

Recebido em mai. 2013
Aprovado em jul. 2013

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA. FORTALEZA, CE, v. 10 N. 20, VERÃO 2013

DELEUZE E A OBSESSÃO PELA GÊNESE

LUIZ MANOEL LOPES *

RESUMO

O presente artigo procura pontos de articulação entre dois pensadores, Salomon Maimon e Gilles Deleuze, a fim de encontrar meios de explicitar o modo como o segundo leva adiante os questionamentos do primeiro em relação ao condicionamento transcendental. O objetivo é apresentar a distinção entre as concepções de gênese nestes dois pensadores a partir da filosofia transcendental de Kant. Considera-se, neste trabalho, que o remanejamento, elaborado por Maimon, em relação à dualidade entre conceito e intuição, leva Deleuze a tecer sua concepção de gênese que culmina na seguinte afirmação: a filosofia é ato de criação de conceitos e de personagens conceituais a partir de um plano de imanência.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia. Transcendental. Diferença. Imanência. Acontecimento.

* Doutor em Filosofia e professor Adjunto da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI - UFCA.

RÉSUMÉ

Cet article vise points d'articulation entre les deux penseurs, Salomon Maimon et Gilles Deleuze, afin de trouver des moyens d'expliquer comment le second reprend les questions de la première par rapport au conditionnement transcendantale. L'objectif est d'introduire la distinction entre ces deux conceptions des penseurs genèse de la philosophie transcendantale de Kant. Il est considéré dans ce travail, la délocalisation, préparé par Maimon par rapport à la dualité entre le concept et l'intuition, conduit Deleuze à tisser sa conception de la Genèse, qui culmine dans l'affirmation suivante: la philosophie est l'acte de la création de concepts et personnages conceptuels d'un plan d'immanence.

MOTS-CLÉS

Philosophie. Transcendantale. Différence. Immanence. Événement.

Ao entrarmos em contato com a filosofia de Gilles Deleuze começamos por sublinhar seu descontentamento em relação ao condicionamento transcendental, visto como o modo do sujeito humano conhecer impondo formas *a priori* ao mundo exterior dos fenômenos: o modo de conhecer que, por exemplo, teria garantido o advento da física newtoniana. A partir deste modo de conhecer, se diz que as condições de possibilidades teriam sido realizadas e uma imagem do pensamento se efetivou: a Natureza passou a ser vista como um meio que responde às perguntas impostas pelo sujeito humano enquanto possuidor dos princípios da física-matemática. Ora, é a remoção deste modo de pensar ou desta imagem do pensamento que o pensamento de Deleuze, em torno da diferença, vem contrapor-se e insistindo que a tarefa do filósofo é criar conceitos e personagens conceituais a partir de um crivo no caos, ou seja, de um plano de imanência.

○ DUPLO SENTIDO DE ESTÉTICO E O PROBLEMA DA GÊNESE

Começaremos por tratar a *obsessão pela gênese em Deleuze* em relação à sensibilidade, porém com o cuidado de discernir que é a partir da diferença entre os dois modos de sensibilidade, ou melhor, entre os dois significados de estético, que poderemos compreender sua repulsa ao condicionamento transcendental. Tratar tal repulsa é adentrar na concepção de gênese que este pensador possui, e para que tal proposta se efetive é por demais valioso e significativo atentar para os dois significados do juízo estético, conforme fora sublinhado acima. O sujeito humano possui faculdades, disposições e tendências;

a partir do viés crítico da filosofia transcendental, poderemos encaminhar tais distinções uma vez que no âmbito do conhecimento, em relação à Natureza, as faculdades se apresentam coligadas, sendo que a relação entre a sensibilidade e o entendimento é mediada pela imaginação a qual possui a função de sintetizar e esquematizar os dados advindos das matérias das sensações. A condição *a priori* de conhecimento da Natureza passa pela dicotomia entre inteligível e sensível; tal dicotomia, na filosofia transcendental, aparece ao modo de conceitos e intuições. No decorrer da análise da doutrina das faculdades, relacionada ao conhecimento, teríamos que enfatizar o papel da razão junto ao entendimento e à sensibilidade; por hora, manteremos somente o foco na distinção entre sensibilidade e entendimento, ou seja, entre intuição e conceito. A sensibilidade *a priori*, a sensibilidade transcendental, possui intuições como espécies de aberturas, de acessos aos dados exteriores, de acessos àquilo que aparece possuindo uma forma espacial e decorre numa sequência temporal. O espaço e tempo são intuições puras *a priori*, são formas puras que recebem grandezas intensivas advindas das matérias das sensações. O entendimento, por sua vez, seria a faculdade detentora dos conceitos *a priori*. No âmbito do conhecimento, aparece um juízo compreendido como relação entre conceitos puros do entendimento. A função do entendimento é a de emitir juízos sobre as intuições sensíveis, trata-se de juízos determinantes. Kant, o autor desta maneira de filosofar transcendental, aponta ao modo de dedução que tais juízos são determinantes

porque possuem em si toda objetividade, que possibilita o conhecimento em torno do que ocorre. Kant apresenta um primeiro sentido de estético quando se refere ao juízo-de-sentido-estético; tal sentido é relacionado à necessidade da forma pura da sensibilidade como condição de possibilidade para o conhecimento. O juízo de sentido estético não quer dizer que seja a intuição que o emite; mas sim, o entendimento. Ora, o segundo significado de estético remete para outro tipo de relação entre o entendimento e a intuição, tal relação é aquela que se dá entre o entendimento e a imaginação não mais no âmbito do conhecimento; mas sim, do sentimento de prazer e desprazer que ocorre no sujeito quando a imaginação tem por função refletir à forma do objeto. Kant denomina a este, segundo tipo, de juízo estético de reflexão. Todavia, o dado peculiar a observar é o significado de forma que aparece na terceira crítica. O que seria a forma? *“A forma é o que a imaginação reflete de um objeto em oposição ao elemento material das sensações que esse objeto provoca enquanto existe e age sobre nós”* (Deleuze, PLK, 66). Deleuze após esta resposta, por demais precisa, assinala que as matérias das sensações, as grandezas intensivas, não podem ser ditas belas, somente se “fôssemos capazes, por nossa imaginação, de refletir as vibrações das quais elas se compõem”. O exemplo da cor e do som ilustra muito bem este aspecto, uma vez que a cor e o som não podem ser ditos belos, mas somente o efeito que estes provocam na faculdade de sentir. Kant, segundo Deleuze, alega que a cor e o som são demasiadamente materiais e estão por demais entranhados nos nossos sentidos para se

refletirem assim na imaginação e são mais auxiliares do que propriamente elementos da beleza. “*O essencial é o desenho, a composição, que são precisamente manifestações da reflexão formal*”. (Kant, CFJ, 14). A forma, portanto é relacionada ao sentimento de prazer; porém, o que motiva tal sentimento não é a preocupação com a existência do objeto, mas somente a ocorrência de efeitos na faculdade de sentir. O significado de estético remete então para o exercício entre a imaginação e o entendimento. Kant deixa bem exposto que existe um acordo livre entre a imaginação e o entendimento, e nas sequências destas análises aparece, posteriormente à explicação sobre o juízo de gosto concernente ao belo, um detalhamento sobre o sentimento do sublime; neste tipo de juízo de gosto ao dizermos: algo é sublime, um desacordo entre a imaginação e a razão se instala. A imaginação não reflete mais, não há uma forma refletida, após afecções por parte dos objetos, não há mais objetos; a ocorrência de algo na imaginação faz esta se deparar com o incomensurável e com as intensidades da natureza, o sublime, então, se apresenta como matemático e dinâmico. O desacordo entre imaginação e razão se instala devido à imaginação não possuir mais a mesma liberdade que possuía quando do sentimento de prazer em relação ao belo. A imaginação não consegue apreender o imenso e o excesso de potência da natureza tornando-se impotente diante da mesma. Ora, o ensinamento de Kant diz que somente a razão, enquanto faculdade, pode lidar com Ideias totalizantes. A Ideia do todo da natureza somente pode pertencer à

razão e não a imaginação, portanto esta fica limitada em seu exercício; mas, este limite leva a imaginação a se deparar com a razão como faculdade que a impulsiona para o ilimitado. A razão enquanto a faculdade que contém a Ideia do sensível impulsiona a imaginação a ultrapassar seu limite. De início, a imaginação quando se sente ilimitada e impotente em alcançar a imensidão e potencia excessiva da natureza acaba por “experimentar” o sentimento de desprazer ou dor; mas, ao apreender-se impulsionada pela razão experimenta o prazer de ser direcionada para o suprassensível. A conclusão preliminar e apenas esboçada, em relação à temática da gênese, indica que o que fica implícito nestas considerações kantianas do belo e do sublime é o primado da subjetividade; o que deixa nítido as inquições de Maimon acerca da gênese do sensível: não existe dado sensível ou fato dos quais devemos buscar as condições de possibilidades, ou seja, o condicionamento transcendental.

