo de distinção, específica e partitiva, toma o lugar das distinções ideais fluentes” (DR, p. 291)

Insistamos brevemente sobre esse ponto: uma ordem de Ideias encarna-se em um determinado “campo de solução” ou “campo de resolubilidade” (DR, p. 236)¹³⁷ e o problema é duplicado por ou expresso, assim como suas condições, em um “campo simbólico” (DR, p. 236 e 256). O simbolismo desse campo é definido em função do campo de resolubilidade, isto é, a expressão técnica ou científica é relativa a esse campo (DR, p. 236 e 259). O que parece estar em questão aqui é que os domínios científicos se distinguem em função da variedade ordinal que eles expressam, mas se constituem relativamente ao campo onde as ideias se encarnam.

Ao fim do quinto capítulo de *Diferença e Repetição*, o autor considera a diferença entre três domínios ou sistemas intensivos (DR, p. 356-364)¹³⁸ que se ordenam em uma “evolução”, entendida em termos de menor ou maior complexidade (DR, p. 358). Deleuze considera quatro características segundo as quais os sistemas se distinguem: (i) a ordem de ideias que encarnam e, conseqüentemente, a natureza dos elementos e relações diferenciais; (ii) pelo processo de individuação; (iii) pelas figuras de diferenciação; (iv) pela presença e natureza dos centros de envolvimento (DR, 357-359), sendo este último o que define a complexidade de um sistema. Assim, a distinção entre os sistemas corresponde também às variedades ordinais da Ideia. Nesse contexto, Deleuze aborda três tipos de sistemas, do menos ao mais complexo: físicos, biológicos e psíquicos. Se considerarmos a variedade matemática-física como correspondendo aos sistemas físicos, veremos que os sistemas se encontram aqui ordenados da mesma maneira que as variedades ordinais (cf. DR, p. 266), o que nos daria uma razão para acreditar que a listagem se encontra efetivamente ordenada: do matemático ao linguístico. Notoriamente, essa é a ordem com a qual eles são mencionados diversas vezes, mesmo inversamente e/ou saltando alguns termos (DR, p. 256, 262 e 274). Ainda, partindo dessa aproximação entre as variedades ordinais e os sistemas intensivos, é possível observar que, consideradas certas equivalências, esta é a ordem utilizada desde os primeiros capítulos do livro (DR, p. 87 e 173)¹³⁹.

De todo modo, desse conjunto de observações despontam duas questões. Primeiro, enquanto as variedades matemáticas parecem corresponder à primeira ordem, Deleuze explicitamente diz que os campos correspondentes às matemáticas encarnam Ideias de última ordem (DR, p. 259). Isso é de maior importância para o caso de buscarmos compreender a

¹³⁷ Há uma dificuldade terminológica aqui, na medida em que Deleuze chega a falar em “campo simbólico de resolubilidade” (DR, p. 283), o que colapsaria a distinção entre “campo de resolubilidade” e “campo simbólico”, mas o contexto sustenta a distinção entre o problema, sua expressão e suas soluções.

¹³⁸ Rigorosamente falando, a expressão “sistema intensivo” ou a qualificação expressa como “intensivo” não aparece no contexto, mas é com ele compatível, como fica claro justapondo-o às passagens dedicadas à caracterização do simulacro como sistema intensivo (em especial, DR, p. 173-174 e 384).

¹³⁹ Na primeira passagem “geométrico” em lugar de “matemático” e “biopsíquico” no lugar de “psíquico”. No segundo caso temos a presença da qualificação “mecânica”.

relação entre elementos de ordens diversas, pois a relação muda de acordo com o sentido de ordenação. Segundo, Deleuze menciona a existência de sistemas intensivos estéticos e filosóficos (DR, p. 173), mas não indica uma multiplicidade estética ou filosófica. É evidente que, no contexto, Deleuze considera sistemas estéticos que operam com palavras, isto é, sistemas literários ou poéticos, ligados, portanto, às multiplicidades linguísticas. Voltaremos a esses pontos adiante.

Se as diferentes ordens de Ideias se atualizam em sistemas diversamente qualificados, isto é, como físicos, biológicos, psíquicos etc., podemos suspeitar que cada faculdade diz respeito, ao menos primariamente, a diferentes sistemas assim distinguidos. Essa relação ajudaria a explicar o caráter aberto da lista de faculdades, a mencionada complexidade no estudo de cada caso, pois cada tipo de sistema apresenta as características gerais dos sistemas de maneira apropriada a cada caso e, de maneira geral, tem “suas condições particulares” (DR, p. 173), incluindo aí o fato de que o papel de precursor sombrio é “preenchido por determinações bastante diversas” (DR, p. 175). Ou seja, por todas as maneiras pelas quais os sistemas se distinguem, a maneira variável como cumprem os critérios segundo os quais são considerados sistemas, fazem que seu funcionamento não seja imediatamente dedutível a partir do estabelecimento dos critérios gerais e tampouco seria dedutível a existência de um exercício transcendente para a faculdade correspondente. Ainda, se a relação entre as faculdades e as variedades ordinais vincula cada faculdade a sistemas de uma natureza determinada, a questão passa a ser qual o papel que o exercício ou objeto transcendente desta faculdade exerce no seio desses sistemas, se ele pode ser identificado com qualquer uma das noções que descreve esses sistemas.

Considerando esse ponto de vista, seria preciso perguntar ainda qual a relação entre cada faculdade em seu exercício transcendente e a “ciência” correspondente a tal multiplicidade. Seria o caso de fazer com que uma dependa da outra, isto é, que a posição científica de um problema dependa do exercício transcendente da faculdade correspondente? Ou seria o inverso? Consideremos, por exemplo, a vitalidade e a biologia. Tanto uma é “tornada possível” como a outra é engendrada pela Ideia biológica. Haveria algum sentido em que a expressão da Ideia biológica em um campo simbólico como o da genética dependeria de uma faculdade que merecesse o nome de vitalidade ou, inversamente, que a vitalidade superior dependesse da posição científica de problemas dessa ordem? Veremos que esse tipo de abordagem parece fazer mais sentido em certos casos, como no da sociabilidade.

Ainda no que diz respeito a essas questões, devemos notar que apenas duas das quatro faculdades ‘priorizadas’ no terceiro capítulo recebem a indicação de qual variedade ordinal a

torna possível, isto é, a sensibilidade e a imaginação. Memória e pensamento não são tratadas nessa perspectiva. O caso do pensamento, como veremos, é de fato distinto das demais faculdades. Já o caso da memória é certamente menos evidente. Em princípio, sua ausência poderia ser minimizada por se tratar, novamente, de uma listagem aberta. Mesmo assim, considerando as ordens mencionadas ao longo do livro, permanece parecendo não ser possível vincular qualquer uma delas especificamente à memória. Ainda, considerado seu destaque na apresentação do terceiro capítulo, não deixa de ser notório que, ao longo de todo o quarto capítulo, a memória seja mencionada uma única vez e somente a propósito da descoberta de um exercício transcendente da “memória-imaginante” (DR, p. 276-277). E vale observar que essa menção ocorre no contexto da discussão da “concepção da questão como algo de alcance ontológico” que “anima tanto a obra de arte quanto o pensamento filosófico” (DR, p. 276), isto é, num registro que aparentemente exclui a ciência e diz respeito exclusivamente à arte e à filosofia.

A passagem que introduz as dimensões de variedades das Ideias não começa e nem termina simplesmente com a questão da distinção entre as Ideias, mas sim de sua coexistência. Como mostra Krtolica, indicando a ligação, alegadamente paródica, da teoria da multiplicidade deleuziana com o projeto metateórico de Husserl, tal teoria define a partir das três dimensões as modalidades de coexistência intrínseca e extrínseca das Ideias, correspondendo a uma teoria dos elementos teóricos, dos níveis intra-teóricos e das relações inter-teóricas (2013, p. 415-417).

As Ideias coexistem de maneira *perplicada*. Contudo, a noção de perplicação é de difícil apreensão. Por um lado, trata-se de afirmar, como já mencionamos, que as Ideias não têm um tipo de distinção que concerne somente a sua atualização, isto é, que elas não se distinguem como as coisas nas quais elas se atualizam: suas relações diferenciais e suas singularidades não são ainda espécies ou partes (DR, p. 353). Como fica claro no exemplo da luz branca, uma dada ordem “perplica” as relações e singularidades que se encarnam em termos diversos, em espécies e partes diversas (DR, p. 291). Nesse sentido, a perplicação pareceria interna a cada Ideia e distinguir a determinação do virtual, coexistente, da do atual, partitiva (DR, p. 291) e de simultaneidade e/ou sucessão (DR, p. 354). Mas Deleuze não deixa de afirmar que a ideia “coexiste com as outras Ideias, ‘perplicada’ com elas” (DR, p. 353), que as distinções entre Ideias “não são separáveis de seus tipos de variedades e da maneira pela qual cada tipo penetra nos outros” e que na “perplexidade”, como apreensão corresponde à perplicação, trata-se “do modo pelo qual os problemas são objetivamente determinados a participar uns dos outros, de acordo com as exigências circunstanciais da síntese das Ideias” (DR, p. 266). Quanto a isso,

Deleuze aponta também que a “repetição consubstancial à questão está na fonte da ‘perplicação’ das Ideias” (DR, p. 283) e trata-se aqui da repetição vestida, cuja potência é definida pela “retomada das singularidades umas nas outras, a condensação das singularidades umas nas outras, tanto num mesmo problema ou numa mesma Ideia, quanto de um problema a outro ou de uma Ideia a outra” (DR, p. 284).

Tudo isso nos importa, sobretudo, na medida em que nos perguntemos se essa “perplicação”, se essas retomadas ou condensações “de um problema a outro” não determinam uma comunicação das faculdades. Pois se a questão das variedades ordinais explicava algo sobre a distinção entre as faculdades, ou pelo menos alguma delas, ela só permite supor uma relação entre as faculdades apoiada no modo como os elementos de uma ordem se tornam elementos de outra, mas não fornecem maiores detalhes sobre essa relação e, sobretudo, não parecem implicar uma violência. Enquanto as variedades características não parecem contribuir com essa discussão, as axiomáticas tratam especificamente de relações entre diferentes ordens, elas:

[...] determinam um axioma comum para relações diferenciais de ordem diferente, com a condição de que este próprio axioma coincida com uma relação diferencial de terceira ordem (por exemplo, adição de números reais e composição de deslocamentos; ou, num domínio inteiramente distinto, tecer-falar entre os Dogons de Griaule) (DR, p. 266).

Contudo, pensar a relação das faculdades a partir dessa distinção remeteria a uma comunidade entre ordens, muito mais que a uma discordância ou uma violência. É notório que Krtolica, em seu comentário, exemplifique essas relações não apenas como o encontro entre matemática e a física ou a biologia, mas também entre a matemática e a arte, entre duas artes e até entre a filosofia e as Ideias não filosóficas (2013, p. 419). Na medida em que ele se refere, como é possível observar em seu texto, ao tipo de relação que Deleuze trabalha em seus textos posteriores, parece difícil encontrar correspondência entre tais relações e o texto de *Diferença e Repetição*. De todo modo, mesmo considerando que seja o caso, permaneceria difícil fazer corresponder essas relações às exigências de uma comunicação violenta e um acordo discordante.

É fato de que o tema das dimensões de variedades é tratado de maneira extremamente breve em *Diferença e Repetição* e não parece certo que as dimensões distinguidas por Deleuze esgotem as relações entre as Ideias, isto é, de suas retomadas ou condensações. Ainda, ressaltamos que não apenas os problemas são objetivamente determinados a participar uns dos outros circunstancialmente, mas as Ideias “se fazem e se desfazem objetivamente, segundo as condições que determinam sua síntese fluente” (DR, p. 266). As condições dessa fluência não parecem esgotadas pelas dimensões indicadas e ela pareceria antes contrariar o encadeamento

ordenado entre as faculdades, na medida em que parece implicar uma relação anárquica entre as ordens que correspondem às Ideias.

Ainda não esgotamos os pontos da teoria que podem tornar mais explícita a “comunicação entre as faculdades”. Também no quarto capítulo, Deleuze contrapõe ao bom senso e ao senso comum a noção de “para-senso”, ao qual remetem às Ideias e que “determina a única comunicação das faculdades disjuntas” (DR, p. 212). Essa noção, que enreda Ideias e comunicação das faculdades, é apenas mencionada no terceiro capítulo, mas reaparece no quarto, onde é associada à noção de acordo discordante. Primeiro, o autor afirma que a “discórdia das faculdades” é “definida pela exclusividade do objeto transcendente que cada uma apreende” e que essa “não deixava de implicar um acordo pela qual cada uma transmite sua violência à outra como ao longo de um pavio de pólvora”, um acordo discordante “que exclui a forma de identidade, de convergência e de colaboração do senso comum” (DR, p. 274). Ainda, essa “Discordância acordante” é aquilo que “parecia corresponder à Diferença, que articula ou reúne por si mesma” (DR, p. 274), do que Deleuze conclui:

Portanto, há um ponto em que pensar, falar, imaginar, sentir etc., são uma mesma coisa, mas esta *coisa* afirma somente a divergência das faculdades em seu exercício transcendente. Trata-se, pois, não de um senso comum, mas, ao contrário, de um “para-senso” (no sentido de que o paradoxo é também o contrário do bom senso). Este para-senso tem as Ideias como elementos, precisamente porque as Ideias são multiplicidades puras que não pressupõem qualquer forma de identidade num senso comum, mas que, ao contrário, animam e descrevem o exercício disjunto das faculdades do ponto de vista transcendente (DR, p. 275).

A afirmação de que a discordância acordante corresponde à Diferença abre uma grande dificuldade, na medida em que implica a determinação do conceito completo de diferença tal como é explorado ao longo de *Diferença e Repetição*. E a questão é precisamente se Deleuze tem em mente aqui “noção total” da diferença, isto é, a (indi)-diferen^{ci}ação (DR, p. 386). Como ele afirma, a diferença tem duas metades, cujo “encaixe” é assegurado pela individuação (DR, p. 387). Assim considerado, a correspondência entre o acordo discordante e a Diferença faria supor que as faculdades correspondem aos aspectos variados de um único sistema, o que é não é inicialmente compatível com a vinculação das faculdades a sistemas específicos. A diferença seria, assim, essa “mesma coisa” que articula as faculdades em sua diferença.

Que a posição das Ideias como elementos do para-senso seja explicada por sua independência da identidade sugere uma confrontação com a posição do conceito no senso comum. Deleuze afirma que a Ideia “é um universal concreto em que a extensão e a compreensão caminham juntas” (DR, p. 252), o que se pode compreender novamente pela caracterização da Ideia de cor como sendo “como a luz branca”: na medida em que ela perpluca os elementos e relações de todas as cores, mas se atualiza em cores diversas com seus

respectivos espaços (DR, p. 291). É pela perplicação que a ideia “corresponde” ao diverso atual sem perder compreensão, sem se tornar “geral”, não padecendo da relação inversa entre compreensão e extensão (DR, p. 34). Isso se explica pela diferença entre a atualização da Ideia, por diferença, e a realização do conceito, por negação (Cf. DR, 298-299). Mas aqui reencontramos a dificuldade que já aparecia no nível das faculdades, segundo os dois sentidos da perplicação: tudo muda se consideramos um único sistema ou a relação entre vários sistemas, isto é, as retomadas numa mesma Ideia ou de uma Ideia a outra. Isto é, permanece aberta a possibilidade de entender o para-senso como aquilo que perplica as Ideias entre si e não somente como aquilo que perplica as determinações de uma ordem determinada.

Ainda nesse campo, há uma noção que aparece associada ao para-senso em ambos os capítulos (DR, p. 212 e 275): a caracterização da Ideia como não aclarada por uma luz natural ou não tendo a homogeneidade de tal luz natural, o que se vincula à caracterização da ideia como distinta-obscura ou, de maneira mais geral, à “explosão” do claro-e-distinto, que pertence à lógica da representação, “em dois valores irreduzíveis no para-senso” (DR, p. 301), a ruptura “com a regra de proporcionalidade do claro e do distinto” (DR, p. 387). E isso nos interessa ainda mais na medida em que o autor afirma que o “distinto-obsuro” e o “claro-confuso” compõem “duas línguas cifradas na linguagem filosófica e para o exercício divergente das faculdades” (DR, p. 301). Como é comum em *Diferença e Repetição*, este é um tema elaborado difusamente, em retomadas ao longo da obra. Sendo assim, buscaremos reconstituí-lo. O autor afirma:

A própria concepção de uma luz natural não é separável de um certo valor suposto da Ideia, o “claro e distinto”, e de uma certa origem suposta, o “inatismo”. Mas o inatismo representa apenas a boa natureza do pensamento do ponto de vista de uma teologia cristã ou, mais geralmente, das exigências da criação [...]. O “claro e distinto” é a lógica da reconhecimento, como o inatismo é a teologia do senso comum [...] (DR, p. 212).

E alhures:

[...] é em Descartes que aparece o mais elevado princípio da representação como bom senso ou senso comum. Podemos dar a este princípio o nome de princípio do “claro e distinto” ou da proporcionalidade do claro e do distinto: uma Ideia é tanto mais distinta quanto mais clara ela for; o claro-distinto constitui esta luz que torna o pensamento possível no exercício comum de todas as faculdades (DR, p. 300).

Temos aqui a indicação de um conjunto de temas cartesianos interconectados e convém mantermos em mente o sentido delas em Descartes, o que faremos de maneira rudimentar.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Como no caso de nosso estudo sobre a teoria platônica das faculdades, o ideal seria buscar compreender a leitura que Deleuze realiza de Descartes considerando os comentários com os quais sabida ou muito provavelmente teve contato, tais como Gueroult e, sobretudo, seu professor Ferdinand Alquié, cuja obra *Descartes, l'homme et l'œuvre* nosso autor resenhou em 1956 (LET, 1956, p. 117-120). Tal esforço nos afastaria consideravelmente de nossos objetivos centrais e nos contentamos aqui com uma abordagem muito mais modesta, apoiada em comentários mais gerais sobre a filosofia de Descartes.

O tema da luz natural é conectado ao da boa natureza do pensamento mediante a noção de inatismo, conexão que já se encontra implícita em sua qualificação como natural. Como observa Cottingham (1993, p. 94), a noção de luz natural implica uma analogia entre a cognição mental e a visão ocular em sua relação com a luz solar que remonta à *República* de Platão. Assim como já era o caso em Platão, essa analogia implica a ideia de uma posse formal da verdade, uma *afinidade* do pensamento, fundada pelo Bem (“o Uno-Bem de Platão, o Deus não-enganador do *cogito* cartesiano”, cf. DR, p. 279). No caso de Descartes, a luz natural se relaciona às “leis da natureza que Deus implantou em cada alma” (DESCARTES apud COTTINGHAN, 1993, p. 10), de onde sua relação com o tema do inatismo, isto é, da posse de certas ideias inatas (*ibid.*, p. 92-93), noções comuns e leis lógicas (*ibid.*, p. 37 e 157). São basicamente essas ideias que, por sua natureza simples, são claras e distintas quando adequadamente consideradas (*ibid.*, p. 33). As condições para apreensão clara e distinta das noções inatas passa pelo método, incluindo aí, o afastamento das opiniões preconcebidas e todo um processo de “redução” (cf. *ibid.*, p. 37 e 147 e também GEWIRTH, 1998). Essas naturezas simples compõem as ideias complexas (COTTINGHAN, 1993, p. 157 e GEWIRTH, 1998, p. 97). Disso decorre a exigência metodológica de dividir as dificuldades examinadas e progredir do simples ao complexo (COTTINGHAN, 1993, p. 123), pois é apoiando-se nessas ideias simples que as ideias complexas podem se tornar também claras e distintas (*ibid.*, 79, 157). Por isso, elas constituem os princípios sob os quais se pode construir um conhecimento seguro e, nesse sentido, pode-se dizer que constituem a própria luz natural, na medida em que permitem que as demais ideias adquiram clareza (GEWIRTH, 1998, p. 97), mas também que elas são iluminadas por essa luz, na medida em que são reconhecíveis como indubitáveis, isto é, claras e distintas.

Clareza e distinção são atribuídas à percepção ou intuição entendidos como atos intelectuais, isto é, a visão da mente (COTTINGHAN, 1993, p. 32, 95), sendo a ideia o objeto desses atos, embora o objeto e o ato sejam correlatos (GEWIRTH, 1998, p. 82-83). As ideias têm um conteúdo representativo, isto é, através delas se *concebe* algo (*ibid.*, p. 82) e, neste sentido, implicam a consciência de sua percepção (COTTINGHAN, 1993, p. 78, GEWIRTH, 1998, p. 83). Estando estritamente vinculadas à consciência, isto é, a uma apercepção, as ideias no sentido cartesiano pertencem, no vocabulário deleuziano, ao domínio da representação e, podemos entender, são afins à ordem dos conceitos. Isso vale sobretudo para a ideia dita clara, na medida em que ela o é quando “se faz presente e manifesta à mente atilada, do mesmo modo que afirmamos ver claramente uma coisa quando essa se nos apresenta aos olhos, estimulando-os com suficiente força e evidência” (DESCARTES apud COTTINGHAN, 1993, p. 33), sendo

distinta quando “a percepção seja tão diversa de todas as demais, que somente contenha em si o que é claro” (*ibid.*), de onde podemos compreender porque Deleuze afirma que existe uma proporcionalidade entre a distinção e a clareza, sendo a ideia tão mais distinta quanto mais é clara em todas as suas partes, conforme a interpretação que o autor fornece de como o princípio pode ser encontrado em Leibniz: uma ideia seria confusa, isto é, não-distinta, “por não ser ainda suficientemente clara em todas as suas partes” (DR, p. 301). Obscuridade e confusão, neste sentido, portanto, implicam que uma ideia contém algo que não se sabe, razão pela qual ela não se distingue seguramente de outras ideias (GEWIRTH, 1998, p. 93-4), sendo atribuídas principalmente aos dados dos sentidos e, em geral, às opiniões preconcebidas (COTTINGHAN, 1993, p. 147). Em contrapartida, para que seja distinta, não apenas deve ser claro o que a ideia contém, mas deve-se conceber claramente as conexões entre esses elementos e estas devem ser necessárias, de modo que representam a essência do que é ideado, excluindo o acidental (GEWIRTH, 1998, p. 94-95).

Deleuze afirma que essa luz torna o pensamento possível no exercício comum das faculdades. Vimos que o pensamento no senso comum era “a unidade de todas as outras faculdades que são apenas seus modos” (DR, p. 195). A luz natural, portanto, pertence ao *Eu penso*, capaz de perceber com clareza e distinção. E podemos compreender que ela torna possível a colaboração das faculdades na medida em que fornece os meios para tornar clara e distinta a colaboração de cada faculdade, “corrigindo” aquilo que é oriundo dos sentidos (COTTINGHAN, 1993, p. 92) e dirigindo a imaginação (*ibid.*, p. 84-86). Essa luz fornece um critério ao qual remeter as ideias oriundas das demais faculdades, tornando possível inclusive seu uso nas ciências experimentais (GEWIRTH, 1998, p. 98-99).

Vejamos agora como isso nos auxilia a compreender a posição de Deleuze sobre a repartição do claro e do distinto em dois valores irreduzíveis: o claro-confuso e o distinto-obsuro. Como vimos, a clareza remete à apercepção. Novamente, Deleuze deixa claro que se trata disso em suas considerações sobre como interpretar o princípio em Leibniz: o distinto-obsuro se atualiza “numa apercepção que, por sua vez, é a penas clara e confusa” (DR, p. 301). Observamos diversas vezes o vínculo entre a consciência e a representação e, conseqüentemente, a obscuridade da ideia remete ao seu caráter inconsciente (DR, p. 275) e à sua indiferença (DR, p. 301), isto é, ao fato de não apresentar distinções que caracterizam o atual. Não obstante ela apresenta distinções de outra natureza, sendo diferenciada, razão pela qual é distinta (cf. DR, p. 387). É também enquanto inconscientes que podemos compreender que as ideias não são aclaradas por uma luz natural: elas não se reportam “a um *Cogito*, entendido como proposição da consciência ou como fundamento, [...] mas ao Eu [*Je*] rachado

de um cogito dissolvido, ao universal a-fundamento, que caracteriza o pensamento como faculdade em seu exercício transcendente” (DR, p. 276).

Outro tema cartesiano que aparece no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição* é o do método que, como já vimos, é conexo àqueles que aqui exploramos. O método é o meio “para reencontrar o direito, isto é, para aplicar o espírito bem-dotado” (DR, p. 194) ou “de saber quem regula a colaboração de todas as faculdades” (DR, p. 237-238), o que supõe a boa natureza caracterizada pelo inatismo. O pensamento, enquanto realização desse direito expresso na luz natural, nas ideias claras-e-distintas, é concebido a partir de seu resultado como Saber, concerne à busca por respostas e parte de problemas “tidos como dados” (DR, p. 231). Já a Ideia distinta-obscura, problemática, não sendo objeto da consciência, deve implicar outro tipo de relação, de investimento, que não o da percepção direta e a da posse da ideia clara e distinta. Essa relação é, como veremos, o que Deleuze denomina “aprender” (DR, p. 236) e que não pressupõe a identidade do Eu [*Je*] penso, mas compreende o Outro, o encontro com o Outro (DR, p. 42, 237). As Ideias já não são mais partes mais ou menos claras de outra Ideia, mais ou menos distinta segundo a clareza de suas partes, nem correspondem à essência daquilo de que é estrutura. Elas são complexas, complexos de coexistência, multiplicidades de relações e singularidades (DR, p. 234, 266) que diferem por natureza daquilo em que elas se encarnam e que, ele sim, tem distinções partitivas (DR, p. 291).

A princípio, a distribuição do par claro e distinto parece corresponder perfeitamente ao par diferenciação e diferenciação e, conseqüentemente, ao par atual e virtual: a Ideia, virtual, é distinta-obscura e o atual é claro-confuso (Cf. DR, p. 301, 387). Contudo, é já no mesmo contexto que Deleuze qualifica como claro-confuso não o atual, no sentido de suas qualidades e partes, mas o pensador e isso reaparece ao longo do quinto capítulo quando o claro-confuso é atribuído à intensidade ou ao indivíduo que pensa a Ideia e, assim, à unidade intensiva individuante, sendo o pensador que pensa ou exprime a Ideia “o próprio indivíduo” (DR, p. 354). Há um vasto debate entre os comentaristas de Deleuze sobre a relação e a distinção entre atual, virtual e intensivo que se exprime, por exemplo, na pergunta sobre se o intensivo é virtual ou atual, mas nos importa marcar aqui o esforço que Deleuze faz para marcar a diferença entre a individuação e a atualização, a primeira determinando a segunda e a precedendo de direito (DR, p. 346-347). É pelo caráter intensivo da individuação que Deleuze explica o claro-*confuso*: a intensidade “exprime relações diferenciais e pontos notáveis correspondentes” e, como estão todas “implicadas umas nas outras”, “cada uma continua a exprimir a totalidade cambiante das Ideias”, mas “só exprime *claramente* algumas relações ou certos graus de variação”, aqueles a que ela “visa diretamente quando tem a função de envolvente”, expressando a totalidade

“*confusamente*, em sua função de envolvida” (DR, p. 354, *grifos do autor*). O expresso é distinto-obsuro e o expressante é claro-confuso (DR, p. 354-355). Ainda, as intensidades envolventes são necessariamente preenchidas pelas envolvidas e há “uma ordem variável segundo a qual o conjunto das relações está diversamente implicado” (DR, p. 355). Não parece impossível conciliar isso com a relação entre claro e diferenciado, se considerarmos que as qualidades e partes nas quais as intensidades se desenvolvem e que permanecem vinculadas à representação (DR, p. 331) são claras, mas o que é confuso é a intensidade enquanto implicada, inclusive implicada em si mesma (DR, p. 334).

A questão que nos importa principalmente aqui é: qual a relação das duas “línguas cifradas” com o exercício divergente das faculdades? O sentido mais evidente dessa relação estaria em dizer que o exercício transcendente ou discordante das faculdades perpassa ambas as linguagens e não pode ser compreendido sem atentar para sua diferença (e, conseqüentemente, sua articulação). Mais especificamente, parece necessário considerar que o exercício das faculdades se relaciona ao processo de individuação e atualização. Nesse sentido, é reafirmada a posição das faculdades em seu exercício transcendente como relativas ao funcionamento de um sistema intensivo, sem ainda fornecer necessariamente um critério que nos auxilie a equacionar a tensão entre as interpretações sugeridas pelo encadeamento ordenado de quatro faculdades descrito por Deleuze no terceiro capítulo e o exercício transcendente das demais faculdades que não aparecem nesse encadeamento. Ela também sugere que o exercício das faculdades é relativo a uma atualização ou culmina em uma atualização, mas ainda não estamos em condições de compreender como uma tal atualização difere do exercício das faculdades em um senso comum. Não obstante, a referência ao processo de individuação vincula necessariamente as faculdades à noção de intensidade. Vimos que, na descrição do terceiro capítulo, o exercício disjuncto das faculdades era desencadeado pelo encontro cujo objeto foi qualificado como intensidade ou signo e em nossa discussão do aprender teremos oportunidade de apreciar a importância dessa noção.

No correr desta seção o exercício transcendente das faculdades foi abordado considerando quase exclusivamente sua relação com a Ideias e isso nada tem de avesso ao que consideramos agora, na medida em que a “noção total” de indi-drama-diferen^{ci}-ação é, em certa medida, relativa à Ideia: os indivíduos expressam Ideias, os dramas lhes são interiores e a diferenciação às atualizam. Desse ponto de vista, a afirmação de que as Ideias não são objeto de nenhuma faculdade em particular não é incompatível com uma interpretação das faculdades no

acordo discordante como correspondendo às diversas noções que descrevem os sistemas intensivos.

As Ideias não deixam de ter, para Deleuze, um caráter luminoso. Não sendo conscientes, elas não são aclaradas pela luz natural, mas são “antes de tudo, luzentes, como clarões [*lueurs*] diferenciais que saltam e se metamorfoseiam” (DR, p. 212, DR[fr], p. 190), “multiplicidades de cintilações [*lueurs*] diferenciais, como fogos-fátuos de uma faculdade à outra” (DR, p. 275). O primeiro ponto aqui é que as Ideias não são iluminadas, mas iluminam. A palavra que Deleuze usa com mais frequência para a luminosidade da Ideia é *lueurs* que a edição brasileira traduz de maneiras variadas, como vimos nas citações acima, mas que, não tendo “a uniformidade de uma luz natural” (DR, p. 266 e também p. 275), denota uma luminosidade muito distinta daquela do sol. Deleuze não deixa de sugerir que as singularidades formam constelações (DR, p. 284 e 392) e, assim, que as Ideias brilham com uma luz de estrelas distantes. Por um lado, isso parece outro modo de indicar outra coisa senão que a Ideia não é da ordem da essência simples, mas é multiplicidade e faz das coisas multiplicidades (DR, p. 260), isto é, com a Ideia as coisas não são remetidas à uma identidade ou mesmo a um conjunto de elementos simples que comporiam uma essência, mas à uma multiplicidade que ela atualiza. Por outro, nos chama atenção, de maneira mais lírica, para a diferença entre o modo como somos iluminados pela luz do sol e guiados pelas estrelas distantes, pela conexão variável com a qual se formam constelações de uma cultura à outra, reafirmando, de certa maneira, seu caráter problemático.