A TEORIA DAS DIFERENCIAIS E A GÊNESE TRANSCENDENTAL

A concepção de gênese em Deleuze remete justamente ao que forçou Kant a escrever sobre a importância da reflexão muitos anos após ter publicado a *Crítica da Razão Pura*. O motivo que o levou a publicar a *Crítica da Faculdade de Julgar* derivou do questionamento filosófico proposto pelo pensador lituano *Salomon Maimon*; o núcleo do seu questionamento consiste em interpelar o mestre de Königsberg sobre a *mediação entre o universal e o particular*. A passagem do inteligível ao sensível é o foco de seu distanciamento em relação a Kant. A gênese

ideal do sensível aparece como o modo deste pensador resistir ao esquematismo transcendental da imaginação assinalado por Kant. Na CFJ, se pode constatar que se trata de explicitar as afecções que ocorrem ao sujeito e, por este viés, se pode adentrar nas observações de Maimon acerca da não existência de um dado sensível que afetaria o sujeito através de sua receptividade, isto é, a intuição. As considerações de Maimon em torno deste tema remetem para a seguinte recusa: não existe o dado sensível e nem muito menos a coisa em si. Trata-se de explicitar a regra de produção do dado sensível, e nesta tentativa de detalhamento o pensador lituano abre outras modalidades de se pensar a intuição e o conceito – a sensibilidade e o entendimento – a fim de ultrapassar tal posição. Maimon afirma de modo decisivo que a intuição não consegue pensar o processo, isto é, a regra de produção de um objeto. A posição de Deleuze em torno de uma filosofia da diferença tem sua fonte nas observações deste pensador, que pela primeira vez se pergunta pelas regras de produção dos objetos, ou seja, de suas relações diferenciais. Neste sentido, se faz importante discorrer sobre as relações de Maimon com a filosofia transcendental. Kant escreveu três críticas e não deixou de receber objeções de seus seguidores, objeções estas que deixaram variadas interpretações sobre pontos de sua filosofia. *Salomon Maimon*, por exemplo, considerava a *Crítica da Razão Pura* uma obra magnífica, porém insuficiente. As suas objeções incidem sobre a aplicação de condições *a priori* sobre algo de *a posteriori* e, se perguntava: como *elucidar o trânsito dos dados da sensibilidade às categorias do entendimento através da*

imaginação? Deleuze denomina de filosofia transcendental aquilo que Maimon teorizou em torno da filosofia kantiana. O crivo maimoniano se dá em relação ao que Kant afirmara sobre as antecipações da percepção. Este tema é de extrema relevância, uma vez que Deleuze recorre ao conceito de intensidade quando trata de pensar a diferença. Kant, ao afirmar que toda sensação é dotada de uma grandeza intensiva, deixa em aberto um campo de investigação que repercute até hoje, nas contendas filosóficas em relação ao domínio do transcendental. O passo que remete à organização dos dados sensíveis exige obviamente que tais multiplicidades sejam unificadas. O que dá unidade ao diverso, segundo a determinação de Kant, é a forma da subjetividade transcendental. Maimon se inscreve justamente neste plano de oposição ao modo kantiano de pensar as matérias das sensações: as intensidades. No Ensaio de Filosofia Transcendental faz as seguintes observações em relação ao conteúdo da crítica kantiana em torno da razão pura: 1) Como se explica que um conceito a priori se aplique a uma intuição a priori, dado que são heterogêneos? 2) Além dos conceitos puros do entendimento, não deveríamos introduzir algo novo para resolver a questão quid iuris, isto é, para compreender o modo como o entendimento legisla sobre a sensibilidade? Esse algo novo, ele denomina de Ideias do entendimento. Maimon procura corrigir o modo como Kant, nas antecipações das percepções, pensa a matéria das sensações – as grandezas intensivas. A matéria das sensações, pensada por ele, não é recebida passivamente pelas formas puras da sensibilidade, mas

posta pelo Eu como um somatório de relações diferenciais. A consciência para este pensador é constituinte e é constituída por relações diferenciais. Maimon é o principal responsável pela passagem da filosofia transcendental ao idealismo, sendo este o aspecto que nos faz pesquisar o seu ensaio filosófico sobre o pensamento kantiano. Quando Deleuze afirma, em *Lógica do Sentido, a noção de campo transcendental sem sujeito*, está sinalizando para as críticas tecidas por Maimon ao transcendental pensado por Kant. Em seu livro *A dobra – Leibniz e o barroco* expõe a crítica de Maimon em relação a Kant utilizando o exemplo das cores; a cor verde aparece de modo claro, mas trazendo relações diferenciais que são obscuras para nós; justamente por que a cor verde resulta das relações diferenciais entre o amarelo e o azul e, por sua vez, o amarelo resulta de outras relações diferenciais. Do mesmo modo, o espaço e o tempo não são dados acabados, mas engendrados a partir de relações diferenciais; o espaço e o tempo aparecem como o nexos dessas relações. Tanto o sujeito quanto o objeto passam a ser pensados respectivamente como: o conjunto ou nexos das relações diferenciais na consciência e o produto dessas relações na percepção consciente. Deleuze sublinha os pormenores da questão ao afirmar:

Se se objeta, com Kant, que tal concepção reintroduz um entendimento infinito, talvez seja preciso responder que o infinito é, aqui, apenas como que a presença de um inconsciente no entendimento finito, a presença de um impensado no pensamento finito, de um não-eu no finito, presença que o próprio Kant, por sua vez, será forçado a descobrir,

quando vier a cavar a diferença entre um eu determinante e um eu determinável. Para Maimon, como para Leibniz, a determinação recíproca das diferenciais remete não a um entendimento divino mas às pequenas percepções como representantes do mundo no eu finito (a relação com o entendimento infinito decorre daí, e não o inverso). O infinito atual no eu finito é exatamente a posição de equilíbrio ou desequilíbrio barroco. (DELEUZE, 1991, p. 151-152).

Gerard Lebrun em seu texto, *O Transcendental e sua imagem*, expõe como o pensamento de Deleuze é extremamente devedor daquele elaborado por Maimon; as controvérsias em relação à representação kantiana, como retomada ativa do que se apresenta, delineiam a proximidade do autor do *Versuch über Transzendentalphilosophie* em relação aos temas propostos pelo filósofo francês.

“E vale a pena voltar a esse autor, classificado entre os menores pela universidade, mas não por Deleuze, que saúda seu ‘gênio filosófico’ e lhe dedica páginas particularmente esclarecedoras quanto à sua própria atitude em relação a Kant.” (LEBRUN, 2000, p. 214). As explicações enriquecedoras de Lebrun sobre as réplicas de Maimon a Kant, sugerem que o Ensaio sobre a filosofia transcendental começa pela discussão sobre o conhecimento como síntese do que se apresenta e, sobretudo pela clivagem kantiana entre receptividade e espontaneidade. “Ora, é ao valor dessa divisão que Maimon pretende voltar, e é nesse espírito que ele examina os pressupostos da Crítica.” (LEBRUN, idem , idem).

A importância de Maimon para Deleuze, no que se refere à retomada da herança leibniziana, é prontamente vista nas suas afirmações, onde se destaca a ênfase nas micro-percepções como elementos genéticos da percepção consciente: “diferenciais da consciência”.