Por difícil que pareça conciliar o caráter luminoso e obscuro do Ideia, não parece que isso comprometa a caracterização da Ideia, servindo sobretudo para marcar seu caráter sub-representativo e a diferença de natureza em relação ao atual. De todo modo, há ainda um aspecto da obscuridade das Ideias que é preciso considerar. Enquanto isso significa basicamente que elas são indiferenciadas, essa característica está intimamente ligada à perplicação e, quando se trata de explicar a obscuridade, Deleuze os vincula diretamente, valorizando na obscuridade, a coexistência das Ideias com outras Ideias, sua perplicação com outras (DR, p. 353). Bem antes disso, Deleuze marca que a coexistência de todas Ideias ocorre apenas “por pontos, nas bordas”, o que se dá “sob fulgores [*lueurs*] que nunca têm a uniformidade de uma luz natural”, de modo que “[z]onas de sombra, obscuridades, correspondem, cada vez, a sua distinção” (DR, p. 266). Ou seja, é novamente a fluência da síntese, da participação dos problemas uns nos outros, que aparece nessa obscuridade, ressaltando sua importância para a nossa pesquisa.

3.5 - Pensamento e Besteira (e Liberdade)

Dado que, em conformidade com seu título, todo o terceiro capítulo gira em torno do tema do pensamento, da “análise filosófica do que significa pensar” (DR, p. 196), devemos buscar determinar o que, no texto deleuziano, funciona como caracterização do pensamento, isto é, desse pensamento que se distingue da reconhecimento e do senso comum. Conforme já observamos, a Imagem do pensamento é uma imagem deformadora e “traí profundamente o que significa pensar” (DR, p. 193), razão pela qual a crítica da Imagem se faz necessária como ponto de partida da filosofia.

Já indicamos que o objeto do capítulo pode ser compreendido como sendo relativo, talvez exclusivamente, à própria filosofia. E não apenas se trata da filosofia na medida em que ela toma o pensamento como objeto ou, antes, o coloca em questão, idealmente como um pensamento que nada mais seja do que a questão “O que significa pensar?” (cf. DR, p. 277), mas também enquanto designa seu próprio exercício, o dinamismo próprio ao sistema filosófico (DR, p. 174). Contudo, não há razões para acreditar que, no contexto de *Diferença e Repetição*, pensar seja algo exclusivo da filosofia e, enquanto a crítica está intimamente ligada ao pensar, não parece o caso de afirmar uma correspondência plena entre esses termos. Quando Deleuze afirma que as “condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas”, isto é, destruição da Imagem e gênese do ato de pensar (DR, p. 205), temos não apenas a garantia de um vínculo profundo entre a crítica e a criação no contexto do pensamento filosófico, mas também a pressuposição da distinção entre esses termos. Alguns parágrafos após isso, comentando o “caso” de Artaud, Deleuze afirma que “[p]ensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar ‘pensar’ no pensamento” e que “fazer com que nasça aquilo que ainda não existe” é a única obra e “todo o resto é arbitrário e enfeito” (DR, p. 213). Que pensar seja criar e, mais, que criar seja engendrar o ato de pensar, não circunscreve a criação ao pensamento filosófico, como testemunha o papel dos muitos artistas em *Diferença e Repetição*, dentre eles o próprio Artaud.

O tratamento dos postulados nos diz sucessivamente o que o pensamento não é: não é o exercício natural de uma faculdade, não é reconhecimento, não começa com a busca pelas soluções. Ou, mais propriamente, trata-se daquilo que não são determinações *de direito* do pensamento. Mas cumpre observar se há um direito que seja proclamado neste capítulo. Ainda a propósito de Artaud, Deleuze afirma que “as dificuldades que ele diz experimentar não devem ser compreendidas como fatos, mas como dificuldades de direito que concernem à essência do que significa pensar e afetam essa essência” e que Artaud persegue “a conquista de um novo direito que não se deixa representar” (DR, p. 213). Um direito que o pensamento não reconhece, portanto, mas que experimenta. Ao longo do capítulo, Deleuze nos dirá, como já observamos,

que há um direito do qual a Imagem do Pensamento nos priva: um direito aos problemas, a uma participação nos problemas e na gestão dos problemas (DR, p. 228), direito que é também nossa “mais elevada tarefa” (DR, p. 372).

Voltaremos posteriormente a considerar a relação entre o pensamento e o problema, mas há ainda outra determinação que nos interessa considerar aqui: a relação entre o pensamento e a besteira. Trata-se de outra determinação “negativa”, mas de um “negativo” que pertence de direito ao pensamento, isto é, como estrutura de direito (DR, p. 149). A noção de besteira, como já mencionamos, é introduzida a partir do quinto postulado da imagem do pensamento (“O ‘negativo’ do erro”). Trata-se de criticar o erro como estrutura transcendental à qual podem ser reduzidos os efeitos das “desventuras do pensamento” (DR, p. 214-217) ou, dito de outro modo, a posição do erro como único “inimigo a ser combatido” (DRF, p. 322).

Mas para Deleuze não se trata simplesmente de substituir o erro pela besteira, mas de afirmar que essa última não constitui apenas “a maior impotência do pensamento, mas também a fonte de seu mais elevado poder naquilo que o força a pensar” (DR, p. 381). Sob múltiplas formas o autor sustenta essa ambivalência da besteira, em afirmações como a de que o mecanismo da besteira é a “mais elevada finalidade do pensamento” (DR, p. 223). Mais do que isso, a exposição da noção de besteira dá lugar à consideração de três faculdades: a besteira como faculdade, a faculdade lamentável de não suportar a besteira e uma faculdade régia na qual a lamentável pode se tornar e que pode induzir as faculdades ao exercício transcendente (DR, p. 220 e 381, n. 3). Esse constitui o ponto crucial de nosso interesse na besteira: não apenas ela fornece uma determinação negativa do pensamento, mas pode auxiliar na compreensão do que é isso que “força a pensar” ou do que coloca em jogo o exercício transcendente das faculdades.

A exigência de Deleuze é considerar a besteira como “objeto de uma questão propriamente transcendental: como a besteira (e não o erro) será possível?” (DR, p. 218). Isso equivale a afirmar que há fatos ou casos de besteira, mas que seus efeitos não são redutíveis de direito à figura do erro e que não se explicam por uma “causalidade externa”. O que Deleuze entende por esses fatos e casos não é absolutamente claro, na medida em que ele se põe quase de imediato a explicar como a besteira é possível, sem fornecer critérios explícitos que permitiriam compreender quais casos expressam essa estrutura. Entretanto, a noção de besteira é ilustrada por referências literárias como Baudelaire, Bloy e, sobretudo, Flaubert em sua obra póstuma, *Bouvard e Pécuchet*¹⁴¹. Contudo, a referência a esse último também não é

¹⁴¹ Desses autores, apenas Flaubert é mencionado quando a besteira volta a ser tematizada ao fim do livro (DR, p. 381), sendo também o único autor para o qual Deleuze indica a obra que tem em mente.

imediatamente instrutiva pois, embora a besteira seja considerada um dos motivos essenciais da obra de Flaubert, esta não foi para ele objeto de um empreendimento de conceitualização (TALBOT, 2005, p. 1) e levou a um grande número de interpretações quanto ao seu significado (CARSWELL, 2018).

No *Le Dictionnaire des idées reçues*, texto que faria parte do conjunto romanesco constituído por *Bouvard e Pécuchet* (TALBOT, 2005, p. 9), as “ideias recebidas” de que se trata misturam erros, estereótipos, fórmulas feitas, juízos de valor e regras de boas-maneiras (TALBOT, p. 2005, p. 6). Isso poderia nos levar a concluir que estamos no âmbito das “*doxas* particulares”, dos conteúdos empíricos da *doxa*, mas não é, como Talbot busca mostrar, a verdade ou falsidade dessas ideias que estão em questão e sim “o modo como a potência assertiva do discurso produz a certeza” (TALBOT, 2005, p. 7). A comentadora cita o próprio literato para afirmar que “[a] besteira consiste em querer concluir” (FLAUBERT *apud* TALBOT, 2005, p. 7). Deve-se observar ainda que existe uma dimensão propriamente social da besteira, na medida em que essas certezas são “colocadas em um sistema de discurso fechado em si mesmo que vem servir como realidade por aqueles que se permitem ser tomados nele” (CULLER *apud* CARSWELL, 2018). Deste modo, é difícil não ligar a besteira a certos traços da Imagem do pensamento, sobretudo com o privilégio que recebem as respostas e o saber, o resultado, em detrimento do problemático.

Talbot argumenta ainda que o *Dictionnaire* se fixa à *doxa*, alargando sua extensão, tendendo a fazer da besteira o fundo comum de onde emerge todo discurso (TALBOT, 2005, p. 9), de modo que nos inclinamos a reencontrar no tema da besteira a crítica à imagem dogmática e à manutenção da forma da *doxa*, isto é, não seus conteúdos particulares, ao ponto de, como diz a autora, ao ler Deleuze pelo prisma flaubertiano, nos perguntarmos “se não podemos considerar que essas duas noções são sensivelmente equivalentes” (TALBOT, 2005, p. 12). Enquanto no contexto de *Diferença e Repetição* o conceito de besteira faz parte do conjunto posições que constroem a crítica à imagem do pensamento, podemos supor que essa equivalência, embora se imponha ao menos parcialmente, não é completa, pois a besteira coloca em questão de maneira mais positiva aquilo que a imagem escamoteia.

Deleuze afirma que a besteira “é possível em virtude do liame do pensamento com a individuação”, liame que “se dá num campo de intensidade que constitui já a sensibilidade do sujeito pensante” (DR, p. 218) e, em um primeiro momento, distingue a individuação das formas do *Eu [Je]* e do *Eu [Moi]* (DR, p. 219) que são, antes, “figuras da diferenciação” e participam da “ordem extensiva e qualitativa da extensão” enquanto especificação e organização psíquicas (DR, p. 359-361). Deleuze antecipa, assim, o tema da diferença entre

individuação e diferenciação que é anunciado no segundo capítulo (DR, p. 70), mas apenas trabalhado no quinto. O crucial aqui é que, embora seja a intensidade que determina as Ideias a se atualizarem (DR, p. 345), ela “permanece implicada em si mesma e continua a envolver a diferença no momento em que ela se reflete no extenso e na qualidade” e “prossegue sua vida subterrânea” (DR, p. 338), isto é, ela permanece aquém ou além do *Eu [Je]* e do *Eu [Moi]* (DR, p. 361). Mas Deleuze também distingue o *Eu [Je]* e o *Eu [Moi]* da especificação como parte do processo de diferenciação de sistemas de outras ordens:

[...] *Eu [Je]* como forma, pode servir de princípio universal à reconção e à representação, enquanto formas específicas explícitas são apenas reconhecidas por ele, e a especificação é apenas a regra de um dos elementos da representação. O *Eu [Je]* não é, pois, uma espécie; é mais que isto, pois ele contém implicitamente o que os gêneros e as espécies desenvolvem explicitamente, a saber, o devir representado da forma (DR, p. 219).

A propósito da besteira, o filósofo segue afirmando que a individuação “não é separável de um fundo puro que ela faz surgir e arrasta consigo”, de modo que “com o indivíduo, este fundo sobe à superfície e, todavia, não toma forma ou figura” e embora o indivíduo se distinga desse fundo, o fundo não se distingue dele (DR, p. 219). Sobre essa relação entre a besteira e o fundo, é interessante observar que, segundo Posteraro (2016, p. 2-3), Deleuze se inspira em *As investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, de Schelling¹⁴², “embora sem articular claramente a forma dos conceitos schellingianos ou apresentar exatamente como eles deveriam dar conta transcendentalmente da besteira”. O comentador também indica que “Deleuze parece implicitamente recapitular [...] a crença de Schelling em uma liberdade exclusivamente humana” (*ibid.*, p. 3). Não acompanharemos o modo como o comentador busca relacionar os desenvolvimentos de Schelling com os de Deleuze, mas teremos oportunidade de ver como o problema da besteira se vincula ao da liberdade.

A besteira é inicialmente caracterizada como “a relação em que a individuação eleva o fundo sem poder dar-lhe forma” e se eleva “por meio do *Eu [Je]*, penetrando o mais profundamente na possibilidade do pensamento, constituindo o não-reconhecido de toda a reconção” (DR, p. 219). Ou seja, a besteira não é o indivíduo nem o fundo, isto é, o indeterminado, mas uma relação com esse fundo. Posteraro entende que a besteira emerge do modo pelo qual a relação entre o fundo e indivíduo é relacionada, em uma segunda ordem de magnitude, à operação de pensar (2016, p 10). Isto pois, com o ser humano (nós diríamos, com os sistemas psíquicos), emerge outra escala de individuação, afetada pelas estruturas do

¹⁴² Que Deleuze tenha em mente o texto de Schelling fica explícito pela nota onde Deleuze faz referência a esse texto, afirmando que, sobre a origem do mal, isto é, da besteira e da maldade, “que é como que o Fundo tornado autônomo em sua relação essencial com a individuação), Schelling escreveu páginas esplêndidas” (DR, p. 220, n. 13).

pensamento, de modo que o pensamento não simplesmente representa para si o mundo empírico porque está envolvido na individuação e na determinação de sua apreensão do mundo e, assim, o pensador efetua uma operação de individuação paralela ao processo que subtende o devir da própria natureza, movimento em que o puro fundo é elevado à superfície do pensamento (*ibid.*, p. 11-12).

Deleuze segue afirmando que, nessas circunstâncias, “[t]odas as determinações se tornam cruéis e más, sendo apreendidas por um pensamento que as contempla e as inventa, esfoladas, separadas de sua forma viva, flutuando sobre este fundo morno” (DR, p. 219). Parece incerto o que Deleuze pretende descrever com essa última passagem e podemos perguntar se essa relação na qual as determinações se tornam cruéis e más e aparecem separadas de sua forma viva, aparentemente descoladas, sem vínculo com o fundo, é a própria besteira e se essas determinações são bestas ou, como o faz Zabunyan (2007, §7), entender essas passagens como descrevendo o movimento pelo qual a besteira se atualiza.

Essa menção à relação entre o indivíduo e o fundo retoma a caracterização da diferença como distinção unilateral (DR, p. 55-56), mas também do pensamento como “momento em que a determinação se faz una à força de manter uma relação unilateral com o indeterminado” (DR, p. 56), sendo essa relação ou distinção unilateral, precisamente aquela em que algo se distingue, mas aquilo de que ele se distingue não se distingue dele. Isso remete à caracterização, já na conclusão do livro, do pensamento como linha abstrata, entendida como a “determinação absolutamente adequada ao indeterminado” (DR, p. 381). Mas tal determinação que se exerce sobre o fundo “não se contenta em dar uma forma, em informar matérias sob a condição das categorias” (DR, p. 381): trata-se de “[u]ma determinação que não se opõe ao indeterminado e que não o limita” (DR, p. 381). Essas passagens também permitem compreender que o que o filósofo entende por “forma” na relação forma-fundo pertence ao âmbito da representação e, assim, da atualização e não propriamente da individuação (DR, p. 381), notando-se ainda que o vocabulário da “superfície” remete, em *Diferença e Repetição*, também ao plano da representação e do atual¹⁴³. Ou seja, é com a individuação que algo toma forma, mas tal forma não é o indivíduo, embora exista nele (DR, p. 347). Na medida em que é uma relação com o fundo que sobe à superfície, isto é, o sem-fundo ou profundo, que caracteriza tanto o pensamento quanto a besteira, cumpre perguntar se estamos lidando com duas relações: uma que simplesmente não pode dar forma ao fundo e outra que, embora não lhe dê forma, não

¹⁴³ O negativo é vinculado à superfície (DR, p. 86-87), assim como aos elementos da representação (DR, p. 172). A superfície é também ligada ao extenso e à qualidade, ao processo de explicação e, portanto, à ilusão transcendental que afeta a intensidade (DR, p. 338).

obstante o determina. É nessa linha que Cherniavsky, abandonando o vocabulário da forma, caracteriza a primeira como uma incapacidade para atribuir *consistência* à diferença (CHERNIAVSKY, 2019, p. 200). Já Postenaro, neste mesmo sentido, não entende a relação em termos de uma incapacidade, mas de uma renúncia à posição de determinação (2016, p. 13). Não devemos deixar de observar como, nas últimas menções à besteira no livro, o autor chega a afirmar que esse indeterminado, o sem-fundo, é a besteira (DR, p. 381), o que pareceria contradizer as caracterizações anteriores. Contudo, “sem-fundo” designa justamente o fundo que subiu à superfície e refere-se, portanto, a essa relação.

Tudo isso já parece vincular a besteira à ilusão transcendental, ao modo como a atualização trai a diferença como aquilo que escapa e resiste à representação, embora nela se insinue. Contudo, essa caracterização das condições da besteira não esgota as referências ao tema e é preciso considerar outras passagens para compreender o que está em questão. Cumpre notar que, até aqui, Deleuze vincula a besteira ao domínio da individuação e da atualização, mas as demais referências a vincularão ao domínio dos problemas. Primeiro, porque o autor também caracteriza, ainda nesse terceiro capítulo, a besteira como “faculdade dos falsos problemas” que daria “testemunho de uma inaptidão para construir, apreender e determinar um problema como tal” (DR, p. 229) e nesse contexto nos diz que existem falsos problemas por indeterminação e por sobredeterminação. O contexto desta declaração é o sétimo postulado (“A modalidade das soluções”) que, como já observamos, deve ser compreendido em continuidade com o sexto.

Ao longo da crítica desses dois postulados, o autor vincula os conceitos de sentido e problema, afirmando que as proposições devem ser consideradas como respostas, casos particulares de solução (DR, p. 236), de modo que só encontram seu sentido no problema subjacente que as inspira (DR, p. 235). Por sua vez, os problemas são apresentados como objetividades ideais que “implicam atos constituintes e investimentos em seus campos simbólicos” (DR, p. 229). Os problemas devem ser determinados, isto é, deve-se determinar as condições do problema e essa determinação do problema é “como a gênese da solução concomitante” (DR, p. 235), de onde o caráter genético dos problemas em relação às suas soluções. O autor afirma:

Uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde; e o problema tem sempre a solução que merece de acordo com sua própria verdade ou falsidade, isto é, de acordo com seu sentido. (...) a solução deriva necessariamente das condições completas sob as quais se determina o problema *como* problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para colocá-lo (DR, p. 229).

O aparecimento de um falso problema se liga a uma maneira *inapta* de colocar o problema e/ou determinar suas condições, com consequências para sua solução. Por isso, o

verdadeiro e o falso concernem *em primeiro lugar* aos problemas (DR, p. 229) e deles depende o sentido e não-sentido, o verdadeiro e o falso, das soluções. Ainda, é o problema que constitui e comunica a continuidade ideal e a universalidade aos casos de solução, isto é, às respostas (DR, p. 233) e, sem ele, estas “voltam a cair no estado de proposições particulares cujo único valor é designativo” (DR, p. 234).

É já no contexto da apresentação de sua teoria das Ideias, no capítulo quatro, que a besteira e o falso problema são retomados. É a propósito da vice-dicção¹⁴⁴, como procedimento “próprio para percorrer e descrever as multiplicidades e os temas” (DR, p. 269) que Deleuze afirma que o problema do pensamento está ligado à avaliação do que tem importância e do que não tem”, isto é, “à repartição do singular e do regular, do notável e do ordinário” e que a besteira “define-se, antes de tudo, por suas perpétuas confusões entre o importante e o desimportante, o ordinário e o singular” (DR, p. 269), o que se dá justamente pela vice-dicção e, mais especificamente, através de um de seus procedimentos, que o autor, segundo o modelo matemático, denomina “precisão dos corpos de adjunção” ou a face “amor” da Ideia (DR, p. 270). Devemos observar que “os problemas não são separáveis de um poder decisório” exercido nos procedimentos de vice-dicção e fundados na natureza dos problemas (DR, p. 279-280), isto é, na ressonância com o “corpo de base” (DR, p. 281). A única passagem em que Deleuze nos permite apreender o que é um “corpo ideal de adjunção” fora do jargão matemático é quando afirma que uma “obra em geral é sempre um corpo ideal de adjunção” (DR, p. 281). Até aqui, somos levados a crer que a distinção entre o pensamento e sua desventura se decide no intervalo aberto justamente por esse poder decisório.

Assim como a besteira é caracterizada como “maior impotência” do pensamento e “fonte de seu mais elevado poder” (DR, p. 381), os “imperativos em forma de questão significam a maior impotência” e, embora essa possa permanecer impotência, “só ela pode ser elevada à mais alta potência” (DR, p. 282), o que indica que é na questão, isto é, na relação entre imperativo e problema, que se decide o destino do pensamento e, de fato, Deleuze afirma que a “ressonância constitui a verdade de um problema como tal, no qual o imperativo se prova” e, ainda, que essa ressonância mede a afirmação de todo o acaso (DR, p. 282, 283).

¹⁴⁴ Vice-dicção [*vice-diction*] (cf. DR[fr], p. 66) é o “nome particular” dado ao procedimento de Leibniz que Deleuze considera “totalmente diferente da contradição” que envolve uma “subsunção sob o ‘caso’” (DR, p. 80) e “consiste em construir a essência a partir do inessencial e em conquistar o finito pela identidade analítica infinita” (DR, p. 366). Embora não nos dediquemos ao modo como Deleuze caracteriza o procedimento a partir de Leibniz, convém notar que o autor conserva a noção, liberando-a das exigências da representação que ainda vigorariam em Leibniz (cf. p. ex. DR, p. 386).

Na medida em que a besteira é caracterizada como a faculdade dos falsos problemas, precisamos ainda observar o vínculo dos falsos problemas com a ilusão do negativo. Como já observamos, o que interessa a Deleuze na crítica do negativo, denunciando seu caráter ilusório, é marcar sua natureza derivada, isto é, afirmar que ele é destituído de um poder genético. Também observamos (em 2.2) que a gênese do negativo passa tanto pela descaracterização do problema quanto pelo “recobrimento da intensidade pelo extenso e pela qualidade” (DR, p. 331). Mas, em ambos os casos, é no atual, nos termos atuais e correlações reais, naquilo que é extenso e qualificado, que o negativo aparece e na medida em que estes são “separados da virtualidade que eles atualizam e do movimento de sua atualização”, separados, portanto, também da intensidade que neles se explica (DR, p. 373, cf. também p. 292).

No que concerne ao problema, o autor vincula a gênese do negativo às proposições de consciência, isto é, representações que designam casos de solução para o problema. As proposições são elas mesmas engendradas a partir do problema (DR, p. 290), mas são duplicadas por uma forma negativa, isto é, uma proposição A é duplicada por uma não-A, de modo que, consideradas como respostas para um dado problema, se A não representa as condições atualmente preenchidas por um problema, então não-A é o caso, o que significa que A e não-A conformariam o conjunto das respostas possíveis e esgotariam o problema. Contudo, isso é apenas o modo como “o problema subsiste através da imagem deformada que lhe dá a representação” (DR, p. 290). No que concerne à intensidade, é na medida em que ela se explica no extenso e nas qualidades, afetadas pela limitação e pela oposição, que estas figuras do negativo subvertem a diferença, exprimindo sua profundidade em uma ou duas dimensões (DR, p. 332). Em ambos os casos, é porque a intensidade e o problema são recobertos por aquilo que eles engendram que o negativo aparece.

A ilusão do negativo (ou sua consumação) ocorre propriamente, como já marcamos, quando se busca reconstituir o problema a partir das proposições de consciência que serviriam de resposta. Esse tema é trabalhado ao longo do sétimo postulado e retomado ao fim do livro, a propósito das formas da ilusão transcendental. Em ambos os casos, o autor vincula a ilusão à “maneira pela qual somos, então, desviados da mais elevada tarefa - a que consiste em determinar os problemas, em neles inscrever nosso poder decisório e criador” (DR, p. 372 e também p. 228). E trata-se justamente do momento em que o autor insiste nas consequências práticas dessa ilusão, ao ponto de relacioná-la, consonante ao eco marxista de seu tratamento

da Ideia social¹⁴⁵, à “maneira pela qual a burguesia se defende e se conserva”, como “a sombra atrás da qual ela mantém sua pretensão de decidir os problemas” (DR, p. 373).

Não é de se estranhar, então, que no contexto do tratamento da gênese do negativo, no quarto capítulo, Deleuze aborde justamente a Ideia social. E é nesse contexto que o vínculo entre o falso problema e o negativo se explicita: “o negativo é o corpo objetivo do falso problema” ou, ainda, “o falso problema por excelência” (DR, p. 293). A afirmação do autor não explicita se o negativo dá conta de todo falso problema que, como vimos, existem tanto por indeterminação quanto por sobredeterminação, ou se ele é apenas a sua forma mais consumada. De todo modo, o que está em questão é que “o problema sempre se reflete em falsos problemas, ao mesmo tempo que ele se resolve, se bem que a solução se encontre geralmente pervertida por uma inseparável falsidade” (DR, p. 293) e essa “reflexão” se explica pelo aparecimento das figuras do negativo. O autor afirma, então, que “[n]o corpo objetivo do falso problema aparecem todas as figuras do não-sentido: isto é, as contrafações da afirmação, as más-formações dos elementos e das relações, as confusões entre o notável e o ordinário.” Primeiro é preciso observar que o tema do não-sentido, embora seja de algum modo distinto, é frequentemente aproximado pelo autor do da besteira. Por exemplo: no contexto do terceiro capítulo, Deleuze afirma que “[a]s noções de não-senso, de falso sentido, contrassenso, devem ser reportadas aos problemas” na mesma frase em que, entre parênteses, como um adendo, caracteriza a besteira como faculdade dos falsos problemas (DR, p. 229, ver também p. 223). Dito isso, consideramos essas “figuras do não-sentido” como sendo também figuras da besteira. Quanto a elas podemos observar que as confusões entre os pontos notáveis e ordinários já apareceram caracterizando a besteira, mas as duas outras figuras não. De fato, agora é afirmado que essa confusão aparece com o negativo, embora, novamente, não possamos tomar por certo que elas apareçam somente com ele. As contrafações da afirmação podem ser remetidas às “duas concepções da relação afirmação-negação” trabalhadas no primeiro capítulo de diferença e repetição (DR, p. 89-93): uma segundo a qual a afirmação resulta da negação, mas é apenas um fantasma de afirmação e outra na qual a afirmação é primeira e o negativo dela resulta, mas como sombra. Como tal, é uma referência ao destino da dialética na consolidação da ilusão do negativo. Contudo, a referência às más-formações de elementos e relações é mais ambígua. O vocabulário sugere que se trata de elementos e relações diferenciais e, neste sentido, supomos

¹⁴⁵ Marxista, segundo o próprio texto de Deleuze, e, talvez mais precisamente, althusseriano, na medida em que os comentários partem dos artigos apresentados em *Lire le Capital* (DR, p. 264, 265 n. 10, 292 e n. 20, 293), resultantes dos seminários organizados por Althusser (cf. SCHOENLE, 2018, p. 123).

que a má-formação dos elementos a partir do atual resultaria em sua sobredeterminação, justamente por carregarem caracteres empíricos.

Um dos pontos cruciais nessa passagem é a caracterização do fetichismo, conforme o vocabulário marxista, como uma ilusão da consciência social, mas ilusão objetiva, transcendental, “nascida das condições da consciência social no decorrer da atualização”, marcando que os problemas escapam à consciência e que o “fetiche é o objeto natural da consciência social como senso comum ou reconhecimento de valor” e, nesse sentido, fala em um “senso comum fetichista” (DR, p. 293), o que podemos entender como exercício empírico da sociabilidade e, assim, que o senso comum e, de maneira mais interessante para nós, o exercício empírico das faculdades, é engendrado, tornado possível, pelas Ideias e, mais precisamente, como consequência ou efeito de sua atualização.¹⁴⁶ Então, deveríamos perguntar a propósito do fetichismo o mesmo que Deleuze pergunta a respeito do *cogito* cartesiano, isto é, se ele é uma besteira, e concluir similarmente que ele é um não-senso e um contrassenso, na medida em que o valor aparece assim separado dos processos que o determinam realmente. Vemos aqui a característica flaubertiana da besteira destacada por Carswell, isso é, a forma como ela tende a servir como realidade em um certo sistema fechado. De todo modo, devemos observar que o fetichismo é tomado pelo autor como exemplo de falso problema, e que sua consideração alude, de maneira mais geral, ao modo como o jogo do valor é recoberto, identificado com elementos atuais, tomando-se os efeitos pelas causas (Cf. LO VUOLO, 2019, p. 343)¹⁴⁷.

Outro importante ponto dessa passagem é que os falsos problemas são vividos pelos sujeitos em uma sociedade: há quem deles vive e há quem deles sofre (DR, p. 293)¹⁴⁸, marcando novamente as suas consequências práticas. Contudo, essa passagem marca tanto uma falsidade que perverte a solução quanto as “posições falsificadas” ocupadas por sujeitos. Já no tratamento do inconsciente, no segundo capítulo, Deleuze afirmava sobre o negativo que “exprime apenas

¹⁴⁶ Em conformidade com essa leitura, não é no mesmo sentido que a Ideia torna possível a faculdade em seu exercício empírico e em seu exercício transcendente. No primeiro caso, a faculdade é tornada possível pela Ideia determinada. No segundo caso, o exercício transcendente ou objeto-limite é tornado possível pela “virtualidade determinável” da Ideia (cf. DR, p. 285), seu caráter problemático.

¹⁴⁷ Lo Vuolo trabalha o tema a partir do artigo *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* (ID, 1972, p. 221-247), onde o valor é caracterizado, a partir de Althusser, como o *objeto=x* econômico (ID, 1972, p. 242). Vale lembrar que em *Diferença e Repetição*, a *identificação*, isto é, a atribuição de uma identidade ao “precursor sombrio”, que é o objeto = x (DR, p. 175) exprime sua desnaturação e a desnaturação do sistema como um todo na representação (DR, p. 174-176). O artigo tem a evidente vantagem de apresentar considerações sobre a estrutura social que não estão presentes em *Diferença e Repetição*, mas o trânsito entre os dois textos não nos parece sem dificuldades, conforme observamos em nossa nota 99 (p. 90, *supra*)

¹⁴⁸ A opção de tradução brasileira torna difícil compreender a oposição entre aqueles que vivem e aqueles que sofrem *dos falsos problemas* (cf. DR[fr], p. 268), isto é, aqueles para quem os falsos problemas são benéficos e aqueles para quem são prejudiciais.

na consciência a sombra de questões e problemas fundamentalmente inconscientes, e que o poder aparente que ele adquire vem da parte inevitável do ‘falso’ na posição natural destes problemas e questões” (DR, p. 158). “Natural” parece aqui, assim como quando qualifica o fetiche como objeto da consciência social, designar o mesmo que “empírico” no contexto da teoria das faculdades, assim como qualifica a forma que a ilusão e os postulados tomam pré-filosoficamente (cf. DR, p. 229 e 240). Em outro ponto em que trata da ideia social, nosso autor reafirma que “a solução é sempre aquela que uma sociedade merece, que ela engendra em função da maneira pela qual soube colocar, em suas correlações reais, os problemas que se colocam nela e para ela nas relações diferenciais que encarna”, explicando porque as “‘soluções’ podem comportar a besteira e a crueldade” (DR, p. 265). Assim como o falso problema é vivido pelos sujeitos de uma sociedade, a besteira é dita agora da solução.