Mais ainda que Fichte, Salomon Maimon, o primeiro pós-kantiano a retornar a Leibniz, extrai todas as conseqüências de um tal automatismo psíquico da percepção: longe da percepção supor um objeto capaz de nos afetar e condições sob as quais seríamos afetáveis, a determinação recíproca das diferenças (dy/dx) traz consigo a determinação completa do objeto como percepção e a determinabilidade do espaço-tempo como condição. Para além do método kantiano de condicionamento, Maimon restitui um método de gênese interna subjetiva: entre o vermelho e o verde há não somente *uma diferença empírica exterior, mas um conceito de diferença interna tal* que “o modo de sua diferencial constitui o objeto particular, e as relações das diferenciais constituem as relações entre os diferentes objetos.” (Deleuze, 1991, p. 150-151).

Lebrun assinala como Kant não aceitou a crítica de Maimon à representação, a qual considerava tributária da relação sujeito/objeto, e como um pressuposto que conduzia à dificuldades insuperáveis. A elevação ao absoluto de dados que são próprios da consciência finita, de uma faculdade de conhecer finita, foi inteiramente recusada e, a resposta de Kant ao artigo de Maimon, o qual aparece na “Carta a Marcus Herz” de 18/05/1789, sinaliza para tal recusa, ao mesmo

tempo em que deixa bem nítida a impossibilidade de se aceitar que o objeto da percepção – assim como sua condição – seja investigado a partir da sua constituição.

A herança maimonia atravessa por inteiro as críticas de Deleuze ao campo transcendental advindo da filosofia transcendental de Kant, assim como da fenomenologia de Husserl; e, nessas críticas sempre aparece à indagação pela potência genética de tal campo.

Deleuze quando faz todas essas referências a Maimon está indicando o que aparece no capítulo II do *Versuch über die Transzendentalphilosophie (Ensaio sobre a filosofia transcendental)*. Maimon, nesse capítulo ¹, afirma que toda representação sensível, considerada nela mesma, como qualidade, deve ser abstraída de toda quantidade, tanto extensiva quanto intensiva. A representação da cor vermelha, não deve ser pensada como um ponto matemático, mas sim como um ponto físico ou como a diferencial de uma extensão. No entanto, as representações sensíveis, tomadas nelas mesmas, e consideradas como simples diferenciais, não constituem ainda nenhuma consciência. A consciência procede de uma atividade do poder de pensar. Quando eu digo: Eu tenho consciência de alguma coisa, eu não entendo por alguma coisa, algo fora da consciência, mas um modo determinado da consciência, quer dizer, da ação mesma da consciência. Maimon pensa a representação através de um novo sentido, para ele, esta consiste não em tornar presente algo que não existe mais, pelo contrário, trata-se da *presentação*, isto é, da

¹ Maimon, S. *Essai sur la philosophie transcendente*, traduction, presentation e notes par Jean-Baptiste Scherrer, Paris: Vrin, 1989, p. 49ss.

ação de representar como existente algo que ainda poderá existir. A gênese ideal do sensível, pensada por Maimon, permite que Deleuze teça críticas ao condicionamento transcendental rumando assim para um empirismo transcendental. O deslocamento efetuado por ele, em relação ao pensamento de Maimon, vai em direção ao tema da Ideia do entendimento.

A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA TRANSCENDENTAL EM DELEUZE

A filosofia transcendental, segundo Deleuze, rompeu com a metafísica quando começou a pensar o sentido ao invés das essências, como ele mesmo diz: a disjunção essência/aparência foi destituída pela conjunção aparição e sentido; o que caracteriza a filosofia transcendental é pensar o sentido pela *produtividade genética*. Esta afirmação, sobre a produtividade genética advinda da filosofia transcendental, no entanto, não remete à Kant; sendo este viés que procuraremos sublinhar para que tenhamos um melhor domínio sobre o tema a ser tratado, o distanciamento do condicionamento transcendental kantiano – e conseqüentemente a aproximação da gênese do sentido – requer um minucioso estudo da concepção que Deleuze possui da filosofia transcendental. Salomon Maimon aparece novamente como aquele que questionou como a gênese ideal do sensível deve ser pormenorizada a fim de sair das dificuldades resultantes do esquematismo transcendental proposto por Kant. A obra de *Gilles Deleuze* apresenta inúmeras passagens referentes à *filosofia transcendental*. As suas afirmações de que estaria fazendo *empirismo transcendental*, não deixam de causar embaraços e,

também de confundi-lo com um *fenomenólogo*. A redução fenomenológica, ao colocar o mundo fora de circuito, descortina um novo campo de experiência dita transcendental, pelo menos, é esta afirmação de *Husserl*, no parágrafo 11 das *Meditações cartesianas*. O empirismo transcendental de Deleuze não é o mesmo que aquele que dá tônica à fenomenologia. As vertentes, crítica e fenomenológica, da filosofia transcendental não apresentam nada em comum com o que Deleuze denomina um campo transcendental pré-individual e impessoal. No que pese as críticas de Sartre à fenomenologia de Husserl, críticas estas citadas por Deleuze em algumas séries da *Lógica do sentido*, nada nos confere a certeza de que estaria fazendo um reparo às investigações husserlianas, no que concerne aos modos intencionais de doação de sentido. Esta dúvida, quase hiperbólica, chega ao fim ao deparamo-nos com algumas pontuações feitas por Deleuze acerca da maneira de *Salomon Maimon* expor a sua compreensão da filosofia transcendental de *Kant*. No texto de *Gerard Lebrun*, “*O Transcendental e a sua imagem*”, encontramos a problematização em torno desta noção, a filosofia transcendental, em Deleuze, é justamente àquela que remete para uma concepção de gênese e, desde aí, acompanhamos as referências de Deleuze ao que denominou de vice-dicção em Leibniz.

DELEUZE E MAIMON: DO PONTO DE VISTA EM RELAÇÃO AO KANTISMO

A discussão, ao final do método de dramatização, entre Alex Philonenko e Gilles Deleuze, acerca do estatuto da Ideia nos pós-kantianos, deixa-nos entrever

a influência do pensamento de Salomon Maimon na obra do pensador francês. A ênfase dada por Deleuze à intensidade decorre das críticas de Maimon ao esquematismo transcendental da imaginação. O filósofo lituano esboça uma teoria das diferenciais em que se pergunta sobre um modo de sair do condicionamento transcendental e, por esta via, começa por adentrar no capítulo da analítica transcendental denominado de antecipações da percepção. O tema da gênese ideal do sensível aparece em Maimon de modo exemplar, sendo que suas investidas em torno das relações diferenciais incidem sobre o que determina o real sensível. Maimon, em suas críticas ao esquematismo da imaginação transcendental, se pergunta como a heterogeneidade entre a intuição e o conceito pode ser explicada, levando-se em conta que os conceitos são *a priori*. A sua réplica se dá em relação ao aspecto demasiadamente formal da crítica kantiana, ele se pergunta pela matéria das sensações. O tema da antecipação das percepções concerne diretamente às grandezas intensivas, sendo por este viés que Deleuze levará adiante a concepção de diferença como intensidade. Maimon elabora um novo modo de pensar a Ideia como relações diferenciais; a sua crítica ao kantismo se constitui em não aceitar que as matérias das sensações sejam recebidas passivamente pela sensibilidade. Deleuze, em *Diferença e repetição*, no capítulo “Síntese Ideal do Sensível”, expõe o modo como Maimon pensa a determinação. Vejamos a citação:

Quando digo: o vermelho é diferente do verde, o conceito da diferença, enquanto puro conceito do entendimento, não é considerado como a relação

das qualidades sensíveis (senão a questão kantiana *quid juris* permaneceria não resolvida). Mas, ou de acordo com a teoria de Kant, como a relação de seus espaços enquanto formas *a priori*, ou de acordo com minha teoria, como a relação de suas diferenciais que são Idéias *a priori* [...] A regra particular da produção de um objeto, ou o modo de sua diferencial, eis o que faz um objeto particular, e as relações entre os diferentes objetos nascem das relações de suas diferenciais. (DELEUZE, 2006, p. 249).

Deleuze ao partir da afirmação que somente há ontologia do sentido, não deixa de seguir os passos de seu professor Hypollite, sobretudo em seu livro “*Lógica e existência em Hegel*”. No comentário a este texto, o qual aparece em “*A ilha deserta*”, vemos como Deleuze procura fazer uma ontologia da diferença pura, sem restituir o segundo mundo das essências puras e, também sem fixar-se na filosofia transcendental kantiana que substituiu a essência pelo sentido. No entanto, o que mais chama atenção nas considerações de Deleuze sobre a intensidade é a proximidade com o que Maimon observara em suas recusas ao posicionamento kantiano em relação às matérias das sensações. O formalismo kantiano é questionado por apenas antecipar o conteúdo das percepções dizendo que os mesmos variam de zero a zero grau. As grandezas intensivas se apresentam como um instante, um todo sem partes, e que variam de modo repentino.