É mais ou menos explícito que a forma como o problema é expressado na consciência resulta na posição de falsos problemas, isto é, na traição dos problemas, e somos levados a crer que é através da consciência que a falsificação afeta as soluções, isto é, que não apenas o sentido delas é afetado por uma falsidade, mas que essa falsidade é objetivamente vivida. E, precisamente, Deleuze marcava que o fundo sobe à superfície sem tomar forma *por meio do Eu* [Je] (DR, p. 219). E podemos considerar aqui porque o filósofo afirma que os animais, “por suas formas explícitas, são de algum modo premunidos” contra o fundo que sobe (DR, p. 219). Podemos supor que a diferença consiste justamente no papel da consciência nos sistemas afetados pela besteira, isto é, seu papel na atualização. No caso das sociedades, podemos supor que a besteira é possível porque a consciência não é só consciência dos “fatos sociais”, mas ela mesma é um fato que faz parte desse sistema. É importante observar que o autor diz que as soluções dependem do modo como *uma sociedade* soube colocar o problema, mas que a consciência social, embora seja diferentemente vivida por cada sujeito dessa sociedade segundo a posição que ocupa, se liga ao fetichismo como *senso comum* e tem, por isso mesmo, uma universalidade que faz com que afete a posição social do problema.

Como já apontamos, é neste sentido que podemos entender que a Ideia social torna possível a sociabilidade empírica: ela não apenas determina as posições preenchidas pelos termos e sujeitos atuais, como sua atualização engendra a ilusão que dá conta do senso comum correspondente.

Agora, é ainda nessa importante página que a apreensão do problema é vinculada ao exercício transcendente de uma faculdade, a sociabilidade:

Os problemas sociais só podem ser apreendidos numa "retificação", quando a faculdade de sociabilidade se eleva a seu exercício transcendente e quebra a unidade do senso comum fetichista. O objeto transcendente da faculdade de sociabilidade é a

revolução. É neste sentido que a revolução é a potência social da diferença, o paradoxo de uma sociedade, a cólera própria da Ideia social (DR, p. 293).

Ou seja, se a posição natural do problema implica necessariamente a posição de falsos problemas, isto é, se o exercício empírico é afetado pela ilusão transcendental, a apreensão do problema social “retificado”, isto é, para além da ilusão, acontece com o exercício transcendente da sociabilidade.

Podemos compreender, então, por que a posição de um problema “bem fundado” exige a ruptura com o senso comum e, no caso do problema social, a ruptura com o senso comum fetichista. No âmbito científico, isto é, no caso sociológico, a expressão do problema passa pela criação de um “objeto teórico” que supere o empirismo dogmático, os prejuízos humanistas etc. (cf. LO VUOLO, 2018, p. 89-90)¹⁴⁹, isto é, que rompa com os “predicados antropológicos”, característica que, como mostra Sauvagnargues, é a razão do interesse de Deleuze pelo formalismo estruturalista (2009, p. 201-204). Mas, assim, voltamos a um problema ao qual retornaremos adiante: qual a relação entre a criação desse objeto teórico e o exercício transcendente da sociabilidade?

Para Schoenle (2018a, p. 66) e Lo Vuolo (2018, p. 95), a sociabilidade como faculdade em seu exercício transcendente é aquilo que vincula a Ideia-estrutura enquanto instância epistemológica ou ontológica ao terreno da prática. Mas a questão é precisamente o vínculo entre a Ideia como objeto teórico e o exercício transcendente ou objeto transcendental da sociabilidade que está em questão.

Lo Vuolo, comentando a passagem acima citada afirma:

Como vemos, sólo en la intensidad de una sociabilidad revolucionaria pueden ser advertidos, pensados y trabajados los problemas sociales, la Idea social misma. Toda esa creación conceptual depende de una intensidad práctica: una sociabilidad que haya puesto en crisis el sentido común de sí misma como facultad. Soportar esa sociabilidad es dar cuenta de los problemas sociales, trans-individuales, propiamente estructurales de una sociedad, y con ello dará a luz un límite de sí misma, su verdadera paradoja: la anarquía, la revolución (LO VUOLO, 2018, p. 95-96).

O comentador sugere assim que a atividade teórica, isto é, “científica”, depende da sociabilidade que, aqui, ele marca com um caráter intensivo. Partindo do que foi anteriormente exposto a propósito da teoria diferencial das faculdades, tenderíamos a entender isso como reafirmação da necessidade de um encontro com algo que força a pensar, signo ou intensidade, o que relacionaria essa criação teórica com o exercício transcendente das faculdades em sua

¹⁴⁹ Deleuze aponta como Althusser “assinalou o estatuto da estrutura, como idêntico à própria ‘Teoria’” e que, partindo disso, o simbólico, que no contexto do artigo caracteriza a estrutura, “deve ser entendido como a produção do objeto teórico e específico” (ID, 1972, p. 224). Lo Vuolo (2018, p. 88-89) remete ao elogio de Althusser a Espinosa na questão da criação do objeto teórico relacionado à posição do problema de uma “causalidade não empírica”, associada à estrutura.

ruptura com o senso comum a partir do qual se capta a Ideia¹⁵⁰. Contudo, o comentador não se delonga nessa dependência e trata principalmente do aspecto prático-revolucionário dessa sociabilidade, como aquela faculdade que “se encarrega da revolução social” (LO VUOLO, p. 98), afirmando que ela, ao ser “mobilizada pela problematização dessa instância estruturante, pela inquietude a propósito das relações virtuais, que determinam o campo do atual, se torna uma potência de transformação: uma liberdade” (LO VUOLO, 2018, p. 97). Quanto a isso, é interessante notar, como o faz Schoenle (2018a, p. 72), que Deleuze, já em *Bergsonismo*, em uma passagem sobre os falsos problemas, com considerações bastante similares àquelas de *Diferença e Repetição* que tratam de como a resposta depende do modo que o problema é colocado e determinado, afirma que a sociedade nos dá “problemas totalmente feitos” e que “[a] verdadeira liberdade está em um poder de decisão, de constituição dos próprios problemas: esse poder, ‘semidivino’, implica tanto o esmaecimento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros” (B, p. 11) e que “a história dos homens, tanto do ponto de vista da teoria quanto da prática, é a da constituição de problemas. É aí que eles fazem sua própria história, e a tomada de consciência dessa atividade é como a conquista da liberdade.” (B, p. 12).

Se, por um lado, Lo Vuolo não deixa de afirmar que a sociabilidade “problematiza” a ideia social, como se ela fosse responsável pela posição do problema (LO VUOLO, 2018, p. 99, 100), por outro ele afirma que ela é mobilizada ou fundada pelo problema, determinada pela potencialidade da Ideia social (LO VUOLO, 2018, p. 97-98) e, assim, que ela “nasce do problema (a Ideia) social, mas não encontra seu limite (seu objeto-limite) senão para ultrapassá-lo, na medida em que é esse limite que ‘coroa’ a problemática que o faz nascer” (LO VUOLO, 2018, p. 97). Deste modo, é a sociabilidade superior que dependeria da criação teórica, a partir da qual pode engendrar “outro tipo de relações transformadoras” (LO VUOLO, 2018, p. 96). Novamente, o comentador não é explícito sobre esse ponto, isto é, não é explícito se essa sociabilidade apenas toma lugar quando a “posição do problema” é realizada teoricamente, embora esse pareça ser seu entendimento, o que é indicado com mais clareza em outro texto (LO VUOLO, 2019, p. 344-346), onde o “diagnóstico econômico” tornado possível pela criação teórica, sobretudo o das “contradições” (no sentido marxista), aparece como condição para a potência do movimento revolucionário. De qualquer modo, Lo Vuolo parece colocar a sociabilidade tanto “antes” quanto “depois” da determinação da ideia social e, encontrando seu

¹⁵⁰ O comentador reafirma em um texto posterior que a prática teórica, nesses marcos, só surge com algo que “força a pensar” (LO VUOLO, 2019, p. 346).

aspecto propriamente revolucionário fundado na potencialidade da ideia, como experiência do fundamento, a partir do qual as respostas adquirem outro potencial (LO VUOLO, 2019, p. 346).

A caracterização da revolução como objeto transcendente da sociabilidade carrega um pequena porém profícua indicação no sentido da interpretação de Lo Vuolo e Schoenle. Na afirmação de que a revolução é a cólera da Ideia social podemos encontrar apoio para uma maneira de relacionar o exercício transcendente e a vice-dicção: cólera é a palavra que Deleuze utiliza para caracterizar, em complemento ao “amor”, o segundo procedimento ou segunda face da vice-dicção, também caracterizada como “condensação de singularidades” (DR, p. 270). Esse aspecto da vice-dicção é um elemento bastante incógnito da teoria deleuziana da síntese Ideal. Enquanto o primeiro aspecto, relativo aos corpos de adjunção, apoia-se nas teorias de Evariste Galois e de N. H. Abel (DR, p. 256-259), o que fornece elementos a partir dos quais essa noção pode ser interpretada, não é evidente qual é o modelo matemático no qual se apoia o segundo, embora esteja claro que se trata de um modelo originalmente matemático, dada a necessidade de Deleuze em afirmar que não se trata de uma “metáfora matemática” (DR, p. 270)¹⁵¹. A investigação desse modelo parece ser de maior importância, mas está além dos objetivos deste trabalho, de modo que nos resta apenas nos atermos ao que pode ser extraído de maneira mais imediata do texto deleuziano¹⁵².

Sobre esse procedimento, Deleuze afirma:

[...] devemos condensar todas as singularidades, precipitar todas as circunstâncias, os pontos de fusão, de congelamento, de condensação, numa sublime ocasião, *Kairos*, que faz emergir a solução como algo brusco, brutal e revolucionário (DR, p. 270).

Ou ainda:

[...] a cólera, na condensação das singularidades, que, por meio de acontecimentos ideais, define o produto de uma “situação revolucionária” e faz com que a Ideia fulgure no atual. É nesse sentido que Lênin teve Ideias (DR, p. 270).

Devemos compreender que a “revolução” como objeto transcendente da sociabilidade não se refere a um objeto atual, mas a um elemento capaz de condensar as singularidades. Ainda frente ao nosso questionamento sobre a sociabilidade e seu objeto transcendente, chama atenção essa menção a Lênin. A referência à situação revolucionária faz crer que não se trata de Lênin

¹⁵¹ Embora a referência a Abel e Galois desapareça na passagem explicitamente dedicada à vice-dicção (DR, p. 269-271), o tema da determinação das condições do problema por corpos de adjunção aparece antes com esses referenciais explícitos (DR, p. 256-258). É preciso notar que Deleuze remete também ao trabalho de Jules Vuillemin quanto às consequências filosóficas disso para a teoria dos problemas, fornecendo outro referencial para a interpretação. Santaya (2014) e Abadi (2015) se dedicam à referência deleuziana a Galois e, em ambos os casos, entendem que ela não se aplica à “condensação de singularidades”, embora Abadi sugira que se trata de um aspecto do cálculo diferencial.

¹⁵² Uma primeira investigação sobre o assunto, consultando alguns comentários específicos sobre a presença da matemática no quarto capítulo, não logrou resultados significativos. O tema não é tratado no trabalho de Santaya dedicado a Deleuze e o cálculo diferencial (2017).

como teórico, mas como líder do partido bolchevique em seu papel no desfecho da revolução, embora seja necessário convir que a separação é em si mesma abstrata.

Ainda em nosso segundo capítulo indicamos que a partir da consideração dos procedimentos de vice-dicção podíamos entender que “ter uma Ideia” corresponde a *determinar as condições do problema*. Podemos agora precisar que isso decorre do fato do autor afirmar que ter uma Ideia corresponde ao primeiro procedimento da vice-dicção e, *ainda*, ao segundo (DR, p. 269-270). Por sua vez, os procedimentos “intervêm ao mesmo tempo na determinação das condições do problema e na gênese correlata dos casos de solução” (DR, p. 270), de onde o entendimento indicado.

O fato é que, dos dois procedimentos, o da condensação parece ser aquele mais próximo da atualização da Ideia. E é nessa linha que muitos comentadores interpretam esse aspecto da vice-dicção. Por exemplo, Bogue, em sua leitura ética da vice-dicção, o coloca como resposta a um momento de desequilíbrio pelo qual se passa, na primeira face, a uma exploração expansiva da “rede virtual de múltiplas conexões que se juntam em cada presente” (BOGUE, 2007, p. 9) e, na segunda face, pela condensação “se experimenta com o real”, reconfigurando as singularidades, contraindo-as em um único acontecimento que cria novas configurações (*ibid.*, p. 10). De maneira similar, Williams apresenta a vice-dicção como “uma maneira de trabalhar com os acontecimentos ideais que estão criando um indivíduo, relançando-os” (WILLIAMS, 2003, p. 155) e relaciona a primeira de suas faces com a conexão entre Ideias e a segunda com e “o modo pelo qual elas estão transformando umas às outras”, em ambos os casos, trata-se, para o comentador, da “criação de acontecimentos atuais” que expressem a conexão e a transformação (2003, p. 155) e a “experimentação com novos acontecimentos e combinações de Ideias”, o que culmina em uma “destruição criativa” das relações atuais (2003, p. p. 157). Já Boundas apresenta a vice-dicção como “processo pelo qual as tendências virtuais que insistem em um estado de coisas atuais são apreendidas em favor de uma nova criação” (2009, p. 333), isto é, como “repetição do virtual e sua ‘repotencialização’ em favor da descoberta de novas armas, novos insights e o incentivo de esforço renovado” de modo que se aprende-se a “coincidir com isso, se tornando então cogenitores na produção do novo” (2009, p. 334). Também Somers-Hall entende o segundo aspecto da vice-dicção como engendrando, a partir da modificação da conjunção dos pontos singulares, uma solução que difira do presente estado de coisas (2013, p. 156). Um dos pontos comuns nessas apresentações é a consideração da vice-dicção como um movimento que vai de um estado de coisas presente (um caso de solução atualmente dado) para o virtual que se expressa nesse estado e através da determinação

desse para um novo estado de coisas, num movimento que se torna criativo precisamente por investir as Ideias.¹⁵³

Até aqui, encontrávamos na vice-dicção o ponto que unia e separava a besteira e o pensamento, segundo a maneira como o problema é colocado, mas agora também leva a considerar que se trata de um movimento de transformação que pode ir de uma solução besta para uma solução mais ‘verdadeira’. A vice-dicção aparece, então, como procedimento pelo que se acede à “mais elevada tarefa”, ao poder “decisório e criador” (DR, p. 372). Sem mencionar especificamente a vice-dição, Krtolica aponta como somos alheios a esse poder em nossa experiência ordinária, de maneira que, enquanto as Ideias permanecem impensadas, trata-se de um poder do qual padecemos ao invés de agir com ele e sobre o qual, no contexto do quarto capítulo, resta por determinar as condições em que somos solicitados a exercê-lo (2013, p. 433). Esse é precisamente o ponto que parece estar em questão na teoria diferencial das faculdades cuja resposta nos pareceu passar pela besteira.

Assim como fizemos em outras seções, convém considerar o papel da besteira em *Nietzsche e a Filosofia*. A filosofia aparece nesta obra com uma relação crucial com a besteira, na medida em que serve “para incomodar a besteira, faz da besteira algo vergonhoso” (NPh, p. 136). Tanto quanto a “besteira e a baixeza são sempre as de nosso tempo, de nossos contemporâneos, nossa besteira e nossa baixeza”, a filosofia tem uma relação essencial com o tempo, “sempre contra seu tempo, crítico do mundo atual” (NPh, p. 138), e isso é pensar ativamente, em favor de um tempo por vir. Pensar é “descobrir, inventar novas possibilidades de vida” (NPh, p. 130), mas em um movimento constante, contínuo, ilimitado (NPh, p. 130-131).

Como em *Diferença e Repetição*, Deleuze afirma que o pensamento tem formas de permanecer inativo, pelas quais se ocupa em não pensar, isto é, quando está ocupado por forças reativas ou através das “ficções pelas quais as forças reativas triunfam” e que são o mais baixo do pensamento (NPh, p. 139). É difícil não encontrar correspondência entre essas “ficções” e o vínculo entre a ilusão e a “maneira pela qual a burguesia se defende e se conserva” (DR, p. 373) mantendo-nos alheios ao nosso poder criador. Esse estado de inatividade só é rompido com o pensar ativo, que é “sempre uma segunda potência do pensamento (...) um extraordinário

¹⁵³ Outro ponto comum à maior parte desses comentadores é o fato de que eles entendem que o conceito de vice-dicção corresponde estritamente ao conceito que Deleuze apresenta em *Lógica de Sentido* com o nome de contra-efetuação (BOGUE, 2007, p. 9, WILLIAMS, 2003, p. 157 e BOUNDAS, 2009, p. 333-334). Em conformidade com a posição adotada em nossa introdução, a mediação de nossa investigação pelo texto de *Lógica do Sentido* não nos parecia desejável, pois nos lançaria em uma série de outros problemas cujo tratamento nos afastaria de nosso objetivo. Contudo, esse é um ponto de interesse, na medida em que a posição deste conceito parece faltar a *Diferença e Repetição*.

acontecimento no próprio pensamento, para o próprio pensamento” (DR, p. 139) e requer uma violência que o force a pensar¹⁵⁴.

Neste sentido, a filosofia aparece como “tarefa de desmistificação” (NPh, p. 137), isto é, crítica da besteira e da baixeza (NPh, p. 138). Mas Deleuze não deixa de indicar que, para Nietzsche, a própria besteira inspira a filosofia e se trata da besteira em sua diferença em relação ao erro ou ao falso: “Zaratustra não deixa nisso dúvidas: diz haver sido precisamente o conhecimento dos bons, dos ‘melhores’, que lhe inspirou o horror ao homem; desta repulsa lhe teriam crescido asas” (NIETZSCHE *apud* NPh, p. 117).

Mas a questão é: quando a baixeza e a besteira inspiram horror? Quando nasce a faculdade de não suportar a besteira, faculdade à qual acontece de tornar-se régia e induzir as outras faculdades ao seu exercício transcendente?

Deleuze afirma:

Com efeito, do ponto de vista da Filosofia da natureza, a loucura surge no ponto em que o indivíduo se reflete neste fundo livre e, por conseguinte, a estupidez na estupidez, a crueldade na crueldade e assim por diante, até não poder mais suportar-se. ‘Então, uma faculdade lamentável se desenvolve em seu espírito, a de ver a besteira e não mais tolerá-la...’ (DR, p. 220).

Nesta passagem e em sua sequência imediata existem uma variedade de temas: a loucura, a distinção entre Filosofia da natureza e Filosofia do espírito¹⁵⁵ etc. Mas atenhamo-nos ao problema da besteira. Porque se trata de uma faculdade lamentável, ela que pode tornar-se régia? Em outra parte, Deleuze diz que “são todas as formas que se dissipam quando se refletem neste fundo que sobe”, a forma refletida se torna “linha abstrata” (DR, p. 56), mas a linha abstrata já é o próprio pensamento ou aquilo a partir do qual ele pensa, isto é, a forma do determinável (DR, p. 381-382). Se a faculdade é lamentável é porque algo ainda não está aí.

Carswell conclui que “a faculdade lamentável que Bouvard e Pécuchet acham intolerável é uma consciência das ideias recebidas, distribuídas em todo lugar, inevitáveis, não originais, tendendo ao universal” (CARSWELL, 2018). E Talbot afirma que nos dois personagens trata-se de gritar cada vez mais contra a besteira dos outros, sem que isso lhes ajude a identificar a deles e que assim eles “tiram a autoridade das ideias dominantes, apontando a fraqueza de seus pressupostos” (2005, p. 11). Como seria isso, senão por eles descobrirem a

¹⁵⁴ O tema da violência em *Nietzsche e a Filosofia* é trabalhado por Deleuze através do conceito de cultura que, segundo Sales (2014, p. 90) se converte, posteriormente, em *Proust e os Signos*, no tema do aprendizado. Não trataremos dessa conversão, tema que seria próprio a uma tarefa de investigação da constituição do pensamento de Deleuze, tal como a do mencionado comentador. De qualquer forma, é notório que a violência no livro sobre Nietzsche não deixa de ser vinculada ao livro VII da *República*, isto é, ao mito da caverna e à “famosa passagem sobre os ‘dedos’” (NPh, p. 140, n. 95).

¹⁵⁵ Ponto que é observado por ZABUNYAN (2007).

arbitrariedade das ideias recebidas, sem atingir o poder pelo qual o fundo deve ser determinado, permanecendo, portanto, indeterminado, isto é, na besteira? Talbot afirma que, na decisão final de desistir de seus experimentos e retornar ao exercício da cópia, os personagens desistem de reconhecer nas teorias respostas e soluções sem que tenham ascendido aos problemas que os subjazem e sem irem ao encontro do real. Assim, a comentadora valoriza nas sucessivas falhas experimentais dos personagens, falhas que testemunham sua relação com os saberes e um certo privilégio do abstrato sobre o concreto, os “transbordamentos do real que resistem às grades e regras que o saber e o saber-fazer desejam lhe impor” (DR, p. 14). Podemos encontrar nesse tema um eco da já mencionada crítica deleuziana ao início da *Fenomenologia do Espírito* (DR, p. 85), isto é, a afirmação da obstinação da consciência sensível, de modo que os personagens teriam parado às portas daquilo que faz com que o pensamento efetivamente se engendre, isto é, da intensidade ou do *signo*. Similarmente, Sibertin-Blanc afirma que Bouvard e Pécuchet são “figuras de um aprendizado obstinado onde vacilam, se não as formas constituídas do saber, ao menos a pretensão à sua simples aplicação ao movimento imediato da experiência” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 127). É essa relação com o movimento imediato da experiência que aparece naquilo que Deleuze denomina aprendizagem e que, como mostra o comentador, contesta a ideia de uma *aplicação* das formas intrínsecas do Saber às variáveis extrínsecas da experiência (*Ibid.*, p. 129-130)

3.6 - Aprender

A aprendizagem é outra noção associada ao exercício transcendente das faculdades e com ela encerramos nossa investigação sobre a apresentação da teoria diferencial das faculdades no terceiro capítulo. Assim como muitas das noções que tratamos, referências ao aprender ou à aprendizagem estão espalhadas pelo livro, mas esta adquire certa centralidade no terceiro capítulo, quando é contraposto ao oitavo postulado da Imagem do Pensamento, “postulado do fim ou do resultado, postulado do saber” (DR, p. 240) segundo o qual o aprender é subordinado ao saber, de modo que “o filósofo fora da caverna considera somente o resultado - o saber - para dele extrair os princípios transcendentais” (DR, p. 238), enquanto, segundo nosso autor, é “do ‘aprender’ e não do saber que as condições transcendentais do pensamento devem ser extraídas” (DR, p. 238). Como vimos em nosso segundo capítulo, o postulado do saber correspondia a conceber o pensamento do ponto de vista do seu resultado e, conseqüentemente, em modelar a condição sobre o condicionado, recapitulando e recolhendo os demais postulados, de onde a importância correlativa do aprender como figura a ele

contraposta. É já a primeira vista que a distinção entre saber e aprender remete à distinção entre resultado e processo, mas o modo como o aprender é valorizado não é tão óbvio, pois Deleuze não se interessa por uma afirmação do aprender somente como “intermediário entre o não saber e o saber” ou valorizando o tempo empírico implicado na passagem de um ao outro, isto é, não se trata simplesmente de reclamar os direitos das circunstâncias empíricas (cf. BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 129), mas sim apontar como ele une a diferença à diferença e introduz o tempo no pensamento, “mas como forma pura do tempo vazio em geral” (DR, p. 239).¹⁵⁶

Antes de nos concentrarmos nas descrições específicas do aprender, marquemos a relação entre essa noção e a teoria diferencial das faculdades. No terceiro capítulo, Deleuze afirma que “[d]á na mesma explorar a Ideia e elevar cada uma das faculdades a seu exercício transcendente. São estes os dois aspectos de um aprender, de uma aprendizagem essencial.” (DR, p. 236, tradução modificada). De maneira similar, no quarto capítulo, após caracterizar as Ideias como “multiplicidades de cintilações diferenciais” que não formam um senso comum, o autor afirma:

Eis por que aprender pode ser definido de duas maneiras complementares que se opõem igualmente à representação no saber: o ou aprender é penetrar na Ideia, em suas variedades e seus pontos relevantes; ou aprender é elevar uma faculdade a seu exercício transcendente disjunto, elevá-la a este encontro e a esta violência que se comunicam às outras (DR, p. 275).

Disso temos uma primeira consequência importante: o exercício transcendente das faculdades consiste ou, ao menos, pode ser compreendido como *uma descrição* do aprender. Decorre disso que, na medida em que há uma segunda descrição, complementar, o que está em jogo no próprio exercício transcendente pode ganhar novas determinações com o exame da descrição do aprender como exploração da Ideia.

Convém marcar aqui a reincidência de uma ambiguidade que nos acompanha na tentativa de explicitar a exposição que a teoria diferencial das faculdades recebe no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição* a partir dos elementos do quarto capítulo. A princípio, aprender é descrito como “elevar *cada uma* das faculdades a seu exercício transcendente” (DR, p. 236, *grifo nosso*) e, depois, como “elevar *uma* faculdade a seu exercício transcendente disjunto” (DR, p. 275, *grifo nosso*). Segundo a primeira formulação, aprender corresponde globalmente ao encadeamento ordenado das faculdades em um acordo discordante, o que aparece de maneira razoavelmente explícita na sequência do texto, na caracterização do

¹⁵⁶ Deleuze elabora essa distinção entre o tempo empírico e a forma do tempo com as expressões “le temps prend la pensée” contra “penser prend du temps” (DR[fr], p. 216, *grifos nossos*), o que não aparece tão bem em português (DR, p. 238).

“movimento de aprender” como “encadeando uma sensibilidade, uma memória, depois um pensamento” (DR, p. 238)¹⁵⁷. Contudo, a segunda formulação ocorre no mesmo parágrafo que relaciona as faculdades às multiplicidades distintas, o que chama atenção para a referência a uma faculdade apenas. Não obstante, a referência ao encontro já aponta para a interpretação desta faculdade como sendo a sensibilidade, o que é compatível com o que veremos adiante.

Isso não deixa de ser curioso se considerarmos que, em muitos momentos da exposição, o aprender tem uma relação especial com a memória, tal como aparece nas elaborações a partir de Platão, sobretudo nas referências ao diálogo *Mênon*. Como já vimos, esse diálogo se desenvolvia em torno de uma aporia relacionada à possibilidade da aprendizagem, aporia que é respondida com a caracterização do aprender como reminiscência. Para Deleuze, isso sugere a identificação do problema ou da questão “ao objeto singular de uma Memória transcendental que torna possível uma aprendizagem neste domínio” (DR, p. 204), o que, como vimos, colocava como condição da aprendizagem algo que escapa ao domínio da reconhecimento e da representação. Observamos naquela ocasião uma dificuldade em distinguir, na teoria platônica, o objeto da memória e do pensamento na medida em que o próprio Deleuze caracteriza o memorando e a matéria específica da aprendizagem como “questões e problemas como tais” e como “a Ideia” (DR, p. 239), o que para nós já indicava, na teoria deleuziana a distinção entre *questão* e *problema*, mas também a quase sinonímia entre *Ideia* e *problema*.

De todo modo, importa-nos ressaltar aqui como a solução da aporia com a qual lida Platão exige a posição de um outro objeto, a Ideia-problema, como aquilo que torna possível a aprendizagem. Esse outro objeto era colocado como portado pelo objeto do encontro, envolvido nele (DR, p. 204 e 206), razão pela qual se poderia dizer que a Ideia já concerne à sensibilidade. As referências à reminiscência em Platão são frequentemente marcadas não apenas pela relação com o aprender, mas com sua diferença radical em relação ao “conceito cartesiano de inatismo” (DR, p. 206, ver também p. 134-135 e 238-239), o que corresponde à afirmação de Deleuze de que a reminiscência “estabelece uma opacidade própria ao pensamento, dando testemunho de uma má natureza e de uma má vontade que devem ser sacudidas de fora” (DR, p. 206). A noção de opacidade por ser entendida também a partir das referências a uma luz natural homogênea, isto é, como propriedade óptica avessa a essa luz e, correspondentemente, ao caráter sub-representativo da Ideia. É importante lembrar aqui que Deleuze ainda caracteriza a teoria platônica da aprendizagem como um arrependimento e, de maneira análoga, ao longo das referências a ela, aponta como ainda é relativa à representação, submetida à imagem do saber,

¹⁵⁷ Mantenha-se em mente nossas observações sobre a eventual omissão da imaginação. No mesmo parágrafo, poucas linhas acima, a descrição omite também a memória e menciona a linguagem (DR, p. 237).

decalcado do exercício empírico e, em última instância, vinculada à luz natural, como aponta a analogia entre o Sol e o Bem (DR, p. 135, 239, 206-207). É, portanto, essa característica, a opacidade, que Deleuze deve manter aquém de sua submissão às exigências da Imagem do Pensamento.

É consonante à rejeição das determinações platônicas, isso é, a Ideia-problema pensada segundo as exigências da representação, que Deleuze fala em um “novo Mênon” a propósito da transformação da “teoria dos problemas” pelo ultrapassamento do “*privilégio do extrínseco em Kant*” nos trabalhos dos matemáticos N. H. Abel e Evariste Galois (DR, p. 257)¹⁵⁸. O autor alude aqui a temas trabalhados no sétimo postulado da Imagem do pensamento, em particular a “ilusão filosófica” que afeta a teoria dos problemas na Imagem do pensamento e que consiste em sustentar que “a verdade de um problema reside tão-somene em sua possibilidade de receber uma solução” (DR, p. 229), isto é, em “modelar a forma dos problemas sobre a *forma de possibilidade* das proposições” (DR, p. 230, *grifos do autor*). Deleuze é explícito em afirmar que esta ilusão vigora em Kant, para quem a verdade do problema é definida pela forma de possibilidade transcendental “em conformidade com um uso legítimo das faculdades tal como ele é determinado em cada caso por essa ou aquela organização do senso comum (a que o problema corresponde)” (DR, p. 232). A consequência para Deleuze é que, fazendo a verdade do problema depender da “forma extrínseca variável de sua possibilidade de solução” perde-se “a característica interna do problema como tal” e seu poder de gênese: o fundamento aparece como condicionamento exterior (DR, p. 232). Ao contrário, é a resolubilidade que depende da característica interna do problema, das condições do problema, sendo as soluções engendradas nele e por ele (DR, p. 233). É isso que Deleuze entende ter sido alcançado por Abel e Galois, a especificação progressiva dos campos de solução a partir das condições do problema. A despeito da referência a N. H. Abel, é o trabalho de Galois que Deleuze explora nessa passagem e isso em consonância ao tratamento posterior de seu “método de adjunção” na caracterização da vice-dicção. Isto é: já é este método que está em questão aqui. Como vimos, a precisão dos corpos de adjunção era um dos procedimentos da vice-dicção, a qual incide sobre o próprio problema, engendrando os casos, percorrendo e descrevendo as multiplicidades e os temas (DR, p. 269), determinando suas condições.

Se Deleuze fala em um novo Mênon a partir dos desenvolvimentos de Abel e Galois é porque a Ideia “não é o elemento do saber, mas de um ‘aprender’ infinito que, por natureza, difere do saber, pois aprender evolui inteiramente na compreensão dos problemas enquanto tais,

¹⁵⁸ A expressão “novo Mênon” também ocorre no terceiro capítulo (DR, p. 239).

na apreensão e condensação das singularidades, na composição dos corpos e acontecimentos ideais” (DR, p. 272). Ou seja, Deleuze caracteriza o aprender nos termos da vice-dicção e o contexto dessa passagem começa por afirmar que a vice-dicção não pode ser expressa em termos de representação. Assim, já avançamos na relação entre as duas descrições do aprender ao considerarmos a vice-dicção em nossa análise da besteira. A “revolução” instaurada pela perspectiva de uma determinação progressiva do problema como tal afeta diretamente a caracterização do aprender, transforma toda a relação pedagógica e, “com ela, bem outras coisas ainda, o conhecimento e a razão suficiente” (DR, p. 257 e 258), de modo que, “já não estamos na situação clássica de um mestre e de um aluno - em que o aluno só compreende e segue um problema na medida em que o mestre conhece sua solução e faz, em consequência, as adjunções necessárias” (DR, p. 275).