Deleuze, ao apresentar o *Método de dramatização*, para a *Sociedade Francesa de Filosofia*, se reporta aos dinamismos espaço-temporais e ao estatuto da Ideia. Nestas remissões, ficam notórias as controvérsias com

a filosofia transcendental, sobretudo no que concerne à sua terminologia, uma vez que os conceitos assinalados derivam desta maneira de filosofar. Ao final, deste artigo, retornaremos ao estatuto da Ideia e ao método de dramatização em Deleuze comparando-o à teoria das diferenciais em Maimon e ao esquematismo transcendental da imaginação em Kant.

A CONCEPÇÃO DE GÊNESE EM DELEUZE

Tratar da postura de Deleuze, em torno da noção de gênese é, antes de tudo, sublinhar que sua filosofia visa ultrapassar a dualidade entre conceito e intuição, portanto ao pensarmos a sua concepção de gênese é o mesmo do que sinalizar para esta ultrapassagem. Ora, mas esta ultrapassagem requer que aspectos do kantismo sejam suprimidos, isto é, que sejam submetidos a exames críticos a fim de depurar aquilo que consiste de inconcebível como liame entre o conceito e a intuição. A conclusão a que se chega é que a obsessão pela gênese é nada mais nada menos do que um deslocamento no âmbito da filosofia transcendental. A relação incisivamente apontada entre Deleuze e Maimon pode ser entrevista nesta citação do primeiro: “*Salomon Maimon é quem propõe um remanejamento fundamental da Crítica, ultrapassando a dualidade do conceito e da intuição*”. (DR, p. 248). No decorrer de suas análises nos deparamos com observações muito valiosas em torno daquilo que se denomina *harmonia pré-estabelecida*, qual seja: a dualidade entre conceito e intuição restaura esta modalidade de harmonia, uma vez que um sendo exterior ao outro, somente podem entrar em relação através do esquema transcendental da imaginação.

Deleuze não hesita em afirmar que tal relação entre o que se deixa determinar e o que impõe a determinação, não é outra do que aquela que remete ao condicionamento transcendental. Mas, vejamos este condicionamento não é algo simples, mas o que traz embutido é a conservação do princípio de identidade; e dado que a observação da diferença entre conceito e intuição é negligenciada, decorre desta inobservância um detalhe que remete a aspectos fundamentais da doutrina kantiana como, por exemplo, a dedução transcendental da passagem às categorias. A diferença entre conceito e intuição exige um princípio de diferença e não um princípio de identidade entre as mesmas. O posicionamento de Deleuze é afirmar que a diferença jamais deve ser pensada como alguma coisa que deriva da identidade. Neste momento extremamente oportuno, assistimos as considerações de Deleuze em torno de Maimon.

O gênio de Maimon consiste em mostrar quanto o ponto de vista do condicionamento é insuficiente para uma filosofia transcendental: os dois termos da diferença devem ser igualmente pensados – isto é, a determinabilidade deve ela própria ser pensada como ultrapassando-se na direção de um princípio de determinação recíproca. (DELEUZE, 2006, p. 248).

Neste ponto do percurso, que busca a concepção de gênese em Deleuze, deparamo-nos com a relação entre as condições da experiência possível e os objetos enquanto fenômenos. A passagem à dedução transcendental das categorias é uma peça essencial da doutrina kantiana, nesta fica exposto que as condições da experiência possível são as mesmas do que aquelas

que fundamentam à existência dos objetos. O princípio de identidade mantém a semelhança entre condição e condicionado. Kant deixa muito bem exposto que a experiência somente é possível devido ao *a priori* que antecipa tal possibilidade. “A dedução provará que todas as percepções possíveis são estruturadas de tal modo que nossos juízos empíricos que pretendem a objetividade preenchem exatamente as condições, as quais, no caso, são estipuladas por essas regras de sínteses que são as categorias.” (LEBRUN, p. 210). A recusa da fundação kantiana do conhecimento é ao mesmo tempo a formulação de uma filosofia da diferença que se sustenta a partir de um método genético, ou seja, pelo qual o ponto de vista do condicionamento é questionado e ultrapassado. Maimon quando afirma a sua teoria das diferenciais a relaciona à regra particular da produção de um objeto. Portanto, trata-se de buscar não as condições de identidade entre os conceitos puros do entendimento e os objetos existentes; mas sim, de se debruçar sobre a diferença enquanto conceito, dado que a fundação do conhecimento é legitimada por Kant através da negligência em relação ao dado peculiar da diferença entre conceito e intuição. Maimon, ao lançar à alternativa, para melhor pensar a diferença, indica o seguinte: nós ou concordamos com Kant e a sua teoria dos espaços *a priori*; ou com a minha teoria, como a relação de suas diferenciais que são Ideias *a priori*, ou seja, com as relações que constituem tanto o objeto particular como o espaço e tempo e, sobretudo as relações diferenciais que constituem a consciência que pode apreender, antes de tudo, o sensível. Se, fizermos

considerações mais contundentes poder-se-ia dizer que o sensível não é apreendido como algo fora da consciência; na verdade, trata-se de indicar a gênese do sensível; mas, sobretudo encontrar os traços maimonianos que indicam o modo pelo qual a consciência é constituída como limiar sensível, podendo este ser compreendido como o modo constitutivo da consciência, ou seja, o limite de inteligibilidade que envolve o sentido de experiência. Neste aspecto, se pode dizer que não existe, em Maimon, um mundo sensível inteiramente separado do inteligível. A contestação de Maimon em relação à filosofia transcendental é esta: não há de modo nenhum dado sensível, seja ele objeto ou fenômeno, nem muito menos coisa em si. A concepção de gênese em Deleuze é o prolongamento das objeções de Maimon, porém com o cuidado de apresentar a Ideia com um estatuto inteiramente outro do que proposto pelo pensador lituano.

A DISTINÇÃO ENTRE MAIMON E DELEUZE NO QUE DIZ RESPEITO À CONCEPÇÃO DE GÊNESE

É notório, em *Diferença e Repetição*, o apreço de Deleuze pela noção de Ideia em Maimon, mas é em relação à concepção de gênese, entre estes dois pensadores, que devemos atentar para fazermos distinções mais precisas entre as maneiras dos mesmos conceberem tal noção. A Ideia remete justamente às relações diferenciais que constituem não somente o “dado sensível”, como o espaço-tempo, como já fora afirmado, mas também a consciência. Neste ponto, mais uma vez devemos sublinhar o aspecto importantíssimo da passagem da filosofia transcendental ao idealismo;

mas, sobretudo a passagem para uma filosofia da diferença em que a Ideia ganha um novo estatuto. Não se pode deixar escapar esta preciosa passagem em que a filosofia ganha um novo desdobramento. Maimon, não somente põe em xeque o esquematismo transcendental kantiano, mas o modo em que as condições da experiência são as mesmas que regem a existência dos objetos, isto é, a dedução transcendental das categorias *a priori*. O que está em jogo é a pretensão de legitimar o conhecimento sem levar em conta tal consideração. Tomemos, a título de exemplo, uma citação do próprio Kant:

O leitor deverá, pois, persuadir-se da imprescindível necessidade dessa dedução transcendental, antes de dar um único passo no campo da razão pura; de outro modo procede às cegas e, após diversos extravios, tem de novamente regressar à incerteza de onde partiu. (KANT, 1994, p. 122).

Deleuze, em seu livro *A Filosofia crítica de Kant*, sublinha o aspecto da gênese relacionado à problemática das faculdades quando do sublime. No decorrer desta digressão encontramos o que promove e direciona a imaginação, isto é, a Ideia. O estatuto da Ideia em Deleuze remete às considerações tecidas por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*, justamente quando não está preocupado com a existência dos objetos e nem muito menos da coisa em si. Kant, ao procurar o que somente afeta o sujeito e denomina a este efeito de forma, como aquilo que é refletido pela imaginação, está justamente sinalizando que tal busca deriva do questionamento de Maimon de que não há dado

sensível, o que o interessa é a gênese ideal do sensível. Deleuze, por seu lado, expõe esta busca de Kant em linhas preciosas: “À primeira vista, atribuímos ao objeto natural, isto é, à Natureza sensível, essa imensidão que reduz nossa imaginação à impotência”. (DELEUZE, 1976, p. 70). Não obstante, nota-se que o dado sensível está sendo deixado de lado; e aquele aspecto que aparece na CRP, relativo à refutação do idealismo, mostrando que o idealismo transcendental tem estreita relação com a realidade empírica, já não preocupa Kant. Trata-se, com todas as letras, de buscar o que Maimon indicara em no “Versuch”; e, Kant não tarda em afirmar que somente a Razão nos faz buscar a totalidade da Natureza sensível, ou seja, a *Ideia* se encontra misturada quase de modo imperceptível na Natureza.

Lebrun assinala como o posicionamento de Maimon, em relação à coisa em si, exigirá certos procedimentos que Kant recusa admitir; mas, logo se dobrará a tais exigências a partir das considerações sobre o sublime: “Como se poderia mostrar, por exemplo, que a coisa em si resulta de uma ilusão? Para tanto seria preciso adotar, em relação à natureza de nosso conhecimento, um distanciamento que nada autoriza”. (LEBRUN, 2000, p. 218). O distanciamento em apreço, afirma Lebrun, aparecerá nos extraordinários, § 76 e § 77, da *Crítica da Faculdade de Julgar*; e, indica a apresentação de J. B. Scherer que aparece na tradução francesa do *Versuch*:

A *Auseinandersetzung* [discussão] de Maimon com a *Crítica da razão pura* não pode realmente se formular senão nos termos da meditação de Kant inicia na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Maimon se

antecipa, por assim dizer, ao pensamento de Kant, percebendo de saída e com uma segurança admirável o próprio nó da filosofia [...] o problema da mediação do universal e do particular.² (MAIMON, 1989, p. 20).

Deleuze, por sua vez, no artigo *A Ideia de gênese na estética de Kant*, sinaliza para a objeção dos pós-kantianos, notadamente Maimon, em relação ao condicionamento transcendental. Ora, se os objetos possuem os mesmos princípios que as condições que asseguram a experiência, restam então observar que o modo de apreendê-los, isto é, a intuição é limitada para discernir sobre a sua diferença para com o conceito. A questão em jogo é esta diferença transcendental entre conceito e intuição. O questionamento de Maimon é precioso por adicionar elementos que o filósofo de Königsberg deixou passar despercebido. A intuição somente lida com os objetos já constituídos, e por ser ela também constituída, não consegue apreender a regra da produção dos objetos e nem muito menos de si mesmo. A Ideia do entendimento tem esta função de regra da produção de um objeto, por isto somente o entendimento consegue apreender a linha reta sendo traçada, enquanto a intuição somente a apreende enquanto já traçada.

A distinção entre as concepções de gênese em Maimon e Deleuze, a nosso ver, é a seguinte: o primeiro está atento em mostrar a regra de produção de um objeto a partir das suas diferenciais, tanto é que sinaliza

² S. Maimon, *Essai sur la philosophie transcendente*, trad. J. B. Scherer, Paris, Vrin, 1989, p. 20.

para a impotência da intuição em aprender tal regra; o segundo parte destas pontuações: 1) *O campo transcendental sem sujeito*; 2) *O problema da individuação a partir de um campo transcendental problemático provido de singularidades pré-individuais*; 3) *A Ideia, como virtual, apresentando dois princípios de determinação completa e de determinação recíproca: uma coisa antes ser atual, inteira, já é completa, justamente por ser envolvida por relações diferenciais – o método de dramatização*; 4) *A filosofia enquanto criação de conceitos e personagens conceituais a partir de um plano de imanência*. A distinção básica a fazer, entre Maimon e Deleuze, é a seguinte: o segundo retira a Ideia de pertencimento a qualquer faculdade, no caso o entendimento, porém deve ser assinalado que mantém a importância da Ideia quando se reporta ao método de dramatização. Vejamos uma citação de Maimon que ressalta proximidade:

A construção nos mostra que a linha reta é o caminho mais curto entre dois pontos, não o que faz que ela seja o caminho mais curto. É preciso perguntar-se o que é isso que faz dela o caminho mais curto, como se chega a essa proposição, e de onde ela tira sua necessidade intrínseca. (MAIMON, 1989, p. 67-68).

A citação deixa-nos entrever a crítica de Maimon ao esquematismo transcendental da imaginação elaborado por Kant, este mesmo exemplo serve para Deleuze propor o método de dramatização ao dizer:

O que denominamos drama assemelha-se, particularmente, ao esquema kantiano. Com efeito, segundo Kant, o esquema é uma determinação *a priori* do espaço e do tempo correspondente a um

conceito: o mais curto é o drama, o sonho ou, sobretudo, o pesadelo da reta. (DELEUZE, 2006, p. 134-135).

O diálogo controverso com a filosofia transcendental kantiana fica muito bem explicitado, e Deleuze sempre recorre aos pós-kantianos quando trata de mostrar a importância dos dinamismos espaço-temporais.

De certo modo, todo o pós-kantismo tentou elucidar o mistério desta arte oculta, de acordo com a qual a determinações dinâmicas espaço-temporais têm verdadeiramente o poder de dramatizar um conceito, embora elas sejam de uma natureza totalmente distinta da dele. (DELEUZE, 2006, p. 135).

Deleuze considera como pós-kantismo todo o procedimento advindo de Maimon, e assinala que é preciso prestar bastante a atenção nas distinções entre Ideia, conceito e dinamismos espaço-temporais. O seu cuidado em apresentar estes detalhes, não tem outro sentido do que aquele que remete para a crítica do esquematismo transcendental da imaginação. A partir deste questionamento não se leva mais em conta as condições de possibilidade da experiência; mas sim, as condições reais da experiência. A determinação do real passa ser o foco deste detalhamento em que a Ideia passa a ser pensada como virtual e os dinamismos espaço-temporais como atualizadores do real-virtual. A oposição entre possível e real é destituída em prol de um pensamento que destaca que o real é sempre encontrado numa relação indissociável entre o virtual e o atual. A passagem do virtual ao atual é o foco do pensamento

deleuziano, ou seja, o seu modo de pensar destaca que o par virtual-atual e o modo como a experiência real se dá. No entanto, a distinção entre Ideia e conceito é mais um foco da preocupação deleuziana de apresentar as linhas de atualização da diferença.

A resposta talvez esteja na direção que certos pós-kantianos indicavam: os dinamismos espaço-temporais puros têm o poder de dramatizar os conceitos porque eles, primeiramente, atualizam, encarnam Ideias. (DELEUZE, 2006, p. 135).

A distinção entre conceito e Ideia é importante, e primeiramente será exposta a maneira de Deleuze pensar a Ideia; para em seguida expor as suas considerações acerca do que vem a ser conceito. *“Uma Ideia tem duas características principais. De um lado, ela consiste num conjunto de relações diferenciais entre elementos destituídos de forma sensível e de função, elementos que só existem pela sua determinação recíproca.* (DELEUZE, 2006, p. 135). Na sequência veremos as preocupações de Deleuze em seguir as orientações de Maimon em fazer uma filosofia que possa ultrapassar a cláusula kantiana. *“Todo objeto é submetido às condições necessárias da experiência possível”.* (LEBRUN, 2000, p. 222). No percurso que vai da Ideia às coisas, enquanto uma banda atualizada desta virtualidade, encontramos meios de compreender como o conceito somente pode ser parte de deste processo de diferenciação; os dinamismos espaço-temporais dramatizam o conceito, justamente porque o conceito é atualização de um problema: o conceito é diferenciado. O livro, *O que é a filosofia?*, escrito em conjunto com

Guattari, possui um capítulo – mas poderíamos chamar de um platô, já que trata das regiões de intensidades contínuas – que explicita o que vem a ser conceito. No limite, o conceito trata de expressar um acontecimento.