Podemos conectar essa observação ao diálogo de Platão, lembrando o papel desempenhado por Sócrates na condução do jovem escravo em seu enfrentamento de um problema geométrico. Por mais que Sócrates, o “professor”, insista que ele não forneceu a resposta, ele conhece a resposta, sabe que o problema tem uma resposta, e por isso pode conduzir o processo. Em *Proust e os Signos*, onde os diálogos de Platão também são mobilizados em relação a uma teoria do encontro, do signo e da aprendizagem, Deleuze afirma que “[e]m Sócrates, a inteligência precede os encontros; provoca-os, sucinta-os, organiza-os” (PS, p. 95), o que, a partir da segunda edição, aparece também como uma pressuposição do ponto de chegada (a Ideia como essência estável) na teoria das faculdades que aparece no modelo platônico (PS, p. 102-103), a presença de um logos totalizador (PS, p. 105). De fato, essa questão da pressuposição do ponto de chegada pode ser encontrada mesmo no Mênon, como mostra Dejanovic (2014, p. 52), uma vez que a aprendizagem só é possível como reminiscência porque a alma já *conheceu* as Essências como totalidades, razão pela qual a aprendizagem permanece submetida à forma do Saber. Ao contrário, para Deleuze, o aprender não se limita à busca das soluções, nem os problemas são predeterminados, “dados já feitos” (DR, p. 227).

Deleuze diz que “o aprendiz é aquele que *constitui* e enfrenta problemas práticos ou especulativos *como tais*” (DR, p. 236, grifos nossos), reafirmando, portanto, que os problemas “implicam atos *constituintes*” (DR, p. 229, grifos nossos), não submetidos à forma do saber. Em diversas ocasiões Deleuze fala da posição ou colocação dos problemas com algo variável, isto é, que pode ser realizado de maneira variada, mais ou menos apta, mas de maneira que não conseguimos distinguir entre o modo de colocar o problema e o modo de determiná-lo (por exemplo, DR, p. 229 e 387), sobretudo considerando que o “poder criador” é relacionado

principalmente à determinação do problema (DR, p. 372). Em certa medida, parece o caso de dizer que colocar o problema é determiná-lo ou, ao menos, começar a determiná-lo. Mas há ainda uma série de fatores que devem ser relacionadas à posição dos problemas, como a sua posição *enquanto problema*, isto é, em sua diferença de natureza em relação à solução, o signo como aquilo que força a pôr o problema (DR, p. 204) e o investimento do problema, isto é, os atos que investem estas objetividades e as investem em campos simbólicos (DR, p. 158, 229).

A apresentação do aprender começa com a seguinte consideração:

Os problemas e suas simbólicas estão em relação com os signos. São os signos que "dão problema" e que se desenvolvem num campo simbólico. O uso paradoxal das faculdades e, primeiramente, o da sensibilidade no signo remete, pois, às Ideias que percorrem todas as faculdades e, por sua vez, as despertam (DR, p. 236).

Reafirma-se, assim, a posição do signo como objeto transcendente da sensibilidade, sua posição como ponto de partida, acrescentando que esse objeto se desenvolve em um campo simbólico. De partida, se o encontro com o signo caracteriza o exercício da sensibilidade, seu desenvolvimento deve remeter ao exercício das demais faculdades e, pelo que vimos antes, à memória em particular. Nós vimos que os campos simbólicos exprimem os problemas e suas condições, duplicando-os. Desta maneira, o desenvolvimento do campo simbólico deve duplicar simbolicamente o movimento de determinação do problemático, isto é, a vice-dicção. Vimos também que o "simbolismo" em questão é definido em função do campo de resolubilidade correspondente, isto é, que a expressão é relativa a tais campos e que os variados "campos simbólicos" remetem à diversidade de domínios científicos. Nós vimos muito pouco sobre o tratamento que o signo recebe em *Diferença e Repetição*, mas já parece possível estimar que o próprio signo é relativo a um campo de resolubilidade e, como tal, define o simbolismo no qual o problema que ele "envolve" é expresso.

Quando trata da aprendizagem no terceiro capítulo, nosso autor menciona um "experimento em psicologia" envolvendo um macaco (DR, p. 236), cujo sentido geral parece ser o de que há um estado anterior à posse de uma regra de soluções, estado que revela uma penetração no problema e a progressividade da determinação do problema. Mas há um outro "exemplo" de aprendizagem privilegiado por Deleuze que permitirá explorar os temas que estamos tratando: aprender a nadar. Dizemos que este é privilegiado justamente porque ele aparece em três momentos distintos de *Diferença e Repetição* e a sobreposição destes momentos permite sua exploração de maneira mais significativa. Uma vez que o "jogo do pensamento", tal qual é explorado ao longo do livro, diz respeito à ciência, à arte e à filosofia,

a primeira questão que se impõe é se o caso aparentemente trivial de aprender a nadar¹⁵⁹ é propriamente *um exemplo* ou trata-se de uma espécie de modelo que indica a heterogeneidade implicada no aprender.

Cumpra observar que o autor tem em mente, especificamente, o nado nas águas agitadas do mar, considerados os movimentos das ondas. Isso é importante na medida em que o mar forma um sistema razoavelmente mais complexo ou, pelo menos, mais dinâmico que aqueles de corpos de água parada. Deleuze fala, assim, de uma “Ideia de mar”, como “um sistema de ligações ou de relações diferenciais entre partículas e de singularidades correspondentes aos graus de variação destas relações” e que se encarna “no movimento real das ondas” (DR, p. 237). Aprender a nadar implica, assim, uma relação com a Ideia de mar, mas não apenas isso:

Aprender a nadar é conjugar pontos notáveis de nosso corpo com os pontos singulares da Ideia objetiva para formar um campo problemático. Esta conjugação determina para nós um limiar de consciência ao nível do qual nossos atos reais se ajustam às nossas percepções das correlações reais do objeto, fornecendo, então, uma solução do problema (DR, p. 237).

Aqui temos já alguns pontos. Em primeiro lugar, aprender a nadar envolve duas séries de pontos notáveis/singulares¹⁶⁰, isto é, os do “nosso corpo” e os da Ideia objetiva. Uma vez que os pontos singulares ou notáveis pertencem à descrição do virtual, disso já decorre que o próprio corpo é tomado neste processo aquém de suas determinações atuais, isto é, em sua virtualidade, o que também se aplica ao mar e suas ondas. Em segundo lugar, é a partir da conjugação ou composição desses pontos que se forma um “campo problemático”. No quarto capítulo Deleuze afirma que compomos com os pontos singulares de uma outra figura, de um outro elemento que nos desmembra, que nos leva a penetrar num mundo de problemas até então desconhecidos, inauditos” (DR, p. 272). Em terceiro lugar, aprender a nadar tem um resultado: a produção de uma solução para o problema, consistindo no ajuste entre atos e correlações do objeto. Sibertin-Blanc afirma que, aqui, o “ponto mais importante é que a aprendizagem determina um tal limiar de consciência, mas não resulta dele” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2003-2004, p. 106), enfatizando assim a afirmação do autor de que “‘aprender’ passa sempre pelo inconsciente, passa-se sempre no inconsciente” (DR, p. 237).

¹⁵⁹ Como veremos, Deleuze definitivamente não considera, ao menos nos anos posteriores a *Diferença e Repetição*, aprender a nadar como algo trivial.

¹⁶⁰ É notório que, nesta passagem, os pontos do corpo sejam ditos notáveis e os da Ideia sejam ditos singulares. Já observamos que os pontos singulares se distinguem em notáveis e ordinários e que mesmo esse vocabulário é instável na obra. De todo modo, as duas outras passagens sobre a natação caracterizam os pontos em questão somente como notáveis (DR, p. 48) ou como singulares (DR, p. 272), pelo que podemos assumir que a distinção não é relevante no contexto.

Nas duas passagens sobre o nado que consideramos acima não temos referências ao signo. Em compensação, essa noção é bem mais central na primeira consideração sobre a aprendizagem, presente no primeiro capítulo. Ali também se desvela um dos aspectos importantes do exemplo da natação, isto é, que “[a] aprendizagem não se faz na relação da representação com a ação (como reprodução do Mesmo), mas na relação do signo com a resposta (como encontro com o Outro)” (DR, p. 48). Isso porque não há semelhança entre “o movimento da resposta e do signo”, resposta que o signo *solicita* (DR, p. 48). No caso da natação “o movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda” e “os movimentos do professor, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda” (DR, p. 48). Aprender a nadar, a prever o movimento das ondas, a ajustar nossos movimentos aos delas, requer que estes movimentos sejam “apreendidos praticamente como signos” (DR, p. 48). Aqui é muito importante que observemos que se trata de apreender *como signo* algo que não aparece inicialmente como tal. Nesse sentido “[a]prender é constituir este espaço do encontro com signos, espaço em que os pontos notáveis se retomam uns nos outros e em que a repetição se forma ao mesmo tempo em que se disfarça” (DR, p. 48, *tradução modificada*).

Nosso autor afirma que o signo compreende a heterogeneidade de três maneiras, sendo a última delas a já mencionada dessemelhança:

[E]m primeiro lugar, no objeto que o emite ou que é seu portador e que apresenta necessariamente uma diferença de nível, como duas disparatadas ordens de grandeza ou de realidade entre as quais o signo fulgura; por outro lado, em si mesmo, porque o signo envolve um outro “objeto” nos limites do objeto portador e encarna uma potência da natureza ou do espírito (Ideia) (DR, p. 48).

Antes dessa passagem, na mesma seção, Deleuze já havia caracterizado o signo como o que fulgura no intervalo de um sistema “provido de ordens de grandeza díspares” “qual uma comunicação que se estabelece entre os disparates”, marcando que o signo “não é inteiramente a ordem do símbolo” que ele, todavia, prepara “ao implicar uma diferença interna (mas ainda deixando no exterior as condições de sua reprodução)” (DR, p. 44-45). Essa mesma passagem já marca uma duplicidade ou ambiguidade dos aspectos do signo como efeito, isto é, na medida em que ele, por um lado, “exprime a dissimetria produtora” e, por outro, “tende a anulá-la” (DR, p. 44). Tal conjunto de caracterizações relacionadas ao sistema-sinal signo antecipa as elaborações sobre os sistemas intensivos e a individuação no quinto capítulo, das quais podemos extrair alguns esclarecimentos.

Antes disso, marquemos como encontramos essa disparidade de ordens de grandeza no nado. Segundo Sibertin-Blanc a onda, por si mesma, já é signo do mar, do meio marítimo, e implica uma diferença interna (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2003-2004, p. 106-107),

mas também “a ordem sensório-motora do organismo gesticulante do nadador aprendiz, a ordem física do mar, de suas agitações e correntes, formam duas ordens de grandeza heterogêneas entre as quais se repartem, nos meios associados interior e exterior ao corpo, diferenciais de força, quer dizer, relações diferenciais e as singularidades ou pontos de força correspondentes a estas relações” (*ibid.*, p. 104-105),

Em primeiro lugar, marcamos que o próprio indivíduo é caracterizado como um sistema sinal-signo, isto é, como sistema intensivo (DR, p. 345). Em segundo lugar, o mencionado duplo aspecto do signo corresponde à sua identificação com as qualidades, uma vez que estas já remetem a uma ordem implicada de diferenças e tendem a anulá-las na ordem extensa que as explica (cf. DR, p. 315 e 321). Mas essa duplicidade, por sua vez, remete à “ilusão transcendental” que confunde dois estados da intensidade, extrínseco e intrínseco, onde a explicação da intensidade, sua anulação fora de si, recobre a intensidade como diferença que permanece implicada em si quando se explica e se anula no extenso, fora de si (DR, p. 322 e 338). Disso decorrem dois aspectos da intensidade e, correspondentemente, do signo, um dos quais é *empírico* e outro *transcendental*: um aspecto ilusionado, dado ao exercício empírico da sensibilidade e outro descoberto pelo estudo transcendental (DR, p. 338). Ao mesmo tempo, tudo indica que é enquanto remete ao estado implicado da diferença de intensidade que podemos falar propriamente em signos (cf. DR, p. 342).

A avaliação de nosso tema presente, a aprendizagem e o papel do signo nesta, partindo de nossas elaborações sobre os sistemas intensivos colocam um conjunto de dificuldades complementares. A primeira delas, já aparente, é a afirmação de que esse duplo aspecto do signo, a descoberta da implicação, remete a um estudo transcendental ou que a distinção dos dois estados exige o “pensamento do eterno retorno” (DR, p. 342), o que parece conflitar com os destinos do signo como aquilo que força a colocar um problema na aprendizagem. Lembremos que Deleuze afirma que é do aprender que as condições transcendentais do pensamento devem ser extraídas, o que condiz com nossas considerações sobre o empirismo transcendental e a seleção das experiências, sem que signifique que a experiência do signo como signo e mesmo a experiência de uma morte ou do Eterno Retorno na aprendizagem seja o mesmo que o *pensamento* desses elementos, entendidos como a elaboração filosófica deles. Adiante faremos algumas considerações neste sentido.

Outro problema geral está relacionado à própria posição do signo nos sistemas intensivos, ao ponto de não constar na recapitulação das noções que ajudam a descrever os sistemas intensivos (DR, p. 384). De fato, os signos foram apresentados como estando no início do exercício transcendente das faculdades, mas em sua posição como efeito, em sua associação

com a qualidade e, portanto, com a explicação e a atualização, o signo parece estar antes no fim do processo. Contudo, essa ambiguidade parece estar associada ao fato de que a aprendizagem consiste na passagem “entre” dois presentes, duas atualidades ou dois “hábitos”, isto é, duas disposições¹⁶¹: não-saber e saber nadar. Sendo também necessário distinguir entre os dois sistemas: algo como sistema-mar e o sistema-natação que a aprendizagem constitui. Conforme Sibertin-Blanc, para que haja signo é preciso “que a diferença interna seja retomada em outra diferença interna, formando uma repetição” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2003-2004, p. 107), isto é, a diferença interna expressa na onda deve ser retomada neste novo sistema, formando um campo problemático. Neste sentido, na apreensão do signo como tal passamos das qualidades e correlações atuais ao campo problemático e pré-individual que elas supõem, uma reserva de singularidade (DR, p. 346) e é nesse “espaço repetitivo” (DR, p. 48), pela determinação das singularidades, que a aprendizagem se desenvolve e engendra uma solução.

Em 1981, numa das últimas aulas de um curso sobre Espinosa (SS, 1981b), Deleuze retoma o exemplo de aprender a nadar como um caso do segundo gênero de conhecimento nos termos da *Ética*, afirmando que aprender a nadar é uma “conquista de existência”, a “conquista de um elemento”, uma vez que não saber nadar é estar à mercê do encontro com as ondas. Se eu aprendo a nadar, deixo de estar à mercê e posso distinguir as ondas que devo evitar. Com esse pequeno aporte, podemos compreender quão pouco trivial é este exemplo. E, a partir disso, já não nos parece tão distante das considerações sobre a sociabilidade e a revolução. É que o campo problemático é um campo de transformação e abre esse espaço de escolha, como uma conquista de liberdade, o que relacionamos à caracterização da repetição vestida, tal como se tece nesse espaço constituído pela aprendizagem, como uma repetição de liberdade (DR, p. 396, cf. também p. 50).

Deleuze afirma que “[h]á sempre imagens de morte na aprendizagem, graças à heterogeneidade que ela desenvolve, nos limites do espaço que ela cria” (DR, p. 49, *tradução modificada*), que o elemento com o qual compomos os pontos singulares nos *desmembra*, que tais problemas exigem a *transformação* de nosso corpo (DR, p. 272). Essa imagem de morte deve ser compreendida a partir da discussão sobre as duas figuras ou aspectos da morte a propósito do *instinto de morte*. O primeiro aspecto é aquele de um retorno qualitativo e quantitativo do vivente à matéria inanimada (DR, p. 165), morte pessoal que concerne ao *Eu [Je]* e ao eu [*moi*], como “anulação pessoal da pessoa, a anulação *desta* diferença representada pelo *Eu [Je]*, pelo eu [*moi*]” (DR, p. 167). A outra, morte impessoal que corresponde à “forma

¹⁶¹ Em linhas gerais, Sibertin-Blanc trabalha o modo como a aprendizagem se distingue e prepara a aquisição do hábito no exemplo do nado (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2003-2004, p. 102-109).

pura do tempo” (DR, p. 166), “designa o estado das diferenças livres quando elas já não estão submetidas à forma que lhe davam um Eu [*Je*], um eu [*moi*], quando elas se desenvolvem numa figura que exclui *minha* própria coerência da mesma maneira que a de uma identidade qualquer” (DR, p. 167) e diz respeito aos “fatores individuantes que dissolvem o eu [*moi*]: ela é então como um ‘instinto de morte’, potência interna que libera os elementos individuantes da forma do Eu [*Je*] ou da matéria do eu [*moi*] que os aprisionam” (DR, p. 362). Esta segunda imagem é a da individuação, um “protesto do indivíduo que nunca se reconheceu nos limites do Eu [*Je*] e do eu [*moi*], mesmo universais” (DR, p. 32), e devemos entender que é ela que aparece na aprendizagem.

Aqui vale apontar que o “desmembramento”, tal como aparece na aprendizagem, pode ser ligado ao vocabulário da diferença, expresso em verbos como “esquartejar” (DR, p. 94, 106, 340) e que remete à dissolução da identidade, neste caso, a identidade do Eu [*Je*], mas também a semelhança do eu [*moi*]. Por mais que Deleuze fale em “desdiferençação” a propósito da primeira imagem, podemos dizer que a segunda também implica uma desdiferençação, mas em outro sentido. Tratando da reprodução dos viventes, Deleuze observa que ela implica fenômenos de desdiferençação específica, isto é, a produção de seres que funcionam como esboços, o embrião (DR, p. 349-350), que é “uma espécie de fantasma [*phantasme*] de seus pais” (DR, p. 351). O que o embrião é para os sistemas biológicos, Deleuze denomina para os sistemas em geral como sujeitos larvares (DR, p. 173-174; 302-303; 384). Tais sujeitos são o suporte ou pacientes dos dinamismos, fazem o movimento forçado, pois “há movimentos dos quais só se pode ser paciente, mas o paciente (...) só pode ser uma larva” (DR, p. 174), movimentos que dilacerariam o “adulto”, o sujeito formado, acabado. É que “toda Ideia faz de nós larvas, na medida em que derruba a identidade do Eu [*Je*], assim como a semelhança do eu [*moi*]” (DR, p. 308), a Ideias nos fixa, em relação a ela somos sempre pacientes (DR, p. 308):

Mas não se trata de uma paciência ou de uma fixação ordinária. O fixo não é o feito ou o já feito. Quando permanecemos como embriões ou voltamos a ser embriões, é antes de tudo este movimento puro da repetição que se distingue fundamentalmente de toda regressão (DR, p. 308).

Por um lado, Deleuze sugere que o sujeito larvar é o próprio indivíduo (DR, p. 351) e, por outro, que nos sistemas intensivos formam-se sujeitos larvares que são, também, eus [*mois*] passivos, de modo que “a individualidade não é o caráter do Eu [*moi*], mas, ao contrário, forma e nutre o sistema do Eu [*moi*] dissolvido” (DR, p. 356). Sem entrar nas dificuldades dessa questão, o que nos importa aqui é destacar que a aprendizagem implica a formação desses sujeitos passivos que não têm a identidade de um Eu [*Je*] ou a semelhança de um eu [*moi*], uma “involução” (cf. DR, p. 174), isto é, uma desdiferençação.

Devemos, então, aproximar a aprendizagem do nado da noção de simulacro, não apenas porque encontramos nele as características de um sistema intensivo, mas porque podemos compreender como ela não se explica pela “reprodução do Mesmo” (DR, p. 48), pela relação modelo-cópia. Nem os movimentos do professor, nem as ondas, funcionam como modelos e, mesmo considerados os movimentos do professor, a “reprodução” só acontece, a partir da diferença implicada e da conjugação das singularidades, pela desdiferenciação, que não exclui os fatores individuantes e as distinções das Ideias, e permite a instauração dos gestos que, aí sim, podem ser corrigidos pela através da imitação (DR, p. 48).

Esse ponto permite que abordemos outra consequência do aprender como aquilo de onde se deve extrair as estruturas transcendentais em relação à crítica do autor ao “ponto de vista do condicionamento” que persiste na filosofia transcendental kantiana (DR, p. 248) e a exigência pós-kantiana de um método genético. Sibertin-Blanc, comentando a passagem dedicada ao aprender no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, afirma que o empirismo transcendental alcança o nível de uma “heterogênese interna do pensamento que submete o engendramento deste a forças impensadas, forças que não afetam, portanto, do exterior uma natureza pensante previamente posta, mas que constituem isso que elas afetam” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 128)

Ressaltando o vínculo do modelo da reconhecimento com o pressuposto do Saber, o comentador afirma que na reconhecimento “[t]oda alteridade, toda a diferença, passa então em um elemento extrínseco (matéria da experiência, singularidades dos estados de coisas, circunstâncias variável)”, sendo questão de “aplicar o princípio do senso comum e o modelo da reconhecimento à essa alteridade, quer dizer, para reduzir o não-conhecido à forma do conhecível”, numa “aplicação do saber ao ainda não sabido” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 129). Inversamente, ao valorizar o movimento do aprender:

Trata-se de romper com essa repartição entre constantes do saber intrínsecas ao pensamento e as variáveis extrínsecas de aquisição. [...] As determinações internas do pensamento não são mais constantes intrínsecas (conceitos) em função das quais subsumimos as variações extrínsecas como simples casos de aplicação variável (essa é a forma do essencialismo), elas são já as variações e pensar se determina na aprendizagem como um ato de investimento das variações como tais, sem constantes pressupostas de antemão (essa é a fórmula do empirismo transcendental como casuística” (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 130).

Embora o comentador trate das determinações internas do pensamento, devemos entender aqui todas as faculdades, isto é, as faculdades em seu exercício transcendente, assim como devemos compreender *pensar* no sentido da determinação das condições do problema e a gênese correlata da solução. Desde sua análise do aprendizado do nado, o comentador já insistia que estava implicado no contexto o modo como Deleuze se apoia na teoria da

individuação de Gilbert Simondon e a correspondente crítica ao esquema hilemórfico para renovar a doutrina kantiana do esquematismo (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2003-2004, p. 104-105). Embora a referência mais explícita a Simondon se dê durante a apresentação da noção de individuação, cumpre observarmos que a crítica ao esquema hilemórfico, isto é, da aplicação de uma forma constante à uma matéria variável, se liga também ao que, de maneira geral, em *Diferença e Repetição*, aparece como uma *crítica às categorias* (cf. DR, p. 392), os “gêneros como conceitos últimos determináveis” (DR, p. 61, 62-64), que, “definidas como condições da experiência possível” são os “conceitos elementares da representação” (DR, p. 108). Neste ponto convém lembrar que Deleuze entende Kant e mesmo Hegel como permanecendo em uma “filosofia das categorias” (DR, p. 63). Dizemos isso para marcar como esse tema não esteve completamente ausente de nosso estudo até aqui, pois, em nossa consideração sobre o exercício das faculdades sob o senso comum, vimos que o ato de cada faculdade, sua contribuição, dizia respeito à sua relação com o conceito, sendo as categorias os “mais elevados conceitos determináveis” (DR, p. 201). Similarmente, ao considerarmos o “princípio da representação” (bom senso ou senso comum) como princípio do claro-e-distinto, vimos que ela se ligava, novamente, ao pressuposto de uma posse formal da verdade pelo pensamento, uma posse formal do saber, poderíamos dizer nesse ponto, onde as naturezas simples, como blocos pré-moldados de construção do saber, faziam as vezes dos conceitos últimos e formavam a luz natural que fornecia o critério ao qual remeter as ideias oriundas das demais faculdades.¹⁶²

É preciso que busquemos extrair do que vimos a propósito do aprendizado do nado algumas consequências para a teoria diferencial das faculdades. De imediato, podemos colocar a questão: neste aprendizado encontramos em exercício todas as faculdades privilegiadas no terceiro capítulo? Deleuze fala em “sensório-motricidade” para destacar a importância do signo em detrimento da representação. Seria difícil, portanto, negar que se trata de um exercício da sensibilidade. Mais especificamente, a aprendizagem consiste na formação de uma nova sensibilidade adequada aos signos e conquista este espaço que torna possível a receptividade e a atividade (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2003-2004, p. 106), uma vez que constitui o espaço de encontro com o signo que torna possível seu desenvolvimento. É neste sentido que

¹⁶² A primeira referência a Simondon aparece na discussão dos sistemas intensivos (DR, p. 176, n. 26), com outras duas no quinto capítulo, uma das quais é mais explícita (DR, p. 332, n. 5 e p. 346), o que não significa, conforme a observação de Sibertin-Blanc, que sua influência não esteja em ação em outros momentos. O interesse de Deleuze por Simondon é também testemunhado por uma resenha de 1966 (ID, p. 117-121). Para abordarmos a importância de Simondon para esta obra, inclusive esclarecendo seu vínculo com a reformulação do esquematismo, seria preciso um estudo mais sistemático das relações entre a ordem intensiva e a ordem virtual, incluindo aí a noção de dramatização, tal como encontramos em Sauvagnargues (2009, p. 209-328).

podemos entender que a intensidade é apreendida pela sensibilidade, isto é, sentida, aquém de uma consciência representacional. Vimos que a discussão da aprendizagem, nos contextos em que Platão era considerado, o objeto transcendente da memória tendia a se confundir com o próprio problema. Podemos, partindo da aproximação realizada com as considerações do quinto capítulo de *Diferença e Repetição*, observar que isso não pode ser considerado exato, na medida em que, a partir da consideração do conceito de intensidade, o “imemorial da memória” aparece associado não diretamente ao problema, mas à diferença implicada ou, antes, à implicação da profundidade (cf. DR, p. 320 e 323-324), isto é, à intensidade envolvente (DR, p. 355). De todo modo, podemos considerar que essas instâncias estão em jogo na aprendizagem do nado. Também podemos observar que Deleuze tende a associar o “sujeito larvar” dos sistemas psíquicos à imaginação, seja indiretamente, ao caracterizar as larvas ou “indivíduos propriamente psíquicos” a partir de elementos relacionados propriamente à imaginação (Cf. DR, p. 351), seja diretamente, ao caracterizar a imaginação como consciência larvar (DR, p. 309). Assim, apesar das ambiguidades, é uma relação entre as faculdades e a heterogeneidade de elementos, as figuras da diferença, que a aprendizagem parece indicar, mas de maneira que a afirmação dessa heterogeneidade ainda pareça mais importante do que estabelecer sua correspondência com cada faculdade. Ou, ainda, parece o caso não de perguntar se encontramos nessa aprendizagem todas as faculdades em exercício, mas sim de afirmar que o que vale para ele, vale também para o acordo discordante, de modo que nesse aprendizado encontramos algo que vale pelo exercício transcendente das faculdades.

3.7 - Arte, filosofia e questão

Não podemos deixar de notar que a consideração sobre a aprendizagem do nado não parece nos entregar tudo o que diz respeito ao exercício transcendente das faculdades. Primeiro porque, como vimos, a introdução da teoria diferencial das faculdades se vinculava inicialmente ao engendramento de *pensar* no pensamento. Se podemos afirmar que encontramos em jogo instâncias que correspondem à sensibilidade e à memória, devemos precisar o que corresponde ao pensamento. Tendo em vista nossa investigação sobre a besteira, pareceu-nos que um poder criador é desempenhado no nado, pelo qual esse efetivamente se vincula ao movimento da experiência e produz uma resposta. Contudo, tendo em mente o “modelo” que extraímos da teoria platônica das faculdades, podemos crer que isso não é tudo o que está em jogo na teoria diferencial das faculdades, uma vez que o movimento desta teoria encontrava em sua extremidade um âmbito que dizia respeito propriamente ao pensamento filosófico, o que condiz

com o fato de Deleuze iniciar o terceiro capítulo de *Diferença e Repetição* com uma questão concernente ao começo em filosofia. Some-se a isso o fato de que ele não nos ocasionou a consideração do exercício transcendente do pensamento em sua relação com a instância *questão* e a inexistência de uma plena adequação entre os pontos que levantamos em nossa análise do aprender e nossas considerações iniciais sobre a arte como empirismo transcendental.

Podemos começar a explorar essa inadequação observando as relações que Deleuze estabelece entre a arte e a aprendizagem. Frente à relação que podemos observar entre o aprender e a vice-dicção, convém lembrarmos que foi brevemente mencionado o fato de que Deleuze caracteriza uma *obra em geral* como um corpo *ideal de adjunção* (Cf. DR, p. 281). O contexto torna claro que o autor tem em mente também a obra de arte. A passagem segue afirmando que a obra é um “problema nascido do imperativo e é tanto mais perfeita e total num lance quanto o problema é mais bem determinado progressivamente como problema”, de modo que o “autor da obra, portanto, é bem denominado o operador da Ideia” (DR, p. 281).

Podemos colocar a questão sobre o que Deleuze entende por obra em geral. A obra de arte está em questão, isto é certo, mas trata-se da obra de arte em geral ou somente da obra de arte moderna? A pergunta se impõe na medida em que a sequência do texto trata de romancistas modernos. Não há nada no contexto que leve a excluir a obra filosófica, mas tampouco qualquer outra obra. Observemos brevemente o uso do termo em *Diferença e Repetição*. Primeiro, o autor afirma que o eterno retorno “só afeta o novo” e “constitui a autonomia do produto, a independência da *obra*” (DR, p. 138, *grifo nosso*), isto é, “o caráter incondicionado do produto em relação a sua condição e a independência da obra em relação a seu autor ou ator” (DR, p. 140-141). O parágrafo onde isto se encontra parece tornar indistinguível o produto e a obra e não deixa de incluir a *ação* no contexto histórico. Mas o que está em questão é a produção do absolutamente novo (DR, p. 138). Em segundo lugar, podemos apontar que, tratando de Artaud, nosso autor afirma que este:

Sabe que o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer com que nasça aquilo que ainda não existe (não há outra *obra*, todo o resto é arbitrário e enfeito). Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar "pensar" no pensamento (DR, p. 213, *grifo nosso*).

Isso não parece levar muito além da relação já estabelecida entre a vice-dicção e o exercício de um poder decisório e criador, mas justamente reafirma o sentido da obra em questão como o exercício desse poder. A caracterização da obra também como problema não parece comprometer isso, uma vez que os procedimentos de vice-dicção determinam o problema. Contudo, após essa caracterização da obra, Deleuze segue afirmando que:

[Q]uando muitos romancistas modernos instalam-se nesse ponto aleatório, nessa ‘mancha cega, imperativa, questionante, a partir do qual a obra se desenvolve como problema, fazendo ressoar suas séries divergentes - eles (...) estabelecem essa ‘ciência’, *mathesis* universal imediata em cada domínio; eles fazem da obra um aprender ou uma experimentação [...] (DR, p. 281).

Essa passagem nos permite abordar muitas questões. Primeiro, observemos que agora, sem sombra de dúvidas, estamos no registro da obra de arte moderna, aquela que se tornava empirismo transcendental. Em segundo lugar, observemos que o “ponto aleatório” já foi apontado como aquilo que o pensamento é forçado a pensar em seu exercício transcendente (cf. DR, p. 209), mas se trata aqui de especificar que os romancistas *se instalam* nesse ponto e que é sob tais condições que fazem da obra um aprender ou uma experimentação.

Antes de desenvolvermos as consequências dessas observações, faremos uma terceira, pela qual começaremos: os romancistas estabelecem uma “ciência” correspondente a esse domínio. Isso chama atenção para o fato de que, antes, pareceria que a ciência correspondente à Ideia linguística era a fonologia ou a linguística, tanto mais que estas *deveriam* “ser a exploração transcendente da Ideia do inconsciente linguístico, isto é, o mais elevado exercício da fala em relação ao ponto zero da linguagem” (DR, p. 289)¹⁶³. O que, mais uma vez, chama atenção para a relação entre a ciência e o exercício transcendente. Deleuze estaria tratando de uma diferença entre sua exploração teórica e sua efetuação prática? Mas quando Deleuze faz da obra o estabelecimento de uma “ciência”, estando em questão o sentido dessas aspas, a distinção já não parece ser simplesmente essa.

Voltemos à questão do *aprender*. Em que sentido diríamos que o autor faz da obra um aprender? Trata-se de dizer somente que o autor é o aprendiz de sua obra? Frente às nossas considerações sobre a aprendizagem, parece que isso também está em questão e que o autor não começaria a escrever se não fosse forçado a fazê-lo. Mas, se fosse só isso, não estaríamos arriscando dizer que o autor é o único a se beneficiar verdadeiramente da obra, isto é, que ela só é uma ‘experiência’, uma experiência excepcional, para o autor? É verdade que, na crítica que Deleuze realiza à fonologia ou linguística a propósito de seu uso do negativo e de categorias de oposição, pelo qual, inclusive, elas arriscam não cumprir o dever que enfatizamos acima, está em questão o risco de reintroduzir “o ponto de vista da consciência e da representação atuais” em sua exploração, colocando-se “ao lado daquele que escuta e até mesmo que ouviu mal [...], o pequeno lado da linguagem, não lado daquele que fala e que atribui sentido” (DR, p. 289). A partir disso o autor se pergunta: “Não trairemos assim a natureza do jogo da

¹⁶³ Na passagem em questão (DR, p. 288-290), Deleuze considera criticamente a presença de ‘termos negativos’ na fonologia / linguística moderna, de onde o “dever” em questão. Contudo, o “linguista Gustave Guillaume” parece escapar da crítica.

linguagem, isto é, o sentido dessa combinatória, desses imperativos ou desses lances de dados linguísticos que, como os gritos de Artaud, só podem ser apreendidos por aquele que fala no exercício transcendente?” (DR, p. 289). Com isso, o exercício transcendente da linguagem é colocado do lado daquele que fala. E, mesmo assim, nossa questão permanece.

Lembremos o que está em questão quando Deleuze diz que a obra se torna experiência ou experimentação. O autor se pergunta inicialmente quais as condições exigidas pelo “movimento” e, conseqüentemente, como um quadro ou uma escultura “forçam a fazer o movimento” e, em suma, quais as condições em que se atinge o imediato (DR, p. 93) e se mostra a diferença diferindo (DR, p. 94). Ou seja: as condições satisfeitas pela obra de arte moderna, condições em que nela se revela o ser do sensível (DR, p. 108). Mais interessante para nós, Deleuze afirma, tendo em vista o vocabulário dos pontos de vista e a visualidade dos quadros e esculturas, que é preciso que a coisa “seja esartejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto a do sujeito que vê” (DR, p. 94). Da mesma maneira, quando o tema é retomado, é afirmado que nas “obras problemáticas” literárias “a identidade da coisa lida, assim como a identidade do sujeito que lê se dissolve nos círculos descentrados da multileitura possível”, de modo que “[t]udo se tornou simulacro” (DR, p. 109).

Evidentemente, já não se trata de uma experiência do autor, mas de uma experiência daquele que frui a obra, que vê o quadro ou lê o livro, aquele cuja identidade se desvanece, é dissolvida. Correspondentemente, é para ele que a obra é uma aprendizagem, ocasião de uma aprendizagem, mas uma na qual o que parece importante já não é exatamente a resposta ou solução produzida. Se estamos corretos, é o caso de dizer que a obra aparece como signo, desencadeando o exercício transcendente.

Observemos que, em certa medida, tudo isso vale para a filosofia. Não apenas porque a obra de arte moderna “indica à Filosofia um caminho” (DR, p. 108), mas porque esse caminho já era em certa medida percorrido por autores como Nietzsche, Kierkegaard e Péguy, pensadores da repetição, homens de teatro (DR, p. 25-32). A respeito dos dois primeiros, nosso autor afirma que “estão entre os que trazem à filosofia novos meios de expressão” e que “o que está em questão em toda sua obra é o movimento” (DR, p. 28), isto é, trata-se: “de produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda a representação”, “de fazer do próprio movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações mediatas por signos diretos” (DR, p. 29), sendo este movimento, sua essência e interioridade, a repetição (DR, p. 30). Ainda quanto à filosofia, vale lembrar que, segundo a caracterização deleuziana do empirismo, este “trata o conceito como o objeto de um *encontro*” (DR, p. 17, *grifo nosso*), o que entendemos significar *como um signo*. Mais do que isso, afirma que “os conceitos são as

próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem” (DR, p. 17), isto é, como simulacro. Assim, chega o momento de buscarmos entender a relação entre signo, símbolo e simulacro. Primeiro, Deleuze afirma que o signo “não é inteiramente a ordem do símbolo; todavia, ele a prepara, ao implicar uma diferença interna (mas ainda deixando no exterior as condições de sua reprodução)” (DR, p. 44) e, posteriormente, que “o simulacro é o próprio símbolo, isto é, o signo na medida em que interioriza as condições de sua própria repetição” (DR, p. 104). Como formula Krtolica (2013, p. 498), “o pensamento é isso pelo que e no que se interiorizam as diferenças individuantes; é pelo e no pensamento que a diferença interioriza as condições de sua repetição”¹⁶⁴. Também esse comentador afirma que “[é] verdade que, até *Lógica do Sentido*, as obras dos anos 1960 não precisam muito como a arte e a filosofia exprimem essa diferença interna nos signos específicos” (*ibid.*, p. 438), mas esse não é o ponto que nos interessa aqui. Antes, interessa-nos o fato de que há uma diferença entre o aprender tal como nos casos mais “ordinários”, aprender a nadar ou aprender uma língua, e tal como aparece na arte e na filosofia e, conseqüentemente, uma diferença que se aplica também ao exercício transcendente das faculdades.

Já em nossas considerações da seção anterior sobre o aprender, mencionamos que a distinção entre os dois estados da qualidade, como aquilo que tende anular a diferença e aquilo que fulgura como signo, só se torna possível “do ponto de vista do pensamento do eterno retorno” (DR, p. 342) e traçamos a partir disso uma distinção entre a experiência do signo e seu pensamento do ponto de vista do eterno retorno ou, ainda, entre uma experiência e um pensamento do eterno retorno. Após afirmar que “a repetição no eterno retorno é o mais elevado pensamento, Deleuze reafirma que:

É sempre a partir de um sinal, isto é, de uma intensidade primeira, que o pensamento se designa. Através da cadeia quebrada ou do anel tortuoso, somos violentamente conduzidos do limite dos sentidos ao limite do pensamento, daquilo que só pode ser sentido àquilo que só pode ser pensado (DR, p. 342).

É o “pensamento no eterno retorno” que extrai a forma superior, isto é, leva as coisas ao estado de signo, estado de simulacro (DR, p. 28, 92, 107-108). Não há espaço para dúvida de que é o encadeamento das faculdades em seu exercício transcendente que conduz até esse ponto. Mas ainda precisamos compreender como isso se articula com o exercício transcendente tal como o compreendemos até esse momento.

¹⁶⁴ De fato, essa formulação de Krtolica é o que nos convidou a considerar esse ponto. Embora não sigamos precisamente a construção de seus argumentos ou as conclusões que ele extrai, diversos momentos dessa seção foram inspirados por seu trabalho. A maior parte do tempo desenvolvemos os argumentos por nossa conta, apenas sob sua inspiração, fazemos as devidas referências quando nos apoiamos de maneira mais direta em seu texto.

Retomemos alguns elementos que já apontamos ao longo deste trabalho. Vimos que na extremidade do cordão, ao fim da cadeia forçada, o Eu [*Je*] rachado era forçado a pensar aquilo que só pode ser pensado, o ponto aleatório, no qual Deleuze afirma que os romancistas modernos se instalam. Também vimos que as Ideias não eram os *cogitanda* que, antes, eram as questões, formadas pelos imperativos (cf. DR, p. 282) e, em nosso primeiro capítulo, que a “concepção da questão como algo de alcance ontológico anima tanto a obra de arte quanto o pensamento filosófico” (DR, p. 276), modernos, em ambos os casos, de modo que arte e filosofia estabelecem uma relação peculiar com essa instância. Por fim, vimos que a teoria platônica das faculdades correspondia à educação do filósofo, um percurso que conduzia à “ciência”, isto é, a dialética, no qual o movimento do pensamento era, como ao longo da história da filosofia, traído, definindo-o como “uma certa passagem do hipotético ao apodítico” (DR, p. 278), em lugar de afirmar que este movimento vai “do problemático à questão” (DR, p. 279). Cumpre, então, que busquemos compreender a relação entre o ponto aleatório e a questão. Contudo, no que segue, não temos a pretensão de dar conta da dimensão propriamente ontológica desse ponto, nem de apreciar em detalhes a peculiar exposição da *Ideia de jogo*, mas apenas de extrair suas consequências mais imediatas para a teoria diferencial das faculdades.¹⁶⁵

Nosso autor afirma que, no pensamento moderno, o complexo questão-problema se torna:

[A] intencionalidade do Ser por excelência ou a única instância a que o Ser, propriamente falando, responde, sem que por isso a questão seja suprimida ou ultrapassada, pois só ela tem, ao contrário, uma abertura coextensiva à questão e que deve lhe responder e só pode responder-lhe mantendo-a, repisando-a, repetindo-a (DR, p. 276).

A descoberta desse horizonte transcendental era, como vimos, também a descoberta do exercício transcendente das faculdades, “descoberta pela qual cada uma dessas faculdades se comunica com as outras em plena discordância e se abre à diferença do Ser, tomando como objeto, isto é, como questão, sua própria diferença” (DR, p. 277). É a partir desse último aspecto, que podemos perguntar se estas condições são atingidas pelo aprender, tal como no exemplo do nado, isto é, se sensibilidade ali se exerce tomando como questão sua própria diferença, isto é, como uma “sensibilidade que é apenas O que é sentir?” (DR, p. 277).

Deleuze segue lembrando “os princípios dessa ontologia da questão”:

[...] em vez de significar um estado empírico do saber destinado a desaparecer nas respostas [...] a questão silencia todas as respostas empíricas que pretendem suprimi-la, para ‘forçar’ a única resposta que a mantém e sempre a retoma [...], daí a potência da questão, que é colocar em jogo tanto o questionador quanto o que ele questiona e colocar-se a si própria em questão [...], daí a revelação do Ser como correspondente à

¹⁶⁵ Em conformidade com a nota anterior, remetemos para isso ao trabalho de Krtolica (2013, p. 422-439), que apresenta o que consideramos a melhor leitura sobre esse tema dentre aquelas de que temos conhecimento.

questão, que não se deixa reduzir nem ao questionado nem ao questionador, mas os une na articulação de sua própria Diferença [...] (DR, p. 277).

Parte dessa caracterização é sintetizada por Krtolica (2013, p. 425) ao afirmar que a questão “designa o vão no qual o pensamento se relaciona com seu impensado, diferença interna que separa o pensamento dele mesmo”, mas também que é “questão se volta sobre si mesma”. É pelo silenciamento das respostas empíricas, a posição de uma resposta que mantém a questão, que tínhamos em mente quando encontrávamos uma diferença no modo como aparece o aprender, que, nos casos afins ao exemplo do nado, efetivamente produzem uma resposta empírica.

O autor não deixa de marcar que a questão se desenvolve em campos problematizantes que a determinam como uma “ciência” característica (DR, p. 277), mas é o sentido dessas aspas que, como na passagem sobre os romancistas modernos, parece indicar que existe mais de uma maneira pela qual isso ocorre. Na sequência do texto, a partir do exemplo do “herói de Proust”, Deleuze aponta que se trata da questão de encontrar seu “justo problema”, o qual reage sobre ela, a corrige, ao ponto em que a questão dos noivados se metamorfoseia e é desenvolvida “no problema da obra de arte a ser feita” (DR, p. 277-278). Partindo disso, o autor afirma que “[d]evemos procurar como as questões se desenvolvem em problemas *numa Ideia*, como os problemas se envolvem em questões *no pensamento*” (DR, p. 278, *grifos nossos*). É a partir desse ponto que Deleuze tematiza a traição do movimento do pensamento na história da filosofia, o que nos leva a crer que é essa metamorfose da questão, esse envolvimento dos problemas, que se liga à especificidade do pensamento filosófico e da arte. Como já observamos em nosso primeiro capítulo, é esse ponto que Krtolica valoriza para distinguir o movimento da filosofia e da arte daquele das ciências, sem aspas. Mas agora podemos especificar que, para o comentador, se trata de afirmar propriamente que a ciência “participa da dialética das Ideias” mas “não tem a diferença interna por objeto, como indica sua tendência a apreender a diferença em seu movimento de anulação no extenso” (2013, p. 439).¹⁶⁶

Contudo, nesse ponto encontramos uma dificuldade particular na relação entre problema e questão. Nosso autor afirma que “as questões exprimem a relação dos problemas com os

¹⁶⁶ Esse é um ponto de grande interesse para Krtolica. Não acompanhamos estritamente suas conclusões na medida em que sua vigorosa leitura se constrói através de um longo argumento que considera a relação entre ciência e filosofia nos textos deleuzianos desde a resenha de 1956 sobre *Descartes, l'homme et l'œuvre*, de Ferdinand Alquié (LAT, p. 117-120), passando principalmente por Bergson, como mostra seu artigo dedicado especificamente ao tema (KRTOLICA, 2013b). No contexto de *Diferença e Repetição*, esse argumento parece levar em conta a crítica da relação das ciências com o modelo termodinâmico e o bom senso, no quinto capítulo, e não temos segurança de que ele se aplica ao estruturalismo tal como Deleuze o considera, razão pela qual não é certo que ele responda as questões que formulamos sobre as relações entre as ciências e o exercício transcendente.

imperativos dos quais procedem”, de modo que “[o]s problemas ou as Ideias emanam de imperativos de aventura ou de acontecimento que se apresentam como questões” (DR, p. 279), indicando que isso daria conta da razão pela qual “os problemas não são separáveis de um poder decisório” (DR, p. 279), exercido nos dois “procedimentos fundamentais da adjunção e da condensação”, isto é, da vice-dicção, e que é “fundado na natureza dos problemas a serem resolvidos” (DR, p. 280). Esse poder nos atravessa, mas não é nosso, pois os imperativos e questões que nos atravessam “não emanam do Eu [*Je*]”, mas são imperativos do Ser (DR, p. 281). Sustentamos uma correspondência entre o aprender e a vice-dicção, mas agora nos parece que esse poder depende das “questões imperativas” (DR, p. 283) pelas quais pretendíamos distinguir a arte e a filosofia modernas.

A questão se complica na medida em que Deleuze passa a explicar a “origem radical” e o próprio poder decisório da vice-dicção através do *lance de dados*, o *jogo divino*, *ideal* ou a *pura Ideia de jogo*¹⁶⁷, que opera o cálculo dos problemas. Ao longo das três ocorrências dessa noção (DR, p. 170, 279-284, 389-392), trata-se de opor: um mau jogo ou falsa maneira de jogar ao jogo ideal; um jogo de regras categóricas preestabelecidas, que fragmentam o acaso, dotado de pressupostos morais, ao ponto de constituir um aprendizado da moralidade e se confundir com o exercício da representação, a um jogo sem regras preexistentes, porque incide sobre suas próprias regras, jogo da diferença e da repetição realizado pelo instinto de morte; um jogo onde arriscamos a perder ou ganhar, a um jogo em que só se pode ganhar pois todo o acaso é afirmado e “toda a combinação e cada lance que a produz são por natureza adequado ao lugar e ao comando móveis do ponto aleatório” (DR, p. 280). Para Krtolica, com essa concepção do jogo ideal, “Deleuze não busca nada além de transformar a imagem do Ser como objeto do pensamento, liberar o objeto do pensamento de toda dependência em relação a um princípio apodítico ou moral” (2013, p. 432).¹⁶⁸

Segundo essa exposição: “Os pontos singulares estão sobre o dado; as questões são os próprios dados; o imperativo é lançar. As Ideias são as combinações problemáticas que resultam dos lances” (DR, p. 280). O lance de dados “afirma todo o acaso a cada vez, e cada lance afirma todo o acaso a cada vez” e é dele que as Ideias emanam “como as singularidades emanam desse

¹⁶⁷ Krtolica (2013, p. 428) lembra que Deleuze trata do lance de dados em três obras: *Nietzsche e a Filosofia*, *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, marcando como e porque Deleuze dispensa a denominação “jogo divino” nesta última.

¹⁶⁸ Se, em um primeiro momento, Deleuze valoriza o encontro entre Nietzsche, Kierkegaard e Péguy em uma filosofia da repetição, não deixa de marcar como esses dois últimos ainda confiam a repetição suprema à fé, que “tem um *Cogito* que lhe é próprio [...] o sentimento da graça como luz interior” (DR, p. 143). Não se trata de dizer que, de maneira muito particular, eles não se liberam de um princípio moral, razão pela qual permanecem no mau jogo, a quem de Nietzsche?

ponto aleatório que, a cada vez, condensa todo o acaso em uma vez” (DR, p. 280, *grifos nossos*). O ponto aleatório aparece estreitamente relacionado ao imperativo ou, propriamente, à sua execução, ao ato de lançar os dados, sendo estes “lançados contra o céu, com toda a força de deslocamento do ponto aleatório” (DR, p. 391-392), razão pela qual condensa o acaso de uma vez, mas também como aquilo que se move com o jogo, “se desloca por todos os pontos nos dados” (DR, p. 391), sendo propriamente o ponto “em que tudo se a-funda, em vez de um fundamento sólido” (DR, p. 283). É assim, por essa condensação e por esse deslocamento, que Deleuze já dizia que nesse ponto “as *essências* são envolvidas como diferenciais do pensamento” (DR, p. 209, *grifo nosso*), lembrando sempre que se trata de, posteriormente, criticar a “posição da essência como ‘aquilo que a coisa é’”, ao ponto de que a palavra só possa ser conservada “à condição de dizer que a essência é precisamente o acidente” (DR, p. 272).

O que está em questão é “[f]azer do acaso um objeto de afirmação”, o que Deleuze afirma ser “o mais difícil”, mas também “o sentido do imperativo e das questões que ele lança” (DR, p. 280). É afirmando todo o acaso que os romancistas modernos estabelecem sua “ciência”, fazem da obra um aprender ou uma experimentação, se instalando no ponto aleatório (DR, p. 281). Segundo o autor, é a afirmação que abole o arbitrário do acaso e é a partir dela que “a própria divergência é objeto de afirmação num problema” (DR, p. 281). Essa primeira afirmação “se mede pela ressonância dos disparates que emanam de um lance” e essa ressonância “constitui a verdade de um problema como tal, no qual o imperativo se prova, se bem que o próprio problema nasça do imperativo” (DR, p. 281). A despeito da circularidade que o próprio autor aponta, trata-se de *provar* os imperativos, de uma distinção entre o modo como o problema nasce do imperativo e o modo como o imperativo se prova no problema.

Há mais um elemento que podemos considerar para entender esse ponto. Nosso autor afirma que “cada coisa começa numa questão, mas não se pode dizer que a própria questão comece” (DR, p. 283), ao ponto em que a “origem radical se reverte em ausência de origem” (DR, p. 391) e “uma origem só assinala um fundamento num mundo já precipitado no universal *a-fundamento*” (DR, p. 285). O autor se pergunta, então, se a única origem da questão e do imperativo seria a repetição (DR, p. 283), marcando que não se trata de “repetir uma mesma questão que se reencontraria intacta no fim” (DR, p. 283). Por fim, afirma que a “repetição é o ‘contanto que’ da condição que *autentica* os imperativos do ser” (DR, p. 285, *grifo nosso*). Mas o que é essa repetição senão a do eterno retorno, que se diz “do mundo da vontade de potência, de seus imperativos e de seus lances de dados, e dos problemas oriundos do lançar” (DR, p. 285)? É o eterno retorno que “é potência de afirmar” e afirma “tudo do acaso” (DR, p. 186).

Consideremos brevemente o que diz respeito à *vontade de potência* em *Diferença e Repetição*, na medida em que é dela, de seu mundo, que o eterno retorno se diz. Em um dos momentos em que isso é afirmado, Deleuze especifica que o eterno retorno se diz “das intensidades puras desta Vontade, como fatores móveis que não se deixam reter nos limites factícios deste ou daquele indivíduo, deste ou daquele Eu [*moi*]” (DR, p. 74), assim como diz que a vontade de potência é o mundo “das intensidades comunicantes, das diferenças de diferenças” (DR, p. 341). O mundo da vontade de potência é o mundo das intensidades, mas também da individuação (cf. DR, p. 361). É por isso que Deleuze afirma que “a diferença na vontade de potência é o mais elevado objeto da sensibilidade” e, a partir disso, que a “diferença é a primeira afirmação, o eterno retorno é a segunda, ‘eterna afirmação do ser’, ou a enésima potência que se diz da primeira” (DR, p. 342), de modo que “a repetição, no eterno retorno, é o para-si da diferença” (DR, p. 183).

Seria o caso, então, de dizermos que a diferença se afirma, como afirmação primeira, nas experiências de aprendizado que consideramos mais corriqueiras, que mesmo se experimenta aí o instinto de morte, mas que estas só são afirmadas, como afirmação segunda, na arte e na filosofia, embora somente na medida em que acedem ao pensamento do eterno retorno, afirmando o acaso? Como diz Krtolica (2013, p. 429): “Deleuze estima que só o pensamento puro pode fazer disso [o devir, o múltiplo, o acaso] um objeto de afirmação”.

Krtolica (2013, p. 434-435) identifica o acaso, a origem das singularidades, como sendo o *caos*, que designa a natureza do Ser, e nos lembra de sua relação com a noção neoplatônica de *complicação* e de sua afirmação nas obras literárias. Isso não é textualmente evidente no quarto capítulo, mas condiz com a afirmação de que “a ontologia é o lance de dados - caosmos de onde o cosmo sai” (DR, p. 281-282). Isso porque a expressão *caosmos* não deixa de ser uma forma de afirmar a “identidade interna do mundo e do caos”, identidade que é o eterno retorno (DR, p. 411). É precisamente o que está em questão quando, a propósito dos sistemas literários considerados no segundo capítulo, Deleuze afirma que “[a]través de técnicas muito diversas, desenvolve-se a identidade joyceana última [...], caos = cosmo” (DR, p. 179) e que as séries presentes nessas obras têm um ponto ou horizonte de convergência que “está num caos, sempre deslocado neste caos” (DR, p. 180). Mas esse caos “é o mais positivo, ao mesmo tempo que a divergência é objeto de afirmação” e se confunde com “a grande obra, que mantém todas as séries *complicadas*” (DR, p. 180, *grifo nosso*).

É apenas na conclusão que Deleuze apresenta algo como uma definição da complicação:

Chamamos *complicação* o estado do *caos* que retém e compreende todas as séries intensivas atuais correspondentes a estas séries ideais, que as encarnam e afirmam sua divergência. Além disso, o *caos* recolhe em si o ser dos problemas e dá a todos os

sistemas e a todos os campos que se formam nele o valor persistente do problemático (DR, p. 388, *grifos nossos*).

Vemos com isso que o caos diz respeito tanto ao problemático quanto ao intensivo e não podemos deixar de estimar que os imperativos do ser já soam no próprio signo, isto é, na fortitude ou contingência do encontro, mas que só encontra seu sentido quando provado, isto é, autenticado pelo pensamento. É neste sentido que Krtolica (2013, p. 528-529, 590) interpreta o signo e ponto aleatório como duas faces do mesmo elemento paradoxal, começo e termo da gênese¹⁶⁹ e, ao mesmo tempo, afirma que o pensamento vem depois do Ser (ibid., p. 506), em conformidade com a não dedutibilidade do Ser afirmada pelo empirismo¹⁷⁰. Isso torna um pouco mais compreensível como o imperativo e a questão podem ser a origem das Ideias e do poder decisório que nelas se fundam, de modo que estariam em jogo na aprendizagem em geral, e manter uma relação especial com o pensamento puro tal como se relaciona com a arte e a filosofia modernos.

Pois se não esgotamos a discussão sobre o modo como, no acordo discordante, a questão encontra seu justo problema, se transmuta, e o imperativo se prova, isto é, como se acede ao pensamento do eterno retorno, nosso principal interesse aqui era marcar a diferença entre o que agora nos parece tentador considerar como dois sentidos do exercício transcendente das faculdades, isto é, tal como ele diz respeito à aprendizagem em geral e tal como diz respeito ao movimento que efetivamente força o pensamento a pensar as questões, a pensar o eterno retorno.

O que queremos com isso é afirmar que, na aprendizagem em geral, a sensibilidade efetivamente apreende a intensidade, mas não de maneira a colocar sua própria diferença como questão, o mesmo valendo para as demais faculdades. Contudo, a grande divergência diz respeito ao exercício do pensamento. Assim, consideramos ser o caso de, já havendo distinguido entre o pensamento como faculdade dotada de vários empregos, incluindo um que nada tem a ver com pensar (a reconhecimento), e o pensar, como ato engendrado no pensamento, distinguir também dois sentidos de *pensar*. Isso na medida em que Deleuze afirma que “os imperativos se dirigem ao Eu [*Je*] rachado como ao inconsciente do pensamento” e que “o pensamento só pensa a partir de um inconsciente e pensa esse inconsciente no exercício transcendente” (DR, p. 282). Temos assim: um pensamento que pensa a partir desse inconsciente; um que pensa este

¹⁶⁹ De fato, Krtolica identifica esse elemento também ao precursor sombrio, o que não nos parece ainda tão seguro. Essa interpretação, contudo, teria interessantes consequências para a relação entre os sistemas intensivos e a teoria diferencial das faculdades.

¹⁷⁰ Krtolica, não muito diferente de Sibertin-Blanc, tematiza isso a partir da crítica de Schelling a Hegel, mantendo em mente a ideia de Jean Wahl de um empirismo de segundo grau (2013, p. 426-427).

inconsciente e pensa, em sentido próprio, os *cogitanda*; um que nada pensa. E no primeiro sentido, pensar já é “ter uma ideia”, isto é, determiná-la segundo os procedimentos de vice-dicção (cf. DR, p. 269-270). O poder decisório já está aí, mas não se encontrou o justo problema capaz de corrigir a questão, de autenticar o imperativo.¹⁷¹ Não consideramos que esta seja uma distinção fácil de se estabelecer, mas compreendemos, como supomos ter indicado, que há bases para sustentá-la e que ela se alinha com as consequências de nosso trabalho.

Para encerrarmos este tópico, é interessante notar que essa mesma distinção parece implicar uma diferença na própria individuação dos sistemas psíquicos. Deleuze não deixa de afirmar que “[t]odo corpo, toda coisa pensa e é um pensamento, na medida em que, reduzida às suas razões intensivas, exprime uma Ideia cuja atualização ela determina” (DR, p. 356). Por um lado, isso reafirma que *pensar* deve ser entendido ‘essencialmente’ no sentido de exprimir Ideias. Por outro, significa que *pensar* não se refere apenas aos sistemas psíquicos, embora se refira a eles em um sentido mais específico. Devemos compreender como parte das consequências de nossa análise sobre a besteira que, assim como esta dizia respeito somente aos sistemas psíquicos, em virtude de suas figuras de diferenciação (o Eu [*je*] e o eu [*moi*]), o pensamento em sua distinção a ela, como exercício do poder decisório em relação às Ideias, e, conseqüentemente, como aquilo que pode autenticar os imperativos, diz respeito propriamente aos sistemas psíquicos.

Essa consideração anterior sobre como toda coisa pensa ocorre imediatamente antes de Deleuze afirmar:

Mas o próprio pensador faz de todas as coisas suas diferenças individuais; é neste sentido que ele é encarregado das pedras e dos diamantes, das plantas ‘e dos próprios animais’. O pensador, o pensador do eterno retorno, sem dúvida, é o indivíduo, o universal indivíduo. É ele que se serve de toda potência do claro e do confuso, do claro-confuso, para pensar a Ideia em toda a sua potência como distinta-obscura. Portanto, é preciso lembrar constantemente o caráter múltiplo, móvel e comunicante da individualidade: seu caráter implicado (DR, p. 356).

Com isso, o autor marca que é esse caráter da individualidade, em suma, seu vínculo com o caráter implicado e complicado das intensidades, que torna possível o pensador do eterno retorno. Mas ainda resta perguntar *quem* é esse indivíduo. Decorre do que vimos até aqui que não pode ser o indivíduo psíquico em geral, mas esse em condições determinadas. Na sequência dessa passagem, Deleuze considera a “evolução dos sistemas” e, assim, os traços que distinguem os sistemas intensivos. Como já mencionamos, Deleuze trata dos sistemas físicos e

¹⁷¹ De onde se pode compreender a competência do pensamento de “explorar o virtual até o fundo de suas repetições” (DR, p. 309), que, como entendemos, dá conta do sentido completo do pensar.

biológicos (DR, p. 356-359) e, por fim, dos sistemas psíquicos (DR, p. 359-364)¹⁷². É nesse último movimento que Deleuze afirma que o indivíduo em intensidade encontra sua imagem psíquica “no Eu [*Je*] rachado e no eu [*moi*] dissolvido, e na correlação do Eu [*Je*] rachado com o eu [*moi*] dissolvido” (DR, p. 361) e, imediatamente, que essa “correlação aparece-nos nitidamente como a do pensador e do pensamento, do pensador claro-confuso para Ideias distintas obscuras (o pensador dionisíaco)” (DR, p. 361-362). Tudo isso sugere que o pensamento do eterno retorno deve ser entendido como um estado da individuação psíquica que a mantém, em certo sentido, aquém do desenvolvimento e da explicação que são funções do Eu [*Je*] e do eu [*moi*]. Além disso, fica explícito que o pensamento do eterno retorno é como uma “possibilidade” dos sistemas psíquicos¹⁷³. Parece ser também neste sentido que, em sua análise da besteira, Postenaro (2016, p. 19) afirma que a “individuação psíquica não pertence em princípio ao ser humano”, isto é, “é uma possibilidade dos humanos”¹⁷⁴. E também nessa linha Krtolica afirma que “[n]a teoria dos sistemas, o lugar que cabe ao pensamento puro é aquele que distingue os sistemas do eterno retorno dos sistemas psíquicos em geral”, tomando então os sistemas do eterno retorno “como sistemas psíquicos realizados” (2013, p. 528)

Nosso autor encerra sua consideração sobre os sistemas psíquicos tratando da *estrutura outrem* como centro de envolvimento dos sistemas psíquicos “que dão testemunho dos fatores individuantes” e dão conta do “formigamento de possibilidades em torno da realidade” que há em cada sistema psíquico (DR, p. 363). O possível é aqui entendido como “o estado implicado, do envolvido, em sua própria heterogeneidade em relação àquilo que envolve” (DR, p. 363). Deleuze marca que o Eu [*Je*] e o eu [*moi*] tendem a explicar, desenvolver o que outrem envolve e aponta que “outrem dispõe de um meio para dar uma realidade aos possíveis que exprime, independentemente do desenvolvimento a que os submetéramos” (DR, p. 364). O meio em questão é a linguagem e é essa relação com outrem “que a dota de seus poderes nos sistemas de ressonância interna”, de maneira que “[a] estrutura outrem e a correspondente função da linguagem representam efetivamente a manifestação do númeno, a ascensão dos valores expressivos, enfim a tendência da diferença a interiorização” (DR, p. 364). Com isso, os poderes da linguagem, sua potência, aparecem estreitamente vinculados à uma estrutura do sistema

¹⁷² É notório que nesta última passagem está ausente o vocabulário psicanalítico a partir do qual Deleuze aborda a “vida biopsíquica” no segundo capítulo (DR, p. 147-171), o que, de nosso ponto de vista, dificulta a compreensão de como se relacionam esses dois momentos da obra.