GÊNESE, IDEIA E ATO DE CRIAÇÃO DE CONCEITOS

Em se tratando de Deleuze, o que nos resta se não continuar escrevendo sobre o modo de acontecimento? O conceito para este pensador é o ato da filosofia, mas não somente o filósofo tem esta tarefa, a de criar *conceito*, mas também a de criar *personagens conceituais*. No entanto, para que tais atos de criações se efetuem, o filósofo precisa traçar *um filtro* que o afaste dos vertiginosos e incessantes movimentos em que velocidades infinitas se esboçam e desaparecem. O caos, diz Deleuze, não o conhecemos, somente falamos dele por abstração; trata-se de uma estranha *Ideia*, uma Ideia que não totaliza, que não fundamenta, que não sustenta, que não dá suporte. A Ideia, neste caso, seria o a-fundamento; já o conceito seria o que habita a superfície destes incessantes e vertiginosos movimentos. Mas, a fim de traçar movimentos simples na complexidade, iremos nos deter neste acontecimento, também muito estranho, denominado de conceito. No último tratado, escrito por Deleuze-Guattari, deparamo-nos com o que a díade denomina afetos e perceptos e que fazem uma tríade com os conceitos. “*O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa.*” O conceito é pensado como um acontecimento, vejamos um acontecimento como aquele que remete à filosofia como filha da cidade. A composição do espaço urbano engloba múltiplas vidas,

a vida das pessoas que transitam em suas ruas; essas pessoas, quando retornam de seus afazeres diários, habitam suas casas. As vidas que habitam uma cidade possuem algo muito sutil, elas por um fio se tornam quase imperceptíveis quando da passagem do espaço exterior urbano para o espaço habitável da casa. Nesta passagem, um acontecimento se dá e diferencia o interior do exterior, ou seja, quando os habitantes da cidade se encontram no interior de suas casas, já não possuem os mesmos hábitos de quando estão na rua, e este aspecto peculiar já não é o mesmo que caracteriza cada cidadão em seus registros; mas, desde aí, se verifica que devemos buscar meios para distinguir entre interior e exterior, uma vez que é preciso diferenciar o conceito das demais maneiras de pensar. Quando alguém se recolhe para sua casa, ergue diante de si um meio que o distingue, mas não o separa daqueles com quem convive no espaço urbano. Mas, este espaço, que é a casa, o torna distinto dos demais; e, já não é mais este alguém um como qualquer outro; o que o distingue, além de ser um espaço, é também um tempo demasiadamente outro do que aquele que regula a cidade. Trata-se, portanto, de um modo de explicitarmos o que vem a ser o conceito; no espaço da casa, temos o que fora erguido por fundamentos que a separam da rua propriamente dita; e algo passou a se dá ali onde quase não havia nada: a casa, o bangalô, a oca, a barraca, o barraco e o conceito trazem proximidades com ato de pensar. O ato de conceber é aquele que se aproxima do carregar algo dentro de si; tal ato é dito concepção cujo sentido remete, por

exemplo, a toda aquela que traz uma vida dentro de si: a casa traz com ela várias vidas, o conceito traz dentro de si as intensidades e velocidades infinitas – o caos já era. A casa se aproxima então daquilo que gostaríamos de dizer conceito. No entanto, quando se trata de discutir à filosofia, a distinção entre conceito e opinião é relevante. O que seria a distinção básica entre *doxa* e conceito? A tradição filosófica nos educou mediante a assertiva que sinaliza para a tendência ao conceito. Na pior das hipóteses, a opinião significa a vida do homem relacionado à empiria e submetido a conhecimentos apressados e ligeiros sobre o mundo. A finalidade da filosofia é superar a vida empírica do homem pelo Saber, pela Ideia, pelo Conceito. Deleuze-Guattari, no entanto, como nos diz Michel Foucault, não seguem esta linha filosófica:

Se poderia dizer que Deleuze-Guattari amam tão pouco o poder que eles buscaram neutralizar os efeitos de poder ligados a seu próprio discurso. Por isso os jogos e as armadilhas que se encontram espalhados em todo o livro, fazem de sua tradução uma verdadeira façanha. Mas não são armadilhas familiares de retórica, essas que buscam seduzir o leitor, sem que ele esteja consciente da manipulação, e que finda por assumir a causa dos autores contra sua vontade. As armadilhas do Anti-Édipo são as do humor: tanto os convites a se deixar expulsar, a despedir-se do texto batendo a porta. O livro faz pensar que é apenas o humor e o jogo aí onde, contudo, alguma coisa de essencial se passa, alguma coisa que é da maior seriedade: a perseguição a todas as formas de fascismo, desde aquelas,

colossais, que nos rodeiam e nos esmagam até aquelas formas pequenas que fazem a amena tirania das vidas cotidianas.

O conceito é próximo de uma “casa-viva”, ou seja, daquilo que ocorre do lado de dentro, sem contudo perder o vínculo com o lado de fora. Em se tratando de vida, de modo que seja sentida e vivida junto a si, isto é, a dita imanência. Todavia, não se pode perder de vista que estar do lado dentro é relacionar-se com o meio. Ora, o que se observa é um dado peculiar: o lado de dentro nunca é inteiramente de dentro, o meio vincula-se a este através de um aspecto, de dobra, que permite o contato, deste entre dois, como o dentro do fora.

Na concepção deleuzeana de gênese, que aparece desde *Lógica do Sentido*, mas com mais ênfase nos textos, *A Ideia de gênese na estética de Kant* e no *Método de dramatização*, encontramos um novo modo de pensar a *Ideia* que diferente daquele proposto pelo filósofo lituano Salomon Maimon - por retirá-la do pertencimento a qualquer faculdade. A teoria das diferenciais da consciência, elaborada por Maimon, ganha enorme atenção por parte de Deleuze ao definir a filosofia como uma teoria das multiplicidades possuidora de dois princípios básicos: o de determinação completa e o de determinação recíproca. A definição supracitada deixa-nos entrever as derivações do esforço de Maimon em pensar de outra maneira a diferença transcendental entre conceito e intuição. O pensar e o sentir, como dois modos distintos e separados de posicionar-se no mundo, percorrem as filosofias de Maimon e Deleuze como a de muitos outros

pensadores e porque não dizer de quase toda a filosofia após o platonismo. Maimon se pergunta pela gênese ideal do sensível, nesta indagação deixa em aberto um campo de investigação sobre o limiar da consciência. Neste percurso, de indagações, aparecem algumas afirmações acerca do dualismo entre conceito e intuição, o entendimento e a sensibilidade são apresentados da seguinte maneira: a intuição não precisa traçar uma linha para apreendê-la, o entendimento precisa traçá-la, no sentido de fazer o ponto entrar em movimento e tornar-se linha. A questão que se apresenta deixa em aberto a escolha entre duas opções: continuar a fazer filosofia transcendental ou retroceder para o campo das considerações metafísicas tais quais foram propostas por Leibniz. A filosofia da diferença em Deleuze, sobretudo a sua concepção de gênese, é uma recusa a estas duas alternativas, tanto é que a noção de campo transcendental sem sujeito e diferenciado como potência genética ganha uma importância vital nos textos posteriores ao livro *Lógica do Sentido*. Tal recusa, pode ser medida em seu alcance quando nos deparamos com as noções de plano de imanência, criação de conceitos e personagens conceituais. No texto – *O que é a filosofia?* – consideramos que aparecia uma estranha Ideia, derivada da noção de caos. Tal estranheza, desta Ideia, deriva justamente de não conseguirmos apreender o caos se não através de um filtro, de um crivo ou do que Deleuze denomina de plano de imanência. Há nitidamente um cuidado terminológico com esta noção, a tal ponto de não vermos mais aparecer, no texto em apreço, a noção de Ideia. A citação de Foucault é muito

proveitosa, uma que vez que, a nosso ver, a noção de Ideia é um meio de propagar fascismos filosóficos. Mas, prestemos atenção na citação de Deleuze-Guattari:

O plano de imanência não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos. Se estes fossem confundíveis, nada impediria de os conceitos se unificarem, ou de tornarem-se universais e de perderem suas singularidades, mas também nada impediria o plano de perder sua abertura. A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. (DELEUZE-GUATTARI, 2001, p. 51).