¹⁷³ Embora considerá-lo como uma “possibilidade” pareça estranho frente a crítica deleuziana ao possível, convém lembrar que isso condiz com a possibilidade abstrata de pensar que Deleuze tematiza a partir de Heidegger (DR, p. 209-211) e que permanece mera possibilidade na ausência de algo que dê a pensar.

¹⁷⁴ Mais precisamente, a posição desse comentador parece se referir indistintamente aos dois sentidos que distinguimos de pensar. O que, para nós, reafirma a dificuldade da distinção.

psíquico que, de maneira geral, daria conta do poder, da possibilidade, desses sistemas de interiorizar a diferença, isto é, como já vimos, de pensar o eterno retorno. É, portanto, uma investigação dessa estrutura que poderia fornecer mais elementos para a interpretação desse ponto que não pudemos esgotar.¹⁷⁵

Por fim, cumpre que indiquemos que este “privilégio” dos sistemas psíquicos de modo algum reintroduz a identidade de um *Eu [Je] penso* no pensamento. Neste sentido, podemos lembrar que Deleuze, tratado dos sistemas intensivos, afirma que:

Não é certo [...] que o pensamento, tal como ele constitui o dinamismo próprio do sistema filosófico, possa ser relacionado, como no cogito cartesiano, com um sujeito substancial acabado, bem constituído: o pensamento é sobretudo destes movimentos terríveis que só podem ser suportados nas condições de um sujeito larvar. [...] Mesmo o filósofo é o sujeito larvar de seu próprio sistema (DR, p. 174).

É o indivíduo em intensidade, aquém do *Eu [Je]* e do *eu [moi]*, isto é, como sujeito larvar, que está em questão e por isso, mesmo o filósofo tem sua identidade dissolvida por seu sistema e *padece* seus movimentos.

¹⁷⁵ Novamente, em conformidade com nosso profundo débito a este comentador na presente seção, apontamos que é a abordagem de Krtolica (2013, p. 487-497), que trabalha a estrutura outrem considerando também o artigo de Deleuze sobre a obra *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (LS, p. 311-330), intitulado *Michel Tournier e o mundo sem outrem*. Como o próprio título chama atenção, já em *Diferença e Repetição*, a relação do pensamento do eterno retorno com outrem não é tão simples, na medida em que “o pensador é necessariamente solitário e solipsista” pois “é preciso [...] atingir as regiões onde a estrutura-outrem já não funciona mais” (DR, p. 389). Também nesse sentido vai a interpretação de Kaufman (2012, p. 109-121).

CAPÍTULO 4 - Considerações finais

Em tudo que antecedeu, buscamos abordar o tema da teoria diferencial sobre múltiplos ângulos. Cabe perguntar se, ao fim desse trajeto, somos capazes de fornecer uma interpretação que coordene os diversos elementos que ressaltamos. Consideramos que isso exigiria ainda o aprofundamento da pesquisa de pontos específicos. Entretanto, um primeiro ganho que podemos indicar ter sido obtido com este trabalho é justamente indicar por que razão não se pode fornecer uma interpretação satisfatória dessa teoria sem considerar todos esses aspectos, de modo que entendemos como insatisfatória qualquer leitura que a dispense rapidamente, que a considere como possuindo um valor polêmico relativamente limitado, tal como a luta contra o senso comum e o bom senso (cf. LAPOUJADE, 2015, p. 66-67), que a considere como sendo explicada muito diretamente por outros desenvolvimentos teóricos da obra ou que restrinja seu interesse à introdução da teoria do encontro e do pensamento forçado.

Mencionamos desde nossa introdução que o esforço de considerar os múltiplos elementos teóricos que se vinculam a essa teoria ao longo da obra apresentaria novas dificuldades, justamente em sua coordenação. Isso ocorre também, novamente como advertimos desde o início e esperamos ter mostrado ao longo deste trabalho, porque ao fazê-lo tocamos na maioria das teses de *Diferença e Repetição*. É consequente que a coordenação destes elementos dependa do aprofundamento da pesquisa sobre estas teses, isto é, sobre quase todos aspectos da obra. Sob esse ponto de vista, podemos considerar como saldo principal desta pesquisa justamente a elaboração de uma rede de vínculos entre esses elementos, formando um prisma de leitura que não somente deve ser completado por pesquisas mais específicas, mas que pode, esperamos, apresentar critérios a serem atendidos por elas através desta, como um horizonte que nos auxiliará a não as encerrar sobre si mesmas. Mesmo as dificuldades que surgem ao longo deste exercício podem ser consideradas como um saldo positivo, uma vez que lançam questões que devem ser respondidas por estas outras pesquisas.

Podemos tornar esse ponto mais explícito ao apresentar uma questão de pesquisa que subjaz a escolha do tema deste trabalho. A leitura de *Diferença e Repetição* parecia exigir um “fio condutor”, um tema que auxiliasse a manter em mente a questão sobre a relação entre suas teses, o que encontramos na teoria diferencial das faculdades, por sua transversalidade. Essa exigência decorre justamente da dificuldade recorrente na tentativa de compreender a obra a partir de comentários especializados, isto é, dedicados a teses pontuais do autor e desta obra em particular que, inclusive, frequentemente se referem a outras obras de Deleuze para explicá-las sem indicar explicitamente as condições que justificam essas referências. Com a escolha do

tema, pretendemos operar segundo outra perspectiva e acreditamos que faz parte do sucesso deste esforço a aquisição de uma base para uma visão global desta obra “problemática”, ainda que infletida sobre um de seus pontos.

De todo modo, ainda é preciso destacar essas dificuldades, as hipóteses que podemos apresentar frente a elas e quais os pontos cujo futuro aprofundamento poderia avançar sua interpretação. É preciso, portanto, que realizemos um balanço dos desenvolvimentos dos capítulos anteriores para darmos uma forma mais acabada para este trabalho.

Antes disso, convém lembrarmos de algo que marcamos desde nossa introdução. No contexto do terceiro capítulo, nosso autor é explícito ao enfatizar que não se trata de estabelecer uma doutrina das faculdades, mas de determinar a natureza de suas exigências. Se a teoria ali exposta é apenas um esboço preliminar e diretivo de uma pesquisa a realizar, permanecia aberta a questão de quanto essa pesquisa avança nos capítulos seguintes. Assumindo que, mesmo com os desenvolvimentos dos capítulos posteriores, a teoria permaneça meramente esboçada, nada nos impede de supor que assistimos ao levantamento de exigências aparentemente incompatíveis, cuja resolução simplesmente não é realizada em *Diferença e Repetição*. Mesmo com essa hipótese já teríamos o primeiro ganho que indicamos. Ainda neste sentido, também poderíamos interpretar o estado de suspensão dessa resolução em um sentido problemático, isto é, como uma dissimetria ou desequilíbrio, cuja comunicação deve ser produzida pelo leitor, de modo que convidaria ao exercício que aqui buscamos realizar.¹⁷⁶

4.1 - Considerações metodológicas

Ao longo deste trabalho marcamos diversas questões que não pudemos aprofundar por conta das limitações impostas por sua natureza. Cumpre, contudo, destacar como o adiamento do estudo destes pontos corresponde também a uma decisão metodológica. Reforçamos desde nossas primeiras linhas que este trabalho se dedicava à interpretação de um aspecto de *Diferença e Repetição*. Mais do que isso, como destacamos logo acima, tínhamos em nosso horizonte uma interpretação desta obra especificamente. Deste modo, o recurso à outras obras de Deleuze ou de outros autores estaria integralmente subordinado a estes objetivos e de maneira estritamente determinada pelo modo como o texto de *Diferença e Repetição* exige e justifica tais recursos, cabendo notar ainda que, frequentemente, o rigor deste exercício exige que se considere como certos problemas e conceitos se deslocam entre uma obra e outra, razão

¹⁷⁶ Aludimos aqui ao tipo de leitura proposta por Murphy (2012) que valoriza os caracteres teatrais e dramáticos na forma e na linguagem de *Diferença e Repetição*.

pela qual evitamos ao máximo, por exemplo, referências a *Lógica do Sentido*. Com isso, sempre que possível, priorizamos a interpretação desta obra a partir de seus próprios desenvolvimentos. Entendemos ainda que este movimento é preliminar em relação à consideração dos esclarecimentos que as demais obras do autor, anteriores ou posteriores, podem fornecer. Dito de outro modo, acreditamos que este trabalho fornece bases para pesquisas futuras mais frutuosas neste sentido.

Consideremos dois casos, a título de exemplo. O primeiro é aquele da relação de Deleuze e desta obra em particular com o pensamento kantiano. Observamos em diversos momentos sua importância, incluindo o fato de Deleuze ter dedicado a Kant uma obra que considera seu pensamento especificamente do ponto de vista de uma doutrina das faculdades e o fato de que estava em questão uma reformulação da filosofia transcendental, cuja descoberta, não obstante, é mérito de Kant. É certo, portanto, que nossa pesquisa se beneficiaria de um estudo dessa relação, mas, este é nosso ponto, gostamos de acreditar que ele também o beneficiaria. Há uma diversidade de estudos nesse sentido, inclusive um como o de Carr (2012) que considera a “filosofia crítica” de Deleuze especificamente através de um contraste com Kant a propósito da teoria das faculdades. Por um lado, seu trabalho mostra o interesse que tem e a amplitude que exige essa abordagem. Por outro lado, não encontramos em seu trabalho referências a diversas das questões que buscamos abordar especificamente aqui. Disso gostaríamos de concluir que, ao fim do presente trabalho, dispomos de novos critérios para avançar essa pesquisa a partir das contribuições de Carr e de outros trabalhos dessa natureza. Podemos considerar similarmente o fato de, mesmo que a tenhamos mencionado desde o início, não termos trabalhado de maneira significativa a obra *Proust e os Signos*, abordagem bastante prevalente nos comentários dedicados à teoria diferencial das faculdades¹⁷⁷. Segundo os critérios acima indicados, optamos por não supor como evidentes as relações entre *Proust e os Signos* e *Diferença e Repetição*, por mais sugestivas que sejam. Portanto, nossas conclusões sobre as relações entre trabalhos dessa natureza e o nosso são basicamente as mesmas que a respeito do trabalho de Carr.

4.2 - Sobre a teoria diferencial das faculdades e as três sínteses do tempo

Tratemos ainda de outro tópico que não desenvolvemos neste trabalho e que permanece em nosso horizonte, como tarefa a realizar: a relação entre a teoria diferencial das faculdades e

¹⁷⁷ É o caso de Dejanovic (2014) e de Sauvagnargues (2009), por exemplo. Também podemos incluir o trabalho de Faulkner (2004), que se centra sobre as três sínteses do tempo, e os trabalhos de Sales (2014) e Heuser (2010) que, de maneiras diferentes, percorrem obras anteriores a *Diferença e Repetição*.

as três sínteses do tempo, cuja elaboração ocorre no contexto do segundo capítulo de *Diferença e Repetição*. Em nossa introdução afirmamos que há uma abordagem interpretativa relativamente difundida que, em linhas muito gerais, equivale a teoria diferencial das faculdades às três sínteses do tempo, identificando cada uma das faculdades à uma síntese ou aspecto da síntese. Dito de outro modo, trata-se de explicar a teoria diferencial das faculdades pelas três sínteses do tempo. Nós dissemos que tal abordagem implicava uma série de dificuldades, sobretudo relacionadas ao modo como o exercício transcendente das faculdades é abordado no quarto capítulo.

Embora isso coloque essa pesquisa em uma relação aparentemente antagônica em relação a essa abordagem, essa não é uma forma precisa de relatar a história da pesquisa que desenvolvemos neste trabalho e de suas motivações. De fato, na proposição inicial desta pesquisa, nossa intenção era investir nessa abordagem, com a motivação de explicitá-la, frente àquilo que pareciam ser as eventuais insuficiências das interpretações já realizadas neste sentido. Essa abordagem nos pareceu dever, necessariamente, buscar uma interpretação das razões pelas quais o autor considera necessário “reapresentar” as três sínteses como uma teoria das faculdades, de tal modo que a resposta a esta questão refluiria sobre a maneira como se interpreta a posição das três sínteses no seio do sistema de *Diferença e Repetição*. Como observamos, essa abordagem era mais frequentemente suposta ou sugerida do que desenvolvida, o que, contudo, não é o caso de Hugues (2009, p. 86-125), que a desenvolve explicitamente. O fato é que esta abordagem é bastante sugestiva e tem argumentos interessantes em seu favor. Contudo, como buscamos marcar desde o início, nosso interesse repousava especificamente sobre a teoria diferencial das faculdades e não sobre as três sínteses do tempo. De modo que, quando nos pareceu necessário optar pela dedicação a uma delas, ficamos com a primeira. A nosso ver, interpretar a teoria diferencial das faculdades a partir das três sínteses depende integralmente de como se interpreta essas últimas e, conseqüentemente, demanda um significativo esforço interpretativo dedicado especificamente a elas. Sabemos que, por si mesmas, as sínteses são objeto de dissertações e livros inteiros e mesmo com a grande atenção dedicada a elas, não consideramos que se trata de um ponto suficientemente pacífico. Por essas razões acabamos por excluir essa abordagem do presente trabalho sem que ela deixasse de permanecer em nosso horizonte. Só para ficarmos em um exemplo, Lampert (2019, p. 416), em um artigo dedicado especificamente à terceira síntese e no qual elenca onze problemas que precisam ser respondidos a propósito desta, afirma que se dedicará a ela porque “a despeito dos muitos aspectos não resolvidos na literatura” ao menos temos uma “ideia geral” daquilo a que as duas primeiras sínteses dizem respeito e, mesmo assim, não deixa de levantar

questões sobre a interpretação do papel das sínteses no conjunto de *Diferença e Repetição*, inclusive sobre “qual papel as sínteses do tempo desempenham nos capítulos posteriores” (*ibid.*, p. 418)¹⁷⁸. De todo modo, uma vez que essa abordagem não deixa de matizar nossa pesquisa, consideramos pertinente esboçar alguns pontos sobre o assunto, o que também nos ajudará a realçar alguns dos pontos trabalhados nos capítulos anteriores¹⁷⁹ e a explicitar o interesse de alguns deles.

Dizíamos que há argumentos interessantes em favor desta abordagem. Relembremos que a primeira e a segunda sínteses passivas são explicitamente denominadas como “síntese passiva da *imaginação*”, que constitui o presente vivo, e “síntese passiva da *memória*”, que constitui o *passado puro* no tempo, respectivamente (DR, p. 112-113 e 126, *grifos nossos*). De maneira geral a ordem das sínteses pode corresponder à ordem e ao encadeamento das faculdades na medida em que a síntese passiva da imaginação remete, em profundidade, à *sensibilidade vital primária* (DR, p. 115) e a terceira síntese está associada, através de Freud, ao processo geral de *pensar* ou pensamento puro (DR, p. 168-169) e ao *Eu [Je]* rachado (DR, p. 136), que é aquilo que é coagido a pensar o que só pode ser pensado no exercício transcendente (DR, p. 209)¹⁸⁰. Assim como a cadeia formada pelas faculdades “percorre tanto os pedaços de um eu [*moi*] dissolvido quanto as bordas de um Eu [*Je*] rachado”, vemos que o sistema do eu [*moi*] dissolvido é constituído pelo mundo das sínteses passivas (DR, p. 122)¹⁸¹, assim como a forma pura do tempo constitui a rachadura do Eu [*Je*] (DR, p. 136). Além disso, a síntese *ativa* da memória é considerada como “o princípio da representação” (DR, p. 125) e podemos reconhecer em seus aspectos correlativos “reprodução e reflexão, rememoração e reconhecimento, memória e entendimento” (DR, p. 125), o fundamental do exercício das faculdades sob o senso comum. Esta síntese ativa se funda ou repousa sobre a primeira síntese, mas encontra seu fundamento na segunda síntese (DR, p. 114-115 e 123), o que aponta como as duas primeiras sínteses constituiriam as condições “sub-representativas” da própria

¹⁷⁸ E mesmo a posição de Lampert é relativamente otimista se comparada a de Welchman (2016, p. 1), para quem, em relação a Deleuze, “mesmo as mais básicas questões de doutrina filosófica fundamental permanecem não resolvidas”.

¹⁷⁹ Em parte do que segue retomamos alguns dos pontos de HUGUES (2009, p.72-126), mas já modificados de acordo com nosso desenvolvimento preliminar dessa abordagem.

¹⁸⁰ Esse é, talvez, o ponto mais indicado pelos comentadores, mesmo quando não desenvolvem a interpretação. Ela aparece, por exemplo, também em Sibertin-Blanc, para quem o encadeamento “retoma alguma coisa da ordem de encadeamento das três sínteses temporais”, associando a “sensibilidade vital primária” à primeira síntese (BOUANICHE e SIBERTIN-BLANC, 2004-2005, p. 93).

¹⁸¹ Embora, como precisa o autor, isso se dê “em condições a serem determinadas” (DR, p. 122).

reconhecimento¹⁸². Além disso, convém observar que o próprio Deleuze associa a primeira síntese a uma estética transcendental (DR, p. 101) e a segunda a uma analítica (DR, p. 161), o que as remeteria à sensibilidade e ao entendimento como faculdades no sistema kantiano¹⁸³.

A questão é que, a despeito dessas correlações, estes elementos não aparecem de maneira a espelhar claramente o acordo discordante das faculdades e seu cordão de violência e, dito de maneira geral, a transposição da apresentação das três sínteses do tempo para a teoria diferencial das faculdades não pode ser realizada de imediato. Uma das primeiras dificuldades é a própria forma de exposição do capítulo. Conforme afirma Hugues (2009, p. 99-100), a apresentação das três sínteses é dividida em três partes, cada uma consistindo em uma ‘exposição’ diferente, com um vocabulário técnico diferente. Hughes denomina essas exposições, em função dos vocabulários adotados, como filosófica (DR, p. 111-144), psicanalítica (DR, p. 144-171) e física (DR, p. 171-187). Nesta última Deleuze já não fala em sínteses do tempo, mas naquilo que chamamos de sistemas intensivos, afetados pelo eterno retorno (cf. DR, p. 171 e 173), o que já sugere sua peculiaridade. Todas as exposições são extremamente densas e a variação do vocabulário complexifica o esforço interpretativo necessário para a compreensão do capítulo. Em geral, Deleuze remete a desenvolvimentos teóricos de outros filósofos, com a apresentação caracteristicamente breve destes, de modo que o conhecimento das teses parece pressuposto e torna particularmente desejável a referência às monografias de Deleuze dedicadas a uma parte destes autores, sendo ainda mais complexa no caso dos autores aos quais Deleuze não dedicou textos maiores. A exposição ‘psicanalítica’, particularmente, estabelece um diálogo (ou embate) com teorias psicanalíticas e também parece exigir ao menos um conhecimento geral das teorias em questão. De maneira mais geral, a principal questão em relação à forma de exposição é precisamente como devem ser relacionados seus diversos momentos. É fato que Deleuze vincula explicitamente a segunda e terceira exposição, ao afirmar que as “sínteses da *Psyché*, sobretudo, encarnam as três dimensões das sínteses em geral” (DR, p. 173), mas mesmo as consequências dessa vinculação são menos evidentes do que gostaríamos. Lampert (2019, p. 417), por exemplo, considera como exposição da terceira síntese todo texto do segundo capítulo após sua primeira discussão (DR, p. 131ss), o que pode ter um impacto considerável sobre como as duas últimas exposições são lidas. Mesmo as indicações favoráveis que realizamos acima dependem de considerar as exposições

¹⁸² Lembrando que o autor afirma que as “sínteses passivas são evidentemente sub-representativas” (DR, p. 130).

¹⁸³ Mais ou menos neste sentido, Hugues valoriza um paralelismo entre as sínteses deleuzianas e as sínteses de apreensão, reprodução e reconção kantianas, mediadas pela leitura de Heidegger (2010, p. 91-99).

de maneira unificada. Tudo isso torna significativo, por exemplo, o fato de que a imaginação e memória só são explicitamente associadas às sínteses passivas na exposição ‘filosófica’, ainda que na exposição psicanalítica a segunda síntese seja considerada como síntese de *Eros-Mnemósina* (DR, 2006, p. 161), associada à memória, e termos como ‘imaginárias’ apareçam em contexto associado à segunda síntese (DR, p. 155-156). Cumpre notar, de todo modo, que, rigorosamente falando, a imaginação e a memória, mesmo na primeira exposição, não são explicitamente consideradas como faculdades, ainda que a imaginação seja considerada um *poder* de contração e *Eros* tenha um *poder* de penetrar em *Mnemósina*. Também não há menção a exercícios transcendentais. Tampouco parece fácil considerar as relações entre as três sínteses do tempo em termos de violência, sobretudo na primeira exposição, onde a passagem entre as faculdades é realizada segundo um movimento dedutivo ou especulativo¹⁸⁴. Por outro lado, a caracterização da terceira síntese durante a exposição psicanalítica é marcada por um vocabulário violento (DR, p. 166-169), marcadamente ao vincular o engendramento do ato de pensar a “uma violência que faz com que a libido narcísica reflua sobre o eu [*moi*] narcísico e, paralelamente, faz que Tânatos seja extraído de Eros e com que o tempo seja abstraído de todo conteúdo para que seja extraída dele a forma pura” (DR, p. 198).

Essa última observação se conecta a uma questão a propósito da relação entre as próprias sínteses. Na exposição psicanalítica, Deleuze afirma que a terceira síntese, de certo modo, “reúne todas as dimensões do tempo, passado, presente e futuro”, de outra maneira “ocasiona sua reorganização” e de outra ainda “só concerne ao futuro” (DR, p. 169) e considerações similares aparecem na exposição filosófica (DR, p. 140-142) onde, a despeito do fato de que as três dimensões do tempo pertençam à cada síntese, a questão diz respeito ao efeito da terceira sobre as duas primeiras. Deste ponto de vista, cumpriria perguntar se o sentido da teoria diferencial das faculdades não se vincula especificamente à terceira síntese. Mesmo o fato de que as duas primeiras estão ainda vinculadas ao “princípio da representação” já sugere que é somente a terceira síntese que rompe com a representação e o senso comum. Também neste sentido é importante lembrarmos que, como vimos em nosso item 2.4, o vocabulário

¹⁸⁴ Bouaniche e Sibertin-Blanc (2004-2005, p. 4-31) chamam atenção para a natureza teórica do movimento de passagem de uma síntese à outra. Também Lambert (2019, p. 418-419), ao se perguntar se a terceira síntese é introduzida com uma prova de existência, como ele faz com a segunda, chama atenção para a diferença do movimento em cada caso. Krtolica (2015, p. 502-503) também considera que o segundo capítulo, assim como o primeiro, se caracteriza por um movimento de regressão analítica e, portanto, como movimento lógico.

nietzscheano da forma superior e da enésima potência se vincula ao eterno retorno e, conseqüentemente, à terceira síntese do tempo¹⁸⁵.

Buscamos marcar ao longo do presente trabalho que Deleuze não qualifica o ato de cada faculdade em seu exercício transcendente salvo como “apreensão” e um grande interesse dessa abordagem estaria precisamente em associar, através da terceira exposição, o acordo discordante ao funcionamento de um sistema intensivo, especificando esses atos como esta ou aquela síntese, isto é, este ou aquele aspecto das sínteses: acoplamento entre séries, ressonância interna e movimento forçado (cf. DR, p. 172-173)¹⁸⁶. Mesmo no segundo capítulo, esses três aspectos não esgotam a descrição dos sistemas intensivos (cf. DR, p. 173-177, ver também p. 384-385) e devemos considerar que se trata de uma exposição ainda parcial, uma vez que Deleuze não conta ainda com os desenvolvimentos dos capítulos seguintes¹⁸⁷. Pode-se, então, levantar um conjunto de questões a respeito de como os demais elementos se relacionariam com as faculdades. Por exemplo, a propósito da noção de precursor sombrio, que Deleuze associa ao *objeto = x* (cf. DR, p. 175). Por um lado, no sistema biopsíquico, Deleuze o caracteriza como o limite imanente da série dos objetos virtuais (DR, p. 163), sendo cada objeto virtual “um trapo de passado puro” (DR, p. 151) e, portanto, relacionados à Memória. Contudo, quando trata do acontecimento infantil, como precursor sombrio no fantasma, este é dito ser o retardo, isto é, o ‘tempo necessário para que a cena infantil, suposta originária, tenha seu efeito apenas à distância, numa cena adulta’, mas este retardo “é a forma pura do tempo, que faz com que coexistam o antes e o depois” (DR, p. 181), colocando em questão a relação entre o precursor sombrio, os objetos virtuais, o passado puro e a forma pura do tempo. Isto nos dá oportunidade de lembrar que, na teoria diferencial das faculdades, o objeto diferencial da memória está vinculado à forma pura do tempo e não ao passado puro, como na teoria platônica. Por conseguinte, entendemos que este conjunto de questões está vinculado à “reorganização” da terceira síntese, assim como à “ambigüidade” que Deleuze atribui à segunda síntese (DR, p. 135, 162-163, 402).

Já em nossa introdução, marcamos que esta abordagem tinha dificuldades relacionadas aos elementos trazidos pelo quarto capítulo, especificamente a relação entre as faculdades e

¹⁸⁵ Dejanovic (2014, p. 56-57), por exemplo, parece ir neste sentido ao vincular o exercício transcendente das faculdades no acordo discordante diretamente à terceira síntese, postulando uma coincidência entre uma de suas apresentações, a imagem dilacerada (DR, p. 137), e o “uso discordante das faculdades”.

¹⁸⁶ Encontramos algo nesse sentido também em Krtolica (2015, p. 528), mesmo com este sustentando uma diferença de natureza entre o movimento teórico do segundo capítulo e da teoria diferencial das faculdades e deslocando essa correspondência.

¹⁸⁷ Sobretudo os capítulos quatro e cinco, considerando a elaboração dos temas do sujeito larvar e a exposição da noção de intensidade, a partir da qual estes sistemas são caracterizados.

uma variedade ordinal ou uma multiplicidade. Estamos em condições de tornar um pouco mais explícitas essas alegações. Lembremos que, ao considerar essa questão no capítulo três, apontamos como essa relação sugeria uma aproximação entre o exercício de uma faculdade e o funcionamento de um sistema intensivo com qualificação determinada, por exemplo: um sistema psíquico para a imaginação; um sistema social para a sociabilidade; um sistema literário para a linguagem. Insistimos em tal aproximação em nossa investigação sobre o aprender. Pelo que vimos brevemente na segunda seção de nosso primeiro capítulo, a aproximação entre o exercício transcendente da linguagem ou fala e os sistemas literários, sistemas relativos a obras de arte moderna, é particularmente justificada. A despeito de toda a complexidade das análises deleuzianas sobre tais sistemas, análises às quais não pudemos nos dedicar com a atenção que merecem, elas deixam claro que as três dimensões das sínteses operam nelas, o que nos indicaria, por extensão, que operam no exercício transcendente de cada faculdade. Também marcamos a centralidade do funcionamento do precursor sombrio nestes sistemas, o que sugere também uma relação estreita entre o precursor sombrio e o exercício transcendente da linguagem, ao ponto em que poderíamos nos perguntar se não é ele, objeto = x, cujo caráter limítrofe é marcado na exposição do sistema biopsíquico, que constitui seu objeto-limite. Teremos ainda oportunidade de considerar o tipo de dificuldades em que esse raciocínio nos lança.

O que foi exposto até aqui já torna mais fácil indicar um dos aspectos do interesse da associação entre o exercício transcendente da imaginação e os sistemas psíquicos. Ao afirmar que as sínteses da *Psyché* encarnam as três dimensões das sínteses em geral, Deleuze está tratando a vida biopsíquica como um sistema intensivo. Consonante ao que expusemos, não seria o caso de perguntar se Deleuze estaria aí descrevendo, em última análise, o exercício transcendente da imaginação? Mais especificamente, não seria o instinto de morte, no fundo ou para além da memória (cf. DR, p. 163 e 403), a enésima potência da imaginação ou aquilo que a constitui?

Durante a primeira subseção de nosso item 2.4 observamos que a posição do instinto de morte como um princípio transcendental é um tema introduzido em *Apresentação de Sacher-Masoch* (PSM, p. 96-100). Trata-se de uma obra onde Deleuze desenvolve um diálogo ou uma confrontação mais detida com a psicanálise¹⁸⁸ que estabelece importantes pontos de contato com o modo como estes temas são desenvolvidos em *Diferença e Repetição*, o que não surpreende, considerando o pequeno intervalo de tempo que as separa. A confrontação destas

¹⁸⁸ Heuser (2010, p. 150) fala de uma relação amigável com Freud e a psicanálise nesta obra, considerando que “Deleuze mantém-se no registro conceitual psicanalítico”.

duas obras seria, portanto, fundamental para uma elaboração mais detida do ponto que esboçamos aqui, sobretudo tendo em mente uma abordagem como a de Heuser, para quem Deleuze "fortalece a criação de seu programa filosófico ao produzir uma correlação de essência entre o masoquismo e a faculdade da imaginação", de modo a encontrar "o ponto de gênese da faculdade das imagens no fantasma masoquista, enquanto objeto da imaginação em seu uso transcendente" (2010, p. 157)¹⁸⁹, ao ponto em que isso faria "do livro sobre Masoch a teoria da imaginação deleuziana no seu sistema das faculdades" (ibid., p 151, n. 5).

Observamos rapidamente na primeira subseção de nosso item 2.2, que a investigação sobre o instinto de morte estava ligada à transferência e, assim, à operação "pela qual se cura e pela qual também se deixa de curar" (DR, p. 43). Em outro ponto, Deleuze apresenta o instinto de morte como uma dessexualização da libido, a formação de "uma energia neutra deslocável" (DR, p. 167) que refluí sobre o eu [*moi*] narcísico, sob efeito de uma violência (DR, p. 168). Em *Apresentação de Sacher-Masoch*, Deleuze afirma que "Freud mostrará que a formação do superego ou da consciência moral, a vitória sobre o Édipo, implica a dessexualização deste complexo" (PSM, p. 90, grifos nossos) e que, de maneira mais geral, a constituição do eu [*moi*] narcísico e a formação do superego implicam uma dessexualização, neutralização de uma quantidade de libido que se torna deslocável (PSM, p. 100). De onde Deleuze distingue três efeitos ou soluções para essa dessexualização em relação ao princípio de prazer: a introdução de problemas funcionais em sua aplicação, que caracteriza a neurose; a extensão espiritual que lhe confere a sublimação; a perversão (PSM, p. 100-101). Deleuze não deixa de indicar como este é o espaço em que se abre o futuro, destacando o "papel decisivo da transferência como repetição progressiva, que liberta e salva ou que falha" (PSM, p. 99). Dizemos isso para reafirmar a relação entre o instinto de morte e a cura, mas principalmente para indicar o papel da idealização, como força da imaginação no eu [*moi*] (PSM, p. 100) e o seu desenvolvimento em relação com a morte, imaginada como segundo nascimento, na perversão masoquista (cf. PSM, p. 111-112). Tudo isso apenas para indicar, sem maiores aprofundamentos, essa direção em que o exercício transcendente da imaginação apareceria profundamente vinculado ao instinto de morte e, conseqüentemente, à potência de novidade própria aos sistemas psíquicos. Essa hipótese guarda uma homologia com as considerações que pudemos desenvolver a respeito do exercício transcendente da sociabilidade durante nossa exposição sobre a besteira, tomando

¹⁸⁹ Apenas para indicar porque isso é sugestivo, lembramos da passagem em que Deleuze afirma que "A denegação em geral também não é uma forma da imaginação: ela constitui o fundo da imaginação como tal, que suspende o real e encarna o ideal neste suspense. Denegação e suspensão pertencem à essência da imaginação e a reportam ao ideal como à sua função particular" (PSM, p. 109)

seu objeto transcendente, a liberdade, a anarquia ou a revolução, como a potência de novidade social, “potência social da diferença” (DR, p. 293). Seria possível, inclusive, colocar em relação a imaginação uma questão homóloga àquela que pusemos em relação à sociabilidade, isto é, a questão da relação entre a faculdade e a “ciência” correspondente que, neste caso, seria evidentemente a psicanálise que, em *Lógica do Sentido*, Deleuze não deixa de qualificar como “ciência dos acontecimentos” (LS, p. 218)¹⁹⁰, como todos os procedimentos técnicos pelos quais ela visa, na clínica, a cura.

É interessante marcar também que Heuser começa sua interpretação lembrando que *Apresentação de Sacher-Masoch* trata da questão da literatura, posto que “desde seu começo, o problema ‘Para que serve a literatura?’ se impõe”, sendo Sade e Masoch “tratados como exemplos do que Deleuze chama uma ‘eficácia literária’”, de modo que este “pensa os efeitos do romance a partir das funções eróticas da linguagem” (2010, p. 149). Partindo disso, a comentadora não deixa de indicar um vínculo entre o exercício transcendente da imaginação e o da linguagem, posto que a pornologia¹⁹¹ “se propõe a colocar a linguagem em relação com o seu próprio limite, com uma espécie de ‘não-linguagem’” (PSM, p. 22, cf. HEUSER, 2010, p. 156-157). A comentadora não apenas marca o papel da imaginação e do fantasma no sadismo e no romance sádico, como, relembrando uma entrevista concedida por Deleuze quando da publicação da obra em questão, com o romance em geral:

O que propriamente se deve a Sade, Masoch e alguns outros (...) é o terem tomado o próprio fantasma como objeto de sua obra, enquanto que, usualmente, ele apenas é sua origem. Há, pois, uma base comum na criação literária e na constituição dos sintomas: é o fantasma. Masoch (...) diz, precisamente ‘é preciso ir da figura viva ao problema...’ Se para a maioria dos escritores o fantasma é a fonte da obra, para esses escritores que nos interessam o fantasma tornou-se também aquilo que está em jogo e a última palavra da obra, como se toda a obra refletisse sua própria origem (ID, 1967, p. 172).

Tais considerações bastam para nos indicar uma perspectiva complementar para investigação sobre o papel da imaginação na literatura e sobre a relação entre o exercício transcendente da imaginação e da linguagem.

Com tudo isso temos indicações para uma abordagem do exercício transcendente da imaginação razoavelmente diversa daquela que empreendem Hugues (cf. 2009, p. 101) e Henriques (cf. 2017, p. 21 e 51-52, n. 30) que, ao enfrentar o problema da introdução da imaginação na lista de faculdades que entram no acordo discordante, entre a sensibilidade e a memória, mantém uma correspondência entre a imaginação e a primeira síntese passiva (ou um

¹⁹⁰ Evidentemente, deve-se manter em mente a especificidade do papel que a psicanálise é chamada a representar em *Lógica do Sentido*, assim como o uso que Deleuze faz da noção de fantasma.

¹⁹¹ Este é o nome (*pornologie*) com o qual Deleuze qualifica obras como a de Masoch e Sade, distinguindo-as da pornografia (cf. PSM, p. 2-3).

nível dela), a despeito das eventuais diferenças no modo como o fazem. Embora de maneira muito geral, nos parece explícito o interesse que essas linhas de pesquisa possuem em relação ao que efetivamente desenvolvemos no presente trabalho, bem como alguns de seus pontos de contato e de divergência. Elas permitiriam também abordar uma diversidade de outros tópicos do pensamento deleuziano, tais como a posição do personagem perverso em suas obras até 1968 (por exemplo, cf. LAPOUJADE, p. 138-139).

Por mais que estejamos somente esboçando uma hipótese e apontando seus indícios, é importante lembrar que há uma série de complexidades próprias também à *Apresentação de Sacher-Masoch*, de modo que a questão da forma como ele pode ser conectado à *Diferença e Repetição* é muito mais difícil do que fazemos parecer aqui. Registramos neste sentido, como exemplo, o fato de que Deleuze coloca o pensamento como potência do superego (PSM, p. 100), associando-o ao sadismo, inclusive como pensamento puro (PSM, p. 110), assim como associa a imaginação ao eu [*moi*] e ao masoquismo, e esses polos “podem atuar em uma estrutura de conjunto, onde não somente inspiram formas de sublimação muito diversas, mas também suscitam os problemas funcionais os mais graves”, assim como podem “atuar nas estruturas diferenciadas ou dissociadas da perversão” (PSM, p. 111). Esse esquema já sugere também uma relação variável entre faculdades das quais se precisaria dar conta. Ainda neste sentido, a relação do pensamento puro com o sadismo pode ser valorizada, em detrimento da valorização da perversão masoquista, em uma leitura de *Diferença e Repetição*, da terceira síntese em particular, tal como o faz Kaufman (2012, p. 109-121).

4.3 - O exercício transcendente e a experiência

Dedicamos uma atenção considerável a uma questão que, em seu caráter mais geral, pode ser formulada nos seguintes termos: qual a relação do exercício transcendente das faculdades com a experiência? Em um primeiro nível, o interesse dessa questão se explica pelo fato de Deleuze criticar a “extração” das condições transcendentais do pensamento a partir do empírico, a “fundamentação” do direito na extrapolação de certos fatos, assim como distingue entre o exercício transcendente e o exercício *empírico* das faculdades e, de maneira mais geral, atribui explicitamente um caráter não-empírico ao exercício disjuncto das faculdades.

Sob um de seus aspectos essa questão matiza nossa abordagem desde o início, mas foi durante o desenvolvimento de nossa pesquisa que pudemos desdobrar suas implicações. De partida, podemos especificá-la de dois pontos de vista. Um consiste em perguntar se o exercício transcendente é algo experimentado ou vivido e se, desse ponto de vista, ele se distingue

factualmente de outras experiências. O outro consiste em compreender a relação que a teoria diferencial das faculdades com aquilo que Deleuze denomina condições da experiência real que, como vimos, é o objeto do empirismo transcendental.

Com isso em mente, lembremos que começamos esse trabalho partindo de um ponto externo a *Diferença e Repetição*, considerando o pensamento de Deleuze a propósito da arte, sobretudo dos anos 70 em diante. Nosso principal objetivo ali era justamente buscar explicitar um “palpite” que nos conduziu a escolher o tema deste trabalho. Este afastamento inicial de *Diferença e Repetição* se explica pela importância que víamos em buscar estabelecer o quanto das linhas gerais do tratamento que a arte recebe a partir dos anos 70 já era encontrado em *Diferença e Repetição*, nos permitindo confirmar a pertinência desse palpite.

Nós passamos dessas correspondências gerais ao modo como a questão dos “poderes da arte moderna” eram tratados em *Diferença e Repetição*, para chegar ao seu vínculo com o empirismo transcendental e o exercício transcendente das faculdades. O mais importante aqui é que podemos considerar que tanto a criação artística quanto a fruição da obra de arte são experiências e que essas experiências têm algo de excepcional, o que certamente é o caso para Deleuze e, aos perguntamos se essas experiências relacionadas à arte poderiam ser entendidas como casos de exercício transcendente de faculdades, a resposta pareceu-nos ser que sim. Isso indicava que o exercício transcendente das faculdades guardava uma relação especial com certos tipos de experiências. É importante ressaltar que a arte moderna implica o exercício transcendente das faculdades, mas de modo algum que só ela o faz e devemos considerar que, de certo modo, Deleuze pretende que isso valha ou deva valer, também, para a filosofia. Mas se isso buscava dar conta de nosso interesse pelo assunto e nossa perspectiva inicial sobre alguns de seus aspectos, ela ainda não dizia muito sobre as exigências impostas pelo próprio tema.

Do ponto de vista dessa questão podemos indicar uma continuidade entre o objetivo principal de nosso primeiro capítulo e o do segundo. Ao longo da primeira parte deste buscamos indicar como a crítica da Imagem do pensamento não excluía uma referência à experiência, uma valorização de certas experiências ou de seus aspectos. Buscamos mostrar como a crítica ao “método de decalque” era acompanhada pela denúncia do caráter seletivo da Imagem do pensamento e a motivação (moral) desta seleção. Pudemos indicar que certos tipos de “casos” forneciam as estruturas transcendentais às quais outros casos eram reduzidos ou com referência aos quais eram medidos, de modo que entre eles se estabelecia uma distinção *de fato*, mas não *de direito*. Uma das consequências disso é que a crítica libera a própria experiência de uma pressuposição de seu valor, tornando-as disponíveis para a pesquisa transcendental. Buscamos também mostrar que o vício do método do decalque era conceber a condição à semelhança do

condicionado, projetando, isto é, retrojetando sobre o processo o que é próprio ao produto ou efeito, o que oculta ou deforma o processo. Partindo disso, podemos concluir que o empírico do qual trata Deleuze deve ser compreendido como a experiência formada, o efeito, tal como ela é recolhida pela consciência e nela representada. Em contrapartida, o exercício transcendente aparece como uma das determinações do inconsciente, mas de tal maneira que o torna digno de uma apresentação pura (cf. DR, p. 275). É mais ou menos nesse sentido que, por vezes, optamos por perguntar se o exercício transcendente é vivido em lugar de experimentado. De todo modo, tudo isso ainda não afasta completamente as dificuldades relacionadas aos termos em que colocamos a questão.

Sobre esse duplo ponto de vista, poderíamos nos perguntar se a afirmação de Deleuze de que o empirismo, que nós supúnhamos já ser aquele, *transcendental*, que ele reclama, não é “um *simples* apelo à experiência vivida” (DR, p. 17), já não significa precisamente que, entre outras coisas, o apelo à experiência só pode ter lugar a partir dessa crítica que a libera dos pressupostos.

Também decorre disso o interesse particular pela distinção que Deleuze estabelece entre pensar e reconhecer ou entre o pensamento, em seu vínculo com o novo, como criação, e a reconhecimento como algo em que o pensamento e todas as suas faculdades se ocupam e se empregam, mas que nada tem a ver com *pensar*. Isso porque, até aqui, nada impedia de entender a cláusula contrária ao decalque como resultando somente no estudo das condições sub-representativas da reconhecimento ou da representação em geral. Deleuze, reconhecendo a factualidade dos atos de reconhecimento, se pergunta “quem pode acreditar que o destino do pensamento se joga aí e que pensemos *quando* reconhecemos?” (DR, p. 197, *grifo nosso*). É nesse sentido que insistimos que pensar e reconhecer se distinguem *de fato* e *de direito*, de modo que, quando Deleuze se pergunta pelo que significa pensar, o que pertence de direito ao pensamento, suas estruturas ou condições de direito, transcendentais, ele já não tem em mente todas as ocupações ou empregos do pensamento, restringindo o campo de experiências ao qual ele se refere. O que não significa que a pesquisa transcendental, o empirismo transcendental, não deva, ao mesmo tempo, descobrir as condições da reconhecimento e da representação em geral,¹⁹² tal como o modelo kantiano do acordo discordante e do exercício transcendente da imaginação no sublime já nos indicava que estava em questão, simultaneamente, uma experiência extraordinária, aquela que dá lugar ao juízo “é sublime”, e as condições que tornam possível um funcionamento harmonioso das faculdades sob um senso comum.

¹⁹² Neste sentido, como apontado, a relação da síntese ativa da memória com as duas primeiras sínteses.

Insistimos que era essa distinção que se desdobrava naquela entre exercício empírico e exercício transcendente das faculdades. O exercício empírico de cada faculdade nada mais era do que as “formas empíricas *ordinárias* tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum” (DR, p. 207), isto é, o exercício concordante, harmonioso e conjunto cujo modelo é a reconhecimento. Já o exercício transcendente pertence à descrição do engendramento de *pensar* no pensamento. Era a partir disso, então, que nos perguntávamos pela relação do exercício transcendente com uma experiência ou vivência *extraordinária*, no sentido de não serem disponíveis cotidianamente, conforme a formulação de Zourabichvili (2003, p. 35). Vimos que o exercício transcendente *rompe* com o senso comum¹⁹³, de tal modo que o senso comum *aprisiona* as faculdades enquanto não se experimenta essa ruptura, separando-as e separando-nos de um direito aos problemas, direito que devemos associar aos poderes exigidos pelo novo no pensamento, poderes pelos quais o novo advém ao pensamento (cf. DR, p. 198). Ainda nesse sentido insistimos que, embora forma transcendental e exercício transcendente se confundam, essas expressões não têm o mesmo sentido, sendo a busca pela forma transcendental realizada mediante a consideração do exercício transcendente, reforçando a possibilidade de considerar o exercício transcendente como vinculado a uma ocasião de experiência extraordinária.

Tentemos explicitar o imbróglio que está em questão. Vimos que o que Deleuze denomina empirismo transcendental tinha por objetivo a determinação das condições da experiência real, o que aparece mais evidentemente na afirmação de que o empirismo se torna transcendental quando se apreende no sensível o que só pode ser sentido, a diferença de intensidade, na posição do “mundo intenso das diferenças” como objeto de tal empirismo (DR, p. 94), de modo que se trata de atingir “o imediato definido como ‘sub-representativo’” (DR, p. 93): em suma, determinar o princípio transcendental. De onde a importância de caracterizar o empírico como experiência formada, medida e mediatizada, em suma, já submetida às formas da representação. Entretanto, nada aqui nos diz que se trata de buscar as condições de uma experiência particular, especial. Por isso buscamos evidenciar que esta é uma exigência que se impõe, no que concerne ao terceiro capítulo¹⁹⁴, justamente a partir da questão de definir o que pertence de direito ao pensamento em sua relação com o novo, em sua diferença em relação à reconhecimento. Essa questão poderia, então, ser entendida como implicando uma execução *parcial* do programa do empirismo transcendental. Contudo, quando Deleuze volta a tratar do empirismo transcendental no contexto da exposição da teoria diferencial das faculdades, ele o

¹⁹³ Consideramos essa questão em dois momentos, em nossa seção 2.2.1 e 3.2

¹⁹⁴ Isso porque a questão do novo não aparece pela primeira vez nesse capítulo, mas nas considerações sobre a terceira síntese e o eterno retorno.

considera tanto como o “único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empírico” (DR, p. 209), quanto como justificado pela caracterização do exercício transcendente em sua distinção com relação ao exercício empírico. Frente a isso buscamos elementos nas referências ao empirismo e ao empirismo superior nas obras anteriores a *Diferença e Repetição* e consideramos consequente com isso compreender os “casos” de exercício transcendente como aquilo que, na experiência, permite a determinação das condições da experiência real, de modo que, na teoria diferencial das faculdades, estaria em questão, simultaneamente, a consideração de nossa “mais elevada tarefa” e aquilo que torna possível o emprego ordinário do pensamento e mesmo suas desventuras.

Ao longo de nosso terceiro capítulo, pudemos observar como o exercício transcendente das faculdades se vinculava ao *aprender*, ao ponto em que aparece como uma das maneiras de defini-lo. Tivemos oportunidade de indicar que o aprender estava especialmente vinculado à Ideia-problema e isso desde a exposição da teoria platônica das faculdades, onde o problema aparecia como aquilo que “torna possível uma aprendizagem” em dado domínio (DR, p. 204), tanto mais que a Ideia era posta como elemento de um *aprender* infinito e o aprender era dito “evoluir inteiramente na compreensão dos problemas como tais”, sendo esta compreensão definida nos termos dos procedimentos de vice-dicção (DR, p. 272). Por outro lado, Deleuze afirma que as Ideias percorrem todas as faculdades, como aquilo que se comunica de uma a outra, metamorfoseando-se. Isso em nada prejudica o privilégio do exercício transcendente da sensibilidade em sua relação com os signos, na medida que estes forçam a colocar um problema, portam os problemas (DR, p. 204), “dão problema” (DR, p. 236), encarnam a Ideia (DR, p. 48). De tal maneira que o ponto principal da teoria diferencial das faculdades pareceria ser a introdução do problema como estrutura de direito do pensamento, mas de modo a lembrar que, por um lado, o problema só se impõe no encontro com o signo e, por outro, que o problema não é simplesmente dado, já feito, mas deve ser constituído, isto é, determinado.

Vimos que o próprio aprender, sua valorização em detrimento do saber, de certo modo retomava a distinção que observamos entre processo e produto. Deleuze tanto afirma que o aprender engendra uma resposta, uma solução, quanto, a propósito dos procedimentos da vice-dicção, diz que eles intervêm “ao mesmo tempo na determinação das condições do problema e na gênese correlata dos casos de solução” (DR, p. 270), mas de modo que se trata de reafirmar que “a solução deriva necessariamente das condições completas sob as quais se determina o problema *como* problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para colocá-lo” (DR, p. 229) e “as soluções reais devem ser engendradas pelo e no problema” (DR, p. 233). Assim, do mesmo modo que o problema não é “a sombra de uma solução preexistente”, nem tampouco

“um movimento provisório e contingente” cuja importância se deve às “condições empíricas negativas” (DR, p. 228-229), mas sim dotado de poder genético, o aprender, como conjunto de atos operados face à objetividade do problema, não remete à simples condições empíricas, mas condiciona geneticamente o saber que é “simples resultado que cai e torna a cair na experiência” (DR, p. 239).

Assim, tratando-se de dizer que o saber é uma figura empírica, isto é, um efeito geneticamente condicionado, podemos retomar sob esse prisma da experiência nossa afirmação de que a aprendizagem consistia na passagem de um presente a outro: um presente do não-saber e aquele do saber, da posse da resposta. Seria estranho não considerar que a aprendizagem é algo vivido, experimentado, mesmo que seu processo se desenrole, principalmente, de maneira inconsciente. Ele se distingue, então, vivencialmente dos outros dois momentos. Deleuze não deixa de lembrar que o aprender “toma tempo”, isso é, se desenrola ao longo de uma quantidade de tempo qualquer, mas que não é exatamente isso que interessa e sim a síntese que ele opera. Na medida em que a resposta ou solução é um produto do aprender, podemos afirmar que o próprio tempo da posse do saber é condicionado pelo processo do aprender. Podemos relembrar que a Ideia é objeto de um aprender *infinito* e, correspondentemente, o problema insiste nas soluções (cf. DR, p. 235), marcando tanto o caráter parcial das respostas (cf. DR, p. 158), quanto que a estrutura problemática faz parte dos objetos, é uma das partes dos objetos (DR, p. 103, 294). Deste modo, embora o problemático insista na resposta e a condicione, é a aprendizagem que aparece como aspecto privilegiado da experiência para a consideração transcendental, ao mesmo tempo que a aprendizagem é caracterizada por uma relação especial com essa instância.

Ainda a propósito das Ideias, podemos observar que elas atendiam certas exigências do empirismo superior ou transcendental, tal como o consideramos na segunda parte de nosso segundo capítulo. A exigência dessa teoria está estreitamente relacionada à crítica à Imagem do pensamento, na medida em que essa inclui a crítica aos elementos da representação, em correspondência à não pressuposição dos universais pelo empirismo elogiado por Deleuze. Nesse sentido a possibilidade de explicitar a relação entre a teoria diferencial das faculdades e as Ideias estreita seu vínculo com o empirismo transcendental.

Indicamos que, mesmo assim, a aprendizagem parecia não entregar todo o segredo do exercício transcendente. Por um lado, ela parece tornar essa experiência ‘extraordinária’ muito mais cotidiana do que nos pareceu inicialmente. Os exemplos que Deleuze explicitamente menciona, aprender uma língua, aprender a nadar, o macaco com as caixas coloridas que contêm alimentos, parecem indicar que aprender diz respeito a uma grande variedade de eventos mais ou menos corriqueiros, mas tais eventos ainda são muito mais significativos e menos frequentes

que os atos de reconhecimento. Mesmo assim, esses exemplos não parecem ter a mesma capacidade de *apresentar* o imediato que a obra de arte contemporânea, de tomar a diferença das faculdades como questões e, assim, de forçar o pensamento a colocar em questão o sentido de sua própria atividade. O caso é que Deleuze nunca afirma que o aprendizado é um empirismo transcendental, enquanto a obra de arte moderna, realizando certas condições, *se torna* empirismo transcendental.

Essa foi, de fato, a última dificuldade que indicamos, embora ela já tenha começado a se apresentar desde o início, não apenas em nosso primeiro capítulo, mas desde a introdução. Desejávamos marcar que as consequências da teoria diferencial das faculdades não se limitavam ao pensamento filosófico e, ao focarmos na “excessividade” dos elementos dessa teoria, nos afastamos daquilo que se impunha desde o início, isto é, precisamente, as consequências da teoria diferencial das faculdades para o exercício filosófico que, como vimos, podia ser considerado o objeto central do terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*. Buscamos propor uma solução para essa dificuldade através de uma distinção entre dois sentidos de pensar ou do pensamento: como ter uma Ideia, isto é, determiná-la, e como pensamento do eterno retorno. Há, certamente, consequências para extrair daí a propósito do empirismo transcendental. Conforme a afirmação de Krtolica (2013, p. 498) que entendemos dizer respeito ao segundo sentido de pensar, o pensamento possui “esse privilégio insigne de poder remontar da experiência às suas condições puras”. Pelo que já dissemos, esse privilégio passa pela concepção do eterno retorno, de onde a necessidade de um estudo específico de seu papel no empirismo transcendental. Quanto à isso podemos indicar que, assim como, na leitura de Deleuze, o método da intuição de Bergson é um método de divisão, de espírito platônico, no qual a intuição permite a seleção do “bom lado”, Platão, em seu método de divisão, como método de seleção que permite operar a seleção da “linhagem pura” (DR, p. 99), opera reclamando “das inspirações da Ideia” (DR, p. 98) que, podemos entender que ocorre pela reminiscência. Em *Diferença e Repetição* é o eterno retorno que tem um caráter seletivo, é concebido como pensamento seletivo (DR, p. 73, 410)¹⁹⁵. De onde toda a importância de pensar em que sentido o eterno retorno é vivido, antes de ser pensado, o que indicamos rapidamente em nossas considerações sobre o aprender¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Mantendo-se em mente uma afirmação como a de Boundas (2009, p. 331), para quem o eterno retorno ocupa na filosofia da diferença, o lugar que reminiscência ocupa para a filosofia da platônica, e também a possibilidade de caracterizar a reminiscência como “reverso” da participação.

¹⁹⁶ Neste sentido, nosso projeto previa a possibilidade de trabalhar o artigo *Esquecimento e anamnese na experiência vivida do eterno retorno do Mesmo*, de Klossowski, que não apenas é citado por Deleuze (DR, p. 96), mas foi apresentado no colóquio sobre Nietzsche organizado por Deleuze em 1964 (ID, p. 155, nota do editor).

Ainda em relação aos poderes da arte e da filosofia, interessa ressaltar que essas não apenas exigiam o exercício transcendente das faculdades no encadeamento que força a pensar, mas suas obras, enquanto simulacros, signos ou símbolos, forneciam ocasiões para o desencadeamento deste exercício. Em diversas circunstâncias observamos também que esses poderes dependiam de procedimentos “técnicos específicos” e, embora não consideremos ter esgotado essa questão, não podemos deixar de apontar que tais procedimentos devem ser compreendidos como intervindo nos ou constituindo os procedimentos de vice-dicção, isto é, na determinação das condições do problema enquanto “justo problema” capaz de reagir sobre a questão e autenticar os imperativos do Ser, o que condiz com a caracterização da obra como problema e como corpo ideal de adjunção.

4.4 - Exercício transcendente, acordo discordante e para-senso

Desde nossa introdução destacamos que uma de nossas principais preocupações era o vínculo entre as noções de *exercício transcendente* e *acordo discordante*. Isso porque, na medida em que seguimos o rastro da teoria diferencial das faculdades, o modo como este vínculo deve ser compreendido se torna progressivamente mais confuso. No terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, é afirmado que as faculdades em seus exercícios transcendentais se comunicam segundo um encadeamento ordenado onde, pela comunicação da violência, formam um acordo discordante. Na exposição que antecede essa afirmação, Deleuze apresenta a transmissão de violência entre quatro faculdades, na seguinte ordem: sensibilidade, imaginação, memória e pensamento. Ainda antes disso, o autor admite um número indefinido de faculdades que possuem exercício transcendente, mencionando algumas que não se encontram na ordem em questão, sendo de particular interesse para nós a linguagem e, sobretudo, a sociabilidade. A questão que se impõe, então, é como se relacionam essas outras faculdades com o acordo discordante, se elas se inserem nesse encadeamento ou formam outros.

Conforme vimos ao longo de nosso terceiro capítulo, essa questão se complexifica na medida em que acompanhamos as referências à teoria diferencial das faculdades no quarto capítulo do livro. Primeiro, considerando que a Ideia é capaz de engendrar, ou torna possível, o objeto-limite ou o exercício transcendental de uma faculdade, de acordo com a sua ordem, isto é, seguindo uma ordem que pertence às Ideias. Conforme as indicações do texto, identificamos essa ordem como aquela das variedades ordinais segundo as quais se distinguem à Ideias. Impunha-se a questão de se esta ordem das Ideias é a mesma do encadeamento das faculdades. A associação das faculdades com variedades ordinais correspondia à sua associação

com multiplicidades distintas. Foi a partir disso que pudemos aproximar as faculdades do funcionamento de distintos sistemas intensivos e questionarmos se o exercício transcendente ou objeto diferencial das faculdades deveriam ser compreendidos em termos do papel que exercem em tais sistemas. Nesse caso, interessava-nos em particular a relação da imaginação com as multiplicidades psíquicas e, conseqüentemente, com os sistemas psíquicos, e da sociabilidade com as multiplicidades e sistemas sociais. Observamos que, por um lado, Deleuze considera a existência de sistemas intensivos qualificados como filosóficos, sem indicar a existência de uma variedade ordinal filosófica e, por outro, não indicava a existência de variedades ou multiplicidade às quais corresponderiam a memória e o pensamento. Esse último caso se explica pela especificidade do pensamento enquanto faculdade, mas o caso da memória era mais difícil de compreender. Conseqüentemente, torna-se mais difícil afirmar que a ordem das faculdades no acordo discordante corresponde estritamente à ordem das variedades ordinais. Ainda mais, para isso, seria preciso que mostrássemos como uma faculdade como a sociabilidade faz parte necessariamente de encadeamento que força o pensamento a apreender os *cogitanda*.

A partir de nossa consideração sobre a besteira pudemos nos dedicar ao tratamento dado especificamente à sociabilidade e seu exercício transcendente. Lembremos que se tratava de afirmar que a Ideia social é apreendida retificada, isto é, não refletida em falsos problemas, quando a sociabilidade se eleva a seu exercício transcendente, rompendo com a unidade do senso comum fetichista. Até então, o exercício transcendente de uma faculdade, por mais que estivesse vinculado às Ideias, não dizia respeito à sua apreensão. A posição de seu objeto transcendente como sendo a revolução e essa como “potência social da diferença” nos levava a crer, mediante nossas considerações sobre os procedimentos de vice-dicção como intervindo na determinação das condições do problema e na gênese correlata dos casos de solução, procedimentos que decidem, inclusive, a verdade ou falsidade de um problema, que o ato e o objeto da sociabilidade em seu exercício transcendente dizem respeito à apreensão retificada da Ideia social realizando sua vice-dicção, aí incluída a produção de uma solução revolucionária.

Essa apresentação da sociabilidade tem algumas peculiaridades que convém ressaltar. Primeiro, porque ela é contraposta a um senso comum propriamente social, o que já implicaria um exercício concordante das faculdades em função “daquilo que está para ser reconhecido” (Cf. DR, p. 199) ou segundo o modo como o bom senso determina a colaboração de cada faculdade para este objeto (o valor) (cf. DR, p. 195 e 197). Em segundo lugar, o exercício transcendente da sociabilidade é considerado de maneira praticamente independente de suas relações violentas com outras faculdades em um acordo discordante. Deleuze não nos indica as

circunstâncias nas quais a sociabilidade pode romper com o senso comum fetichista e talvez não tenha considerado necessário fazê-lo por já ter afirmado no terceiro capítulo, de maneira suficientemente veemente, que isso acontece frente a um encontro com um signo que, de sua parte, exprime uma dissimetria. Em *Lógica do Sentido*, por exemplo, Deleuze é muito mais claro em relacionar a revolução a um desequilíbrio entre as séries da estrutura social¹⁹⁷. Neste sentido, a sociabilidade supõe o exercício transcendente de uma sensibilidade social. Vimos como isso era suposto pelos comentadores aos quais nos remetemos durante essa discussão. Ao mesmo tempo, tomando por objeto a potência social da diferença, a sociabilidade apareceria como faculdade do novo, da novidade social. Deste modo, a *criação* que se dizia do pensamento no exercício transcendente é encontrada, na ordem da Ideia social, no nível da própria sociabilidade.

Isso abre a possibilidade de considerar que na ordem do exercício transcendente da sociabilidade, interna a ele, já encontramos as faculdades em seu acordo discordante: o encontro com o signo, a desdiferençação dos indivíduos, a posição de um problema, o jogo criativo da determinação do problema e do engendramento da solução, ou seja, sensibilidade, imaginação, memória e pensamento. Isso equivale a supor uma espécie de distinção entre dois sentidos de *faculdade*, ao modo do que Deleuze encontra em Kant: um se definindo pela ordem da Ideia em questão (a Ideia social e a sociabilidade, em nosso caso) e o outro pelo exercício das quatro faculdades que entram em um acordo discordante correspondente à essa ordem. Assim, a afirmação de que as Ideias são capazes de engendrar, segundo uma ordem que lhes pertence, o objeto transcendente *de cada* faculdade, poderia ser entendida em dois sentidos simultâneos: segundo sua ordem, isso é, a variedade ordinal à qual corresponde, a Ideia social engendra o objeto transcendente da sociabilidade, mas também o objeto transcendente das quatro faculdades, tais como um signo social, um problema social etc. Assim, engendra o objeto transcendente de uma faculdade no primeiro sentido e de todas no segundo sentido. Isso implica, claro, distinguir o significado de objeto transcendente em cada caso: no primeiro sentido, o objeto transcendente se refere à vice-dicção da Ideia; no segundo, como já dissemos, embora de maneira talvez ainda imprecisa, o signo, a desdiferençação, a posição do problema, sua determinação e o engendramento da solução. De maneira bastante similar à hipótese levantada a propósito da presença das três dimensões das sínteses no exercício transcendente

¹⁹⁷ No caso, Deleuze afirma que as revoluções não são determinadas pelo progresso técnico, mas são tornadas possíveis pelo desequilíbrio entre a totalidade social e política e a ordem progressiva das conquistas técnicas, do progresso técnico (LS, p. 52). Naturalmente, não afirmamos que as considerações do autor sobre a estrutura nesta obra possam ser aplicadas sem maiores considerações a *Diferença e Repetição*.

da linguagem, essa leitura poderia ter consequências para o modo que compreendemos a relação do exercício transcendente da imaginação, entendida no primeiro sentido, e os sistemas psíquicos. E, de maneira mais geral, isso participa das razões pelas quais insistimos que as consequências da teoria diferencial das faculdades não dizem respeito somente ao pensamento filosófico (ou especulativo), mas tem consequências artísticas, sociais e psíquicas, indicando em cada ordem o modo como o *novo* escapa da Moral ou dos pressupostos conservadores.