A mudança de terminologia é facilmente detectada quando começamos a nos sentir à vontade em relação à noção de plano de imanência, e tal noção nos deixa diante da atividade propriamente filosófica, e raramente podemos apreciar alguém pensando, falando e escrevendo sobre a sua vida filosófica, inclusive fazendo um cântico, um panegírico, da velhice, da terceiridade. É o acontece com Deleuze-Guattari: a expressão de fazer filosofia como ato de criação de conceitos a partir do traçado de um plano de imanência. *“O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez seus próprios componentes”*. (DELEUZE-GUATTARI, 2001, p. 11).

Não se pode perder de vista que o infinito é a presença de relações diferenciais, de singularidades, de elementos não formados e sem função; mas, também

é um índice que Deleuze não retorna à metafísica dogmática e nem muito menos está propondo um retorno ao pré-kantismo. O infinito, neste aspecto, é nada mais nada menos do que o campo problemático, o real virtual. O plano de imanência libera e permite ao filósofo relacionar uma imagem do pensamento e uma matéria do Ser. Não temos mais a distinção entre conceito e intuição, mas o movimento infinito, a velocidade infinita que remetem ao pensamento e ao Ser, um joga para o outro. Podemos tomar como exemplo a leitura dos textos pré-socráticos inaugurada por Deleuze-Guattari:

O movimento infinito é duplo, e não há senão uma dobra de um a outro. É neste sentido que se diz que pensar e ser são uma só e mesma coisa. Ou antes, o movimento não é a imagem do pensamento sem ser também matéria do ser. Quando salta o pensamento de Tales, é como água que ele retorna. Quando o pensamento do Heráclito se faz *polemós*, é o fogo que retorna sobre ele. É uma mesma velocidade de um lado e do outro: 'o átomo vai tão rápido quanto o pensamento'. O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e *Natureza*, como *Physis* e como *Noûs*. (DELEUZE-GUATTARI, 2001, p. 54).

DO CAMPO TRANSCENDENTAL AO PLANO DE IMANÊNCIA

A potência genética do campo transcendental resultará naquilo que mais tarde Deleuze irá chamar de plano de imanência. Nesse ponto, consideramos ser necessário apresentar o itinerário, dessa passagem, que vai da ideia de campo transcendental até o que Deleuze chama, em seu último texto, de imanência: uma vida. Deleuze procura pensar a filosofia fora de uma imagem

dogmática do pensamento, daí fazer recurso a aspectos da filosofia que são por ele considerados como uma nova imagem do pensamento. Sua filosofia, nesse sentido, procura situar-se naquilo que ele chama de imanência em oposição à transcendência, e seu desenvolvimento apresenta, sobretudo, a preocupação em pensar a relação entre pensamento e vida. O pensamento é um ato de criação e conseqüentemente um modo de vida. Ora, o que pretendemos destacar, nessa passagem, são as considerações de Deleuze sobre as relações de Bergson e Sartre³ com a imanência.

Deleuze reverencia Bergson e Sartre como dois filósofos que pensaram a imanência sem a colocarem como imanente a algo. Bergson aparece em vários momentos da obra de Deleuze, que a ele dedica os artigos “Bergson” e “A concepção da diferença em Bergson”, produzidos em 1954 e publicados em 1956. No ano seguinte, publica o *Bergsonismo*, livro em que não se pode encontrar ainda qualquer referência à ideia de plano de imanência, nem tampouco à de campo transcendental. Não vemos, no bergsonismo, sequer remissão ao primeiro capítulo de *Matéria e memória (Seleção das Imagens)*, que em 1983 se tornará tema em seu primeiro livro sobre filosofia e cinema: “A imagem-movimento”. Este livro toma como referência o campo prévio das imagens de *Matéria e Memória* – primeiro sistema de imagens em que elas agem e reagem entre si sem se reportarem a um centro fixo ou sem que apareça

³ Não podemos deixar de observar que é o nome de Spinoza que brilha na constelação de filósofos que Deleuze considera como sendo da imanência.

ali qualquer intervalo. Nesse primeiro livro sobre filosofia e cinema, Deleuze já aplica o termo *plano de imanência* para tratar desse sistema de percepção pura ou da matéria em movimento. Nesse trabalho, Deleuze observa que no capítulo IV da *Evolução criadora*, publicado em 1907, Bergson acusava o cinema de produzir uma ilusão de movimento através de cortes fixos no tempo; enquanto que em *Matéria e memória*, escrito onze anos antes, já aparecia o cinema como imagem movimento⁴. Em seu segundo livro sobre cinema “*A imagem-tempo*”, escrito em 1985, Deleuze estuda o cinema a partir do terceiro capítulo de *Matéria e memória* “*Sobrevivência das imagens*”. “*O que é a*

⁴ Cf. Gilles Deleuze, *Conversações*, tradução: Peter Pal Pelbart, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 63-64. “É muito curioso. Tenho a impressão de que as concepções filosóficas modernas da imaginação não levam em conta o cinema; ou elas crêem no movimento, mas suprimem a imagem, ou elas mantêm a imagem, mas suprimem dela o movimento. É curioso que Sartre, em *L’imaginaire*, considere todos os tipos de imagem, exceto a imagem cinematográfica. Merleau-Ponty se interessava pelo cinema, mas para confrontá-lo com as condições gerais da percepção e do comportamento. A situação de Bergson, em *Matéria e memória*, é única, ou melhor, é *Matéria e memória* que é um livro único, extraordinário na obra de Bergson. Ele não coloca mais o movimento do lado da duração, mas por um lado estabelece uma identidade absoluta entre movimento-matéria-imagem, e, por outro, descobre um tempo que é a coexistência de todos os níveis de duração (a matéria sendo o nível mais inferior). Fellini, dizia recentemente que somos ao mesmo tempo a infância, a velhice, a maturidade: é totalmente bergsoniano. Em *Matéria e memória* há, portanto as núpcias de um puro espiritualismo com um materialismo radical”.

filosofia?” livro escrito em parceria com Felix Guattari e publicado em 1991, Bergson é exaltado por ter pensado a imanência⁵. Sartre, também comparece em inúmeras citações de Deleuze nestes pontos elogiosos à imanência. Observamos, entretanto, que Deleuze desde a “*Lógica do sentido*” até “*A Imanência: uma vida...*” lança séries de hesitações e de rupturas ao filósofo existencialista para depois fazer referências positivas a esse autor. Na *Lógica do sentido* essas hesitações e rupturas têm como alvo a noção de *campo transcendental*⁶ que Deleuze indica ser imprescindível para tratar o tema do sentido. Sua crítica em relação a essa noção utilizada por Sartre se dá, sobretudo pelas ligações desse filósofo com a fenomenologia de Husserl, mesmo após ter mostrado que o ego transcendental é transcendente à consciência. A consciência enquanto

⁵ Cf. Gilles Deleuze *O que é a filosofia?* tradução: Bento Prado Júnior e José Alberto Alonso Muñoz – Rio de Janeiro : Ed. 34, 1992, p. 66-67. “Aconteceu com Bergson, uma vez: o princípio de Matéria e memória traça um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não pára de se propagar e a imagem de um pensamento, que não pára de fazer proliferar por toda a parte uma pura consciência de direito”.

⁶ Cf. Gilles Deleuze, *Lógica do Sentido* – tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1974, p. 101. “Em verdade a doação de sentido a partir de uma quase causa imanente e a gênese estática que se segue para as outras dimensões da proposição não podem ser realizar senão em um campo transcendental que responderia as questões que Sartre punha em seu artigo de 1937: um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética, a de uma identidade subjetiva – o sujeito, ao contrário sendo sempre constituído”.

intencionalidade ⁷ é um dos motivos de crítica, isto é, a consciência ainda mantém um primado de unificação centrado no Eu e na pessoa. Todavia, as considerações de Deleuze, sobre Sartre, mudam de teor quando nos deparamos com *O que é a filosofia?*; onde o campo transcendental ⁸ aparece articulado à imanência e a contribuição de Sartre exaltada. Nesse texto, também podem ser observadas algumas referências críticas a Bergson, no que diz respeito às relações entre filosofia e ciência, associadas, sobretudo, à distinção entre estado de coisas e acontecimento. O sobrevoo, pensado como acontecimento ⁹, paira sobre os estados de coisas e corpos possuindo uma relação diferente com o tempo.

⁷ Cf. Idem, *ibidem*, p. 101n. “A ideia de um campo transcendental impessoal ou pré-pessoal, produtor do Eu, assim como do Ego é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas conseqüências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma consciência que deve então unificar-se por si mesma e sem eu através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras”.

⁸ Gilles Deleuze *O que é a filosofia?*, p. 65-66. “A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal devolve a imanência seus direitos. Um tal plano é talvez um empirismo radical; ele não apresenta um fluxo de vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é mundo possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis e personagens conceituais. O acontecimento não remete ao vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete ao sobrevôo imanente de um campo sem sujeito”.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 203-204. “Um sistema atual, um estado de coisas ou um domínio de função, se definem, de qualquer maneira, como um tempo entre dois instantes, ou entre muitos instantes. É por isso que, quando Bergson diz **[Continua]**

É em seu último texto, publicado em 1995, “*A Imanência: uma vida*”, que o campo transcendental ¹⁰ vai ser articulado ao plano de imanência e este definido

[Continuação da Nota 9] que entre dois instantes, por mais próximos que sejam, há sempre tempo, ele ainda não sai do domínio das funções e somente introduz nele um pouco de vivido. Mas, quando subimos para o virtual, quando nos voltamos para a virtualidade, que se atualiza no estado de coisas, descobrimos uma realidade inteiramente diferente, onde não temos mais de cuidar do que ocorre de um ponto a outro, de um instante a outro, porque ela transborda toda função possível. De acordo com os termos familiares, que se pôde emprestar de um cientista, o acontecimento “não se preocupa com o lugar em que está, e pouco se importa em saber desde quando ele existe”, de modo que a arte, e mesmo a filosofia, podem apreendê-lo melhor que a ciência. Não é mais o tempo que está entre dois instantes, é o acontecimento que é um entretempo: o entretempo não é eterno, mas também não é tempo, é devir. O entre-tempo, o acontecimento, é sempre um tempo morto, lá onde nada se passa, uma espera infinita que já passou infinitamente, espera e reserva”.

¹⁰ Gilles Deleuze. *L’immanence: une vie*, Paris, Philosophie, n. 47, Minuit, 1995 – *A imanência; uma vida.*, tradução de Jorge Vasconcellos e Hércules Quintanilha, in: *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência*, Londrina, UEL, 1997. “O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência desde que não se remeta a um objeto nem pertença a um sujeito (representação empírica). Também se apresenta como pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva e impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu. Pode parecer curioso que o transcendental se defina por tais dados imediatos: falaremos de empirismo transcendental em oposição a tudo o que faz o mundo do sujeito e do objeto. Há algo de selvagem e de potente neste empirismo transcendental. Não é o elemento da sensação (o empirismo simples), já que a sensação não passa de um corte na corrente da consciência absoluta. É a passagem, por mais próximas que sejam duas sensações, a passagem de uma á outra se dá como um devir, como aumento e diminuição de potência (qualidade virtual)”.

como “uma vida”. E o que vem a ser uma vida? A filosofia, sob inspiração aristotélica, sempre considerou a existência da ciência apenas do universal. Deleuze retoma a pesquisa dos pensadores franciscanos medievais da escola de Oxford e também a de Espinoza. A hecceidade, considerada por Duns Scot como a realidade última, compreende o indivíduo como detentor de uma essência singular irredutível à essência universal e específica. Quando Deleuze afirma uma vida como pura imanência, antepondo ao termo vida o artigo indefinido, *uma*, não é para a *indeterminação* que ele aponta, mas para a *determinação de uma singularidade*. Esse texto, “A imanência: uma vida...” traz em suas linhas primorosas uma grande exaltação dos filósofos anteriormente criticados pelo autor. Husserl, por exemplo, é criticado, em “O que é a filosofia?”, por conceber a imanência a uma subjetividade transcendental como um fluxo de vivido. No entanto, como esse vivido puro e mesmo selvagem, não pertence inteiramente ao eu que o representa para si, é nas regiões de não pertença que se reestabelece no horizonte algo de transcendente: uma vez sob a forma de uma “transcendência imanente ou primordial” de um mundo povoado de objetos intencionais; uma segunda vez como transcendência privilegiada de um mundo intersubjetivo povoado de outros eus; uma terceira vez como transcendência objetiva de um mundo povoado de formações culturais e pela comunidade dos homens. Apesar de todas essas considerações críticas, Husserl vai ser exaltado como aquele que permitiu a Sartre elaborar a tese sobre a

transcendência do ego e conseqüentemente do campo transcendental.¹¹ É na perspectiva da história da filosofia apresentada como a instauração de um plano de imanência que a importância de Sartre e Bergson se agiganta, revelando a parcela de contribuição desses filósofos que pensaram o campo transcendental e o plano de imanência sem a submissão a algo transcendente como uma consciência, um sujeito ou um objeto. É assim que Bergson e Sartre participam da elaboração daquilo que Deleuze em seu texto derradeiro nomeou de empirismo transcendental¹².

DO ATUAL E DO VIRTUAL

O último escrito por Deleuze, cujo título é *O Atual e o Virtual*, retoma considerações bergsonianas

¹¹ Idem, *ibidem*, “Até mesmo Husserl reconhece: O ser do mundo é necessariamente transcendente à consciência, mesmo na evidência originária, e permanece necessariamente transcendente. Mas isso não muda em nada o fato de que toda transcendência se constitui unicamente na vida da consciência, como inseparavelmente ligada à esta vida..(*Meditations cartesiennes*, Ed. Vrin, p. 52). Este será o ponto de partida do texto de Sartre”.

¹² Valéria Loturco da Silva, *O empirismo transcendental na filosofia de Gilles Deleuze*, dissertação de mestrado apresentada sob a orientação de Bento Prado Júnior ao Departamento de Filosofia da USP, em fevereiro de 2001, p. 221. “Nesse sentido, o empirismo transcendental define o próprio movimento da diferença, tendo em vista que o campo virtual não está submetido à identidade do Eu ou da consciência, mas pode ser definido como sendo o exercer da diferença em si mesma. Então, o empirismo transcendental é o caminho para se chegar à diferença. Agora, além de se definir como um empirismo transcendental, o pensamento deleuziano também pode ser chamado de filosofia da diferença”.

acerca do par virtual-atual, e apresenta, sobretudo, articulações imprescindíveis acerca da noção de plano de imanência.

O plano de imanência compreende a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que possa haver aí limite assimilável entre os dois. O atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta tem por sujeito senão o virtual. A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade ao passo que o próprio atual é a individualidade constituída. O atual cai para fora do plano como fruto, ao passo que a atualização o reporta ao plano como àquilo que converte o objeto em sujeito. (DELEUZE, 1996, p. 51).

Deleuze, neste texto, apresenta dois momentos:

1) O atual sendo rodeado de múltiplas virtualidades que se apresentam de modo cada vez mais extensos, tomando como exemplo a percepção que evoca lembranças, e também quando uma partícula cria efêmeros. 2) O movimento em que o virtual se aproxima do atual e dele não quase não se distingue, e toma como exemplo o objeto atual e sua imagem virtual, uma partícula possui seu duplo virtual que dela se afasta muito pouco; a percepção atual tem sua própria lembrança. A citação a seguir resume estas duas distinções:

Com efeito, como mostrava Bergson, a lembrança não é uma imagem atual que se formaria após o objeto percebido, mas a imagem virtual que coexiste com a percepção do objeto. A lembrança é a imagem virtual contemporânea ao objeto atual, seu duplo, sua 'imagem no espelho'. (DELEUZE, 1996, p. 53).

Deleuze faz considerações sobre a relação entre virtual e atual remetendo aos dois aspectos do tempo: 1) Fazer passar o presente; 2) Conservar o passado. Nestas considerações se assiste ao tema da “obsessão pela gênese” na obra deste pensador que imprime um novo ritmo ao afazer filosófico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CRAIA, E.C.P. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

_____. A relação entre problema e ontologia em Gilles Deleuze. *Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas /Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus Toledo, Cascavel (PR)*, v. 11, n. 22, 2004.

DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução Luiz B.Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz B. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Lógica do Sentido*. Tradução Luiz Roberto Salina Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. O atual e o virtual. In: ALLIEZ, E. *Deleuze e a filosofia virtual*. Tradução de Heloísa B. da Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. *A ilha deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *O que é a filosofia?*/Gilles Deleuze, Félix Guattari. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Alexandre Fradique