Não podemos deixar de notar que isso parece implicar algumas dificuldades em relação ao acordo discordante e ao para-senso. Sobretudo considerando que a discordância acordante e a comunicação em um para-senso não parecem se aplicar apenas às faculdades no segundo sentido, mas também no primeiro. Essa hipótese preserva, para os dois sentidos do exercício transcendente das faculdades, a caracterização da discordância pela exclusividade do objeto transcendente de cada faculdade, mas não é evidente como preservaria um acordo entre as faculdades no primeiro sentido. O fato é que Deleuze não contrapõe o para-senso somente ao senso comum, mas também ao bom senso (cf. DR, p. 275). Vimos que o para-senso era formado pelas Ideias e, mais especificamente, explicado pelo seu caráter *perplicado*. Mas, observamos uma duplicidade na própria perplicação, na medida em que ela se referia à perplicação das determinações de uma dada Ideia, mas também ao caráter coexistente das Ideias entre si. É este segundo aspecto que parece vinculado ao “modo pelo qual os problemas são objetivamente determinados a participar uns dos outros, de acordo com as exigências circunstanciais da síntese das Ideias” (DR, p. 266), à fluência dessa síntese. Também tivemos oportunidade de marcar as dificuldades em pensar essa fluência e esse desacordo somente a partir das dimensões de variedades indicadas explicitamente pelo autor no quarto capítulo, justamente porque não explicam o caráter desordenado que essa fluência parece implicar. É isso que parece justificar leituras da teoria diferencial das faculdades que atribuem uma relação anárquica às faculdades ou uma na qual já não se distingue exatamente o que compete a cada faculdade, sem dar conta da insistência do autor na ordem do encadeamento e na distinção entre as faculdades segundo seu objeto diferencial¹⁹⁸.

No texto de 1967 sobre o estruturalismo, ao tratar da relação entre as diferentes “ordens” de estruturas, onde as ordens em questão são “linguística, familiar, econômica, sexual etc.” (ID, p. 242), Deleuze afirma que não se pode “estabelecer uma ordem de causalidade linear de uma

¹⁹⁸ Temos em mente, de maneira muito dissimilar, leitura como a de Somers-Hall (2013) e de Rametta (2009). Não se trata de criticar a leitura desses comentadores, mas de finalmente compreender o ponto em que nossa leitura pode se comunicar com a deles. Em geral, isso descreve nosso sentimento em relação a muitos dos trabalhos de comentário no momento da escrita dessas considerações.

estrutura à outra” (ID, p. 242) e que as “ordens não comungam num mesmo lugar, mas todas comunicam por seu lugar vazio ou objeto = x respectivo” (ID, p. 243) o que impede o estabelecimento de um privilégio de uma estrutura sobre as outras, mas também de postular sua independência. De maior interesse para nós, é o fato de que o autor dá razão a Foucault quando, a propósito do “problema das relações etnografia-psicanálise”, afirma que:

“(…) a cadeia significante por meio da qual se constitui a experiência única do indivíduo é perpendicular ao sistema formal a partir do qual se constituem as significações da cultura. Em cada momento, a estrutura própria da experiência individual encontra nos sistemas da sociedade certos números de escolhas possíveis (e de possibilidades excluídas); inversamente, as estruturas sociais encontram em cada um de seus pontos de escolha certo número de indivíduos possíveis (e de outros que não o são) (FOUCAULT apud ID, p. 243).

Disso Deleuze conclui que, em cada estrutura, o objeto = x deve explicar, como, em sua ordem, subordina as outras ordens, que intervêm então como dimensões de atualização; como é subordinado às outras ordens, na ordem delas, intervindo entram na atualização delas, como os objetos = x e as ordens se comunicam, em que condições as dimensões de uma dada ordem não se desenrola por si mesma, mas permanece submissão à atualização de outra (ID, p. 243). Ora, mesmo consideradas as dificuldades implicadas em recorrer a esse texto para ler *Diferença e Repetição*¹⁹⁹, parece ser por esse caminho que devemos compreender a comunicação entre as faculdades em seu primeiro sentido, o modo como o exercício transcendente de uma faculdade percute ou pode percutir no de outras faculdades, talvez introduzindo ou agravando uma perturbação, um desequilíbrio em sua ordem, o que nos permitiria permanecer compreendendo essa relação como violenta.²⁰⁰

Observamos também que Deleuze afirmava que a discordância acordante parecia corresponder à Diferença e que isso sugeria uma correspondência entre essa discordância acordante e a noção *total* da diferença, isto é, a (indi)-diferen^{ci}ação, o que remetia as faculdades aos aspectos variados de um mesmo sistema. Segundo o que indicamos acima, isso poderia ser entendido no acordo discordante que vai da sensibilidade ao pensamento. Neste mesmo sentido, apresentamos outros argumentos para aproximação entre o exercício transcendente das faculdades e os sistemas intensivos, incluindo a consideração da aprendizagem como simulacro. Isso torna oportuno apontar que, no quinto capítulo, Deleuze considera que a ordem das razões

¹⁹⁹ Conforme observamos em nossas notas 99 (p. 90) e 147 (p. 154). Além do mais, mesmo a aplicação desta lógica a *Diferença e Repetição* não é simples, uma vez que seria preciso considerar a relação ordenada entre as variedades e o privilégio do sistema psíquico.

²⁰⁰ Em certo sentido, isso também pode restituir a possibilidade das interferências entre arte, ciência e filosofia que entendemos não poder ser interpretada à luz das variedades axiomáticas, como faz Krtolica. No mesmo sentido, poderia fornecer um apoio para vincular nosso trabalho ao pensamento da Cultura em Deleuze, de uma cultura do encontro, tal como o faz Carr (p. ex., 2014, p. 112).

do “conjunto do sistema, que põe em jogo a Ideia, sua encarnação e sua atualização” (DR, p. 386): diferenciação - individuação - dramatização - diferenciação (DR, p. 352)²⁰¹. Se observamos que a diferenciação já implica o complexo questão-problema que, no esquema que vimos esboçando, corresponde ao pensamento e à memória, e lembrarmos a associação entre o indivíduo e a imaginação, temos que a “ordem das razões” pareceria corresponder basicamente de maneira inversa à ordem das faculdades no acordo discordante. A diferenciação corresponde ao movimento de explicação da intensidade, ao modo como ela cria no sensível a qualidade que o recobre, o que não corresponde ao exercício transcendente da sensibilidade, que a apreende imediatamente no encontro, isto é, aquém de sua explicação. Essa relação inversa poderia ser compreendida considerando que o exercício transcendente é o movimento que antecede e torna possível uma nova atualização, isto é, da posição forçada de um problema a sua determinação, indo, em seguida, do problema determinado à sua atualização. Ou seja, a determinação do problema é como a gênese da solução correlata, mas a encarnação ou atualização da Ideia-problema nos casos de solução implica um processo distinto da diferenciação. Nesse sentido, as faculdades apareceriam duas vezes, em um movimento que vai da sensibilidade ao pensamento, que corresponde propriamente ao exercício transcendente das faculdades tal como apresentado no terceiro capítulo da obra, e depois, do pensamento à sensibilidade, movimento que corresponde ao da referida ordem das razões²⁰². Neste sentido, a sensibilidade apareceria primeiro como apreendendo a intensidade e depois, no fim, explicando-a.

Isso também parece condizente com o fato de estarem em jogo duas origens: a sensibilidade, como ponto original do acordo discordante e o pensamento como “origem radical das Ideias” (DR, p. 275). Essa hipótese também parece dar conta da ordem de exposição: a teoria diferencial das faculdades, com seu movimento que “leva ao que existe para ser pensado” (DR, p. 210), é apresentado no terceiro capítulo, que é concluído com a pergunta pelo que serão o pensamento (o ato de pensar engendrado no pensamento) e seu processo no mundo (cf. DR, p 240), sendo este seguido então pela exposição da síntese ideal da diferença e da síntese assimétrica do sensível, correspondendo basicamente à ordem das razões. Cremos que essa perspectiva poderia ainda lançar novos elementos para a consideração das relações entre a teoria das faculdades e as três sínteses do tempo. A esse propósito, por exemplo, Krtolica, que admite uma relação entre a ordem das faculdades e a ordem das sínteses, afirma que sua distinção se

²⁰¹ Deleuze afirma que o conjunto do sistema “deve exprimir-se na noção complexa de ‘(indi)-diferen^{ci}ação” (DR, p. 386), mas distinguimos aqui a noção complexa da ordem das razões correspondente.

²⁰² Lembrando que, uma única vez, Deleuze afirma que as Ideias são “instâncias que vão da sensibilidade ao pensamento e do pensamento à sensibilidade” (DR, p. 212).

verifica porque a regressão analítica do segundo capítulo não corresponde ao modo como as coisas se passam na experiência, de modo que um seria um movimento lógico e outro um itinerário empírico existencial (KRTOLICA, 2015, p. 502-503).

4.5 - Imaginação, Eu [*Je*] e eu [*moi*]

A referência a este comentador oportuniza o tratamento de outra dificuldade concernente à leitura que aqui propomos: a imaginação aparece tanto referida à uma ordem particular, a das multiplicidades psíquicas, quanto como uma das faculdades que atuam necessariamente no acordo discordante. Krtolica (2015, p. 525-526)²⁰³ explica a posição da imaginação em virtude de seu vínculo com a dramatização e sua posição como consciência larvar, capaz de “atravessar os domínios, as ordens e os níveis” e “apreender os processos de atualização” do ponto de vista dos ecos e retomadas que se estabelecem em dramatizações de ordens diferentes (2015, p. 525-526, DR, p. 309). É, inclusive, desta maneira que o comentador resolve a tensão entre um acordo discordante ordenado com quatro faculdades e um número indeterminado de faculdades, sendo a imaginação o ponto de inserção das várias ordens de Ideias. Não podemos acompanhar o argumento de Krtolica, na medida em que não tivemos ocasião de nos dedicar à noção de dramatização que, antes, entendemos pertencer completamente ao movimento de atualização. Segundo nossa hipótese, seria no segundo momento que a imaginação, como consciência larvar, padeceria os movimentos da dramatização.

De nossa parte, seguindo o argumento de Sibertin-Blanc segundo o qual a diferença interna do signo deve ser retomada por outra diferença interna para que haja, propriamente, signo e aprendizagem, diríamos que aí aparece a imaginação, na medida em que esta outra diferença remete a um sistema psíquico. Pudemos entrever isso a partir de nossas considerações sobre a besteira, sobretudo no que concerne aos efeitos “negativos” da atualização psíquica. Em relação ao tema da individuação, diríamos que começa aí a constituição (ou, talvez mais propriamente, a mutação) de um campo de individuação, de modo que a apreensão da disparidade no fantasma deveria ser entendida neste sentido, pela qual o indivíduo sofre uma

²⁰³ Não deixamos de observar que há importantes convergências entre as nossas conclusões sobre a teoria diferencial das faculdades e as de Krtolica, o que compreendemos ser esperado, tendo em vista que o autor enfrenta algumas das dificuldades que buscamos trabalhar aqui, assim como aborda muitas das obras que abordamos. Como é devido, atribuímos os créditos nas ocasiões em que nos inspiramos ou apoiamos em seu texto. Podemos aproveitar para marcar nossa principal divergência que é, precisamente, a consideração das consequências da teoria diferencial das faculdades além (ou aquém) do engendramento do pensamento do eterno retorno.

“desdiferença” e é forçado a um estado embrionário, isto é, se dissolve a identidade do Eu [Je] e a semelhança do eu [moi], de onde a violência desse processo. De um certo modo, o processo todo é relativo a um sistema psíquico, mas a imaginação remeteria, especificamente, à constituição do campo de individuação, em um primeiro momento, e ao padecimento dos movimentos de dramatização pelo sujeito larvar, no segundo. Neste sentido, a imaginação remete à individualidade como aquilo que forma e nutre o sistema do Eu [moi] dissolvido (DR, p. 356). Mas a imaginação não é a totalidade do sistema justamente porque ao Eu [moi] dissolvido corresponde um Eu [Je] rachado, cuja rachadura é deslocada e reconstituída pelos imperativos do Ser (DR, p. 282) e na qual entram e saem, formigam, as Ideias (DR, p. 243-244, 282, 362), isto é, requer ainda aquilo que é da ordem das Ideias. E é justamente pelo modo que se referem a um campo de individuação, pelo “caráter múltiplo, móvel e comunicante da individualidade” (DR, p. 356) que não se pode dizer, a propósito das faculdades em seu exercício transcendente, que elas pertencem a um sujeito (mesmo larvar), que as exerceria como algo previamente existente.

4.6 - Palavras finais

Nessas considerações buscamos revisar as principais dificuldades levantadas ao mesmo tempo que propusemos hipóteses interpretativas em relação a elas. Se apresentamos estas propostas a título hipotético é porque não consideramos ter atingido as condições que nos permitiriam colocá-las com maior segurança. Perseguimos as relações que apenas alguns desenvolvimentos teóricos de *Diferença e Repetição* estabelecem com a teoria diferencial das faculdades e temos pouca dúvida de que esse procedimento poderia continuar até que tivéssemos percorrido todos os elementos da obra. De certo modo, era precisamente um aspecto que valorizamos na teoria. Dado nosso foco e as limitações deste trabalho, permanecemos, não obstante, à margem de alguns dos grandes temas deste livro. Em virtude disso, nossa interpretação permanece sujeita aos efeitos de estudos específicos sobre assuntos mencionados por nós ou não, alguns dos quais só tivemos oportunidade de indicar nestas considerações finais. A título de exemplo poderíamos marcar dois pontos: em primeiro lugar, algumas de nossas considerações seriam profundamente afetadas pela investigação das relações entre o virtual e o intensivo que, como já dissemos, é um tópico ainda bastante discutido entre os pesquisadores. Interessa-nos em particular a questão das relações entre a variabilidade na ordem de implicação das intensidades e a fluência da síntese das Ideias. Além disso, consideramos que uma noção que se revelou crucial, a de vice-dicção, exige maiores aprofundamentos, o que exigiria um

confronto mais amplo com o vocabulário matemático utilizado por Deleuze²⁰⁴, mas que também poderia ser perseguido pela perspectiva da interpretação crítica que nosso autor faz de Leibniz. Ressaltamos, assim, conforme o mote dessas considerações finais, que estimamos ter estabelecido elementos e perspectivas que podem influenciar futuras pesquisas e, sobretudo, de modo que valorizem a teoria diferencial das faculdades por sua posição peculiar no seio de *Diferença e Repetição*.

²⁰⁴ Neste sentido, torna-se notório que um trabalho vigoroso como o de Santaya (2017) não aborde diretamente o tema, sobretudo considerando que já o tinha feito, no que concerne ao procedimento de adjunção (*id.*, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE GILLES DELEUZE

DELEUZE, G. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

_____. *Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.

_____. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

_____. *Cartas e outros textos*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

_____. *Cinéma 1: l'image-mouvement*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. (TRANS).

_____. *Deux Régimes de Fous*. Paris: Éditions de Minuit, 2003.

_____. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.

_____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 1. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1967.

_____. *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

_____. *Difference and Repetition*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1994.

_____. *Dois Regimes de Loucos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2016. (TRANS)

_____. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953.

_____. *Espinosa e o Problema da Expressão*. Trad. Coord. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2017.

_____. *A Filosofia Crítica de Kant*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2018b.

_____. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Trad. Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. 183p. (Estéticas).

_____. *Lettres et autres textes*. Paris: Éditions de Minuit, 2015.

_____. *L'île déserte*. Paris: Éditions de Minuit, 2002.

_____. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Perspectiva: 2013.

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997a. Vol. 4. 174 p. (TRANS).

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997b. Vol. 5. 240 p. (TRANS).

_____. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

_____. *O que é a Filosofia?*. 3. ed. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010, 272 p. (TRANS).

_____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963.

_____. *Pintura: O conceito de diagrama*. Buenos Aires: Cactus, 2007.

_____. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

_____. *Proust e os signos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

_____. *Qu'est-ce que fonder?*. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/218>>. Acesso em: 13/07/2019

_____. *Sur Spinoza: cours du 10/03/1981*. [1981a]. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/40>>

_____. *Sur Spinoza: cours du 24/03/1981*. [1981a]. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/43>>

_____. *What is grounding?*. Grand Rapids: &&&, 2015.

DEMAIS AUTORES

ABADI, D. El aporte algebraico de Galois a la teoría deleuziana de los problemas: Deleuze et le calcul des problèmes. *Ágora*. Santiago de Compostela, v. 34, n. 2, p. 25-43, 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/download/26814/14904>>.

ALLIEZ, É. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ALLIEZ, É. *A assinatura do mundo*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

_____. *Ontology and Logography: The Pharmacy, Plato and the Simulacrum*. In: PATTON (Ed.), Paul. *Between Deleuze and Derrida*. London: Continuum, 2003, pp. 84

BAHOH, J. Deleuze's Theory of Dialectical Ideas: The Influence of Lautman and Heidegger. *Deleuze and Guattari Studies*. Edinburgh, v. 13, n. 1, p. 19-53, 2019

BAUGH, B. Deleuze and empiricism. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 24, n. 1, p. 15-31, 1992.

BAUGH, B. Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel. *Man and World*, v. 25, n. 2, p. 133-148, 1993.

BERGEN, V. *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2001.

BERTAZZO, G. *Problema*. In: SOICH, Matías (Ed). *Introducción en Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: RAGIF, 2020. p. 133-145.

BIANCO, G. *Le Bergson de Deleuze entre existence et structure*. In: JDEY, A. (Dir). *Gilles Deleuze: politiques de la philosophie*. Geneva: Métis Presses, 2015.

BOGUE, R. *Immanent Ethics*. In: BOGUE, Ronald. *Deleuze's Way*. Hampshire: Ashgate, 2007. p. 7-15.

BOUANICHE, A.; SIBERTIN-BLANC, G. *Introduction à la lecture de Difference et Repetition*. 21 jan 2004, 26 maio 2004. 197p. Texto de seminário.

_____. *Introduction à la lecture de Difference et Repetition*. 6 out. 2004, 30 mar 2005. 129p. Texto de seminário.

BOUNDAS, C. V. *Deleuze-Bergson: an Ontology of The Virtual*. In: PATTON, P. (Ed). *Deleuze: a critical reader*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1996. p. 346-366.

_____. *Martin Heidegger*. In: JONES, Graham (Ed). *Deleuze's philosophical lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. p. 321-355.

CARDOSO JR, H. R. *Pequena lição sobre o empirismo na história da filosofia de Gilles Deleuze: entre a teoria das relações de Hume e a imanência de Espinosa, a propósito da tese acerca da unidade ontológica da substância múltipla*. In: KOBOL, S. (Coord.). *Deleuze Hoje*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2014, p. 115-126.

CARDOSO JR., H. R. Ceticismo de Hume através do Empirismo Transcendental de Deleuze: disjunção inclusiva e sujeito empírico. *doisPontos*. Curitiba, v. 5, n. 1, p. 91-113, abril/2008.

CARSWELL, J. Common sense as philosophical “misadventure” in Deleuze and Flaubert. In: SCHOENLE, Anabella (Ed); HEFFESSE, Solange (Ed). *Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica 1*. Buenos Aires: RAGIF, 2018. p. . Disponível em: <<https://orbistertiusnet.wordpress.com/2018/06/30/common-sense-as-philosophical-misadventure-in-deleuze-and-flaubert/>>.

CARR, C. L. *Deleuze's critical philosophy: the differential theory of the faculties*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Memphis, 2012.

CASERTANO, G. *Uma Introdução à República de Platão*. São Paulo: Paulus, 2011.

CHERNIAVSKY, A. *Los Idiotas de este mundo: Temporalidad y Espacialidad de la idiotez a partir de la Filosofía de Gilles Deleuze*. In: SCHOENLE, Anabella (Ed); HEFFESSE, Solange

(Ed). Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica 1. Buenos Aires: RAGIF, 2019. p. 197-207.

CHIROLLA, G.; MOSQUERA, J. F. M. *Deleuze and Didi-Huberman on Art History*. In: *Art History after Deleuze and Guattari*. Leuven: Leuven University Press, 2017, pp. 91-104.

COELHO, B. M. *O campo e os princípios de repetição: ensaio sobre o inconsciente segundo Gilles Deleuze (1953-1968)*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

CORREIO, V. S. Deleuze's Reversal of Platonism: Focus on his criticism of anámnesis. *AUFKLÄRUNG*. João Pessoa, v.5, n.3, p. 89-98, 2018.

COTTINGHAN, J. *A Descartes dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

DEJANOVIC, S. Deleuze's New Meno: On Learning, Time, and Thought. Deleuze's New Meno: On Learning, Time, and Thought. *The Journal of Aesthetic Education*. Champaign, v. 48, n. 2, p. 36-63, 2014.

_____. Deleuze's New Meno: on learning, time, and thought. *Journal of Aesthetic Education*. Champaign, v. 48, n. 2, p. 36-63, Summer 2014.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCLOS, M.-L.. Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, juil/sept 2000, n. 3, p. 301-327, 2000.

DI IORIO, G. E. *Pensamiento no representacional en el sueño de la bêtise: Aproximaciones a la Diferencia animal en Diferencia y repetición*. In: SCHOENLE, Anabella (Ed); HEFFESSE, Solange (Ed). Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica 1. Buenos Aires: RAGIF, 2019. p. 175-185.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

FLAXMAN, G. *Plato*. In: JONES, G; ROFFE, J (Ed.). *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

FAULKNER, K. W. *Deleuze and the Three Syntheses of Time*. Tese (Doutorado em Filosofia), Department of Philosophy, University of Warwick, 2004.

FORNAZARI, S. K. *Deleuze e a singularidade da experiência real: entre Hume e Kant*. In: FORNAZARI, Sandro Kobol (Coord.). *Deleuze hoje*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 127-141.

GEWIRTH, A. *Clearness and distinctness in Descartes*. In: COTTINGHAN, John (Ed). *Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 77-100.

GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HAYDEN, P. From relations to practice in the empiricism of Gilles Deleuze. *Man and World*, v. 28, n. 3, p. 283-302, julho/1995.

HEFFESSE, S. *Double muerte e intensidad en Diferencia y repetición*. In: FERREYRA, J. (Dir.). *Deleuze y las fuentes de su filosofía V*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017. p. 19-40.

HENRIQUES, F. M. M. *O atual e o virtual em Bergson e Deleuze*. Tese (Doutorado), Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, 2017.

HEUSER, E. M. D. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

HUGHES, J. *Deleuze's 'Difference and repetition': a reader's guide*. London: Continuum, 2009.

HWANG, S.-Y. Le monisme de la différence. Examen de l'interprétation deleuzienne de Bergson. In: WORMS, Frédéric (Ed.) et al. *Annales bergsoniennes IV: L'Évolution créatrice 1907-2007*. Paris: PUF, 2008. p. 655-666.

JONES, G.; ROFFE, J. (Ed.). *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

KALEKA, G. Un Hegel philosophiquement barbu: Notes pour un mauvais usage de l'Histoire. *L'Arc*. Paris, v. 49, p. 109-122, mai. 1972.

KAUFMAN, E. *Deleuze, the dark precursor: Dialectics, Structure, Being*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012.

KRTOLICA, I. *Le Système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)*. Tese (Doutorado em Filosofia), Université de Lyon, 2013.

_____. Science et philosophie chez Gilles Deleuze. *Filozofija i Društvo*. Belgrado, v. 26, n. 4, p. 949-973, 2013b.

LAMPERT, J. Problems with the Future: Deleuze's Difference and Repetition. *Deleuze Studies*, v. 13, n. 3, p. 416-434, agosto/2019.

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

LLERES, S. *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*. Paris: Harmattan, 2011.

LO VUOLO, S. *Revolución teórica y revolución política en Deleuze*. In: GAUDIO, Mariano (Ed); FERREYRA, Julián (Ed). *Caminhos cruzados: Spinoza, Fichte y Deleuze*. Buenos Aires: RAGIF, 2018. p. 87-102.

_____. *Ontología práctica: determinar las condiciones de los problemas sociales*. In: SCHOENLE, Anabella (Ed); HEFFESSE, Solange (Ed). *Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica 1*. Buenos Aires: RAGIF, 2019. p. 337-346.

_____. *Estructura*. In: SOICH, Matías (Ed). *Introducción en Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: RAGIF, 2020. p. 161-177.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

MCBRIDE, S. *Empiricism and Apprenticeship: Structure and method in the works of Deleuze*. Tese (Doutorado em Filosofia), UNSW (School of History and Philosophy), 2017.

MENGUE, P. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Trad: Juliã Fava e Luciana Tixi. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.

MORAVCSIK, J. *Platão e platonismo*. Trad. Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.

MURPHY, T. S. *The theatre of (the Philosophy of Cruelty) in Difference and Repetition*. In: BROADHURST, J (Ed.). *Deleuze & the transcendental unconscious*. Coventry: University of Warwick, 1992, p. 105-135.

NARDIM, A. L. *Deleuze com Platão: a teoria diferencial das faculdades em Diferença e Repetição*. In: SEMINÁRIO DOS ESTUDANTES DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA UFSCAR, 15, 2019, São Carlos, SP. *Anais...* Universidade Federal de São Carlos, 2019.

ORLANDI, L. B. L. *Deleuze e Hegel: Variações a respeito da necessidade da arte*. In: FORNAZARI, S. K. (Coord.). *Deleuze Hoje*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2014, p. 115-126.

PACHILLA, P. El concepto de "epifanía" en la lectura deleuzeana de Joyce: notas sobre la ontología de la obra de arte experimental. *Viso: Caderno de estética aplicada*. Rio de Janeiro, n. 14, p. 86-96, jul-dez/2013.

_____. *La bêtise como forma sin fondo*. In: SCHOENLE, Anabella (Ed); HEFFESSE, Solange (Ed). *Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica 1*. Buenos Aires: RAGIF, 2019. p. 187-195.

PAPPAS, N. *Routledge philosophy guidebook to Plato and the Republic*. 2. ed. New York: Routledge, 2003.

PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PLATÃO. *A República de Platão*. Org. J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

_____. *A República*. Intro. trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001a.

_____. Fédon. In: _____. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. 2. ed. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. *La République*. In: _____. *Oeuvres complètes*. Dir. de Luc Brisson. Paris: Éd. Flammarion, 2008.

_____. *Mênon*. Trad. de Maura Iglesias. São Paulo: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001b.

POSTERARO, T. Transcendental stupidity: the ground become autonomous in Schelling and Deleuze. *Symposium*. v. 20, n. 2, p. 1-21, Automne 2016.

RAMETTA, G. *Le "transcendantal" chez Deleuze*. In: RAMETTA, G (Ed.). *Les métamorphoses du transcendantal: parcours multiples de Kant à Deleuze*. Hildesheim: OLMS, 2009. p. 217-244.

RIBEIRO, G. O jovem Deleuze e a História da filosofia: além dos dualismos cartesianos e das tríades hegelianas. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 23, n. 42, set.-dez. 2016.

SALES, A. C. *Deleuze: pensamento e acordo discordante*. São Carlos: Edufscar, 2014.

SANTAYA, G. *El procedimiento de adjunción de Évariste Galois y su presencia en la ontología deleuziana*. In: FERREYRA, J.; SOICH, M. (Ed.). *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Buenos Aires: Ed. La almohada, 2014. p. 37-47.

_____. *El procedimiento de adjunción de Évariste Galois y su presencia en la ontología Deleuziana*. In: FERREYRA, Julián (Ed). *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Buenos Aires: RAGIF, 2014. p. 37-47.

_____. *El cálculo transcendental: Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. Buenos Aires: RAGIF, 2017.

SASSO, R.; VILLANI, A. (Ed.). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze. Les Cahiers de Noesis III*. Paris: Printemps, 2003.

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

SCHÉRER, R. *Empirique et transcendantal (Improvisations)*. In: JEDRZEJEWSKI, F.; MARTIN, J-C. *Deleuze, philosophe des multiplicités*. Paris: L'Harmattan, 2017, p. 13-24.

SCHOENLE, A. *¿Metafísica del Estado deleuziano?: Sobre la facultad de sociabilidad y la potencia de transformación en las sociedades*. In: GAUDIO, Mariano (Ed); FERREYRA, Julián (Ed). *Caminhos cruzados: Spinoza, Fichte y Deleuze*. Buenos Aires: RAGIF, 2018a. p. 63-75.

_____. A. *Para leer la historia: lógica estructural de la diferencia en la Idea social*. In: FERREYRA, Julián (Ed) et al. *Intensidades deleuzianas: Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Buenos Aires: RAGIF, 2018b. p. 123-136.

SCOTT, D. Platonic anamnesis revisited. *Classical Quarterly*. Cambridge, v. 37, n. 2, p. 346-366, 1987.

SILVA, C. V. Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos da estética. *Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 46, p. 17-34, jan./abr. 2017

_____. *Percursos da intensidade em Deleuze*. In: DURÁN, C. et al (Org.). *Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2019.

SMITH, D. W. *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

SOICH, M. *Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire*. In: FERREYRA, J. (Ed.); SOICH, M. (Ed.). *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Buenos Aires: Ed. La almohada, 2014. p. 13-27.

SOMERS-HALL, H. *Deleuze's Difference and Repetition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

SONNA, V. La crítica de Gilles Deleuze a la anámnesis platónica. *Cuadernos del Sur - Filosofía*. Buenos Aires, v. 45, p. 115-130, 2016.

SONNA, V. La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze. *Diánoia*. Ciudad de México, v. 63, n. 80, p. 97-118, 2018.

_____. *Platón: La imagen dogmática del pensamiento*. In: DURÁN, Cristóbal et al (Ed.). *Lo que fuerza a pensar: Deleuze, ontología práctica*. Buenos Aires: RAGIF, 2019.

SOUZA, A. R. A paixão da diferença: uma resposta a Safatle. *Ipseitas*. São Carlos, v. 4, n. 2, p. 177-202, ago-dez 2018.

TALBOT, A. Critique de La Raison Impure: Lire Flaubert avec Deleuze. Sèminaire de Recherche sur Différence et Répétition de Gilles Deleuze , Université Charles de Gaulle - Lille III, 2005. Disponível em: <https://www.academia.edu/36908324/Critique_de_la_raison_impure_lire_Flaubert_avec_Deleuze>.

TAVARES DOS SANTOS, B. *Empirismo e exterioridade: Jean Wahl e o gosto empirista de Deleuze*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade de Brasília, 2017.

TREPIEDI, F. Kant avec Hume: Qu'est-ce que l'empirisme transcendantal de Deleuze?. *Epekeina*. Palermo, v. 2, n. 1, p. 117-124, 2013.

VOSS, D.; LUNDY, C. (Ed). *Introduction: Deleuze and post-kantian thought - Method, Ideas and Aesthetics*. In: _____. *At the edges of thought: Deleuze and post-kantian philosophy*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2015. p. 2-22.

WELCHMAN, A. Deleuze, Phenomenology and the Real. *Deleuze Studies*, 2016, Roma, julho/2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/26964649/Deleuze_Phenomenology_and_the_Real_Deleuze_Studies_Rome_2016>

WILLIAMS, J. *Gilles Deleuze's difference and repetition: a critical introduction and guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

_____. *Gilles Deleuze's philosophy of time: a critical introduction and guide*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2011.

ZABUNYAN, D. La bêtise: « faculté pitoyable » ou « faculté royale » ? : Deleuze lecteur de Flaubert. *Revue Flaubert*, n. 7, 2007. Disponível em: <<https://flaubert.univ-rouen.fr/revue/revue7/zabunyan.php>>.

ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

_____. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2016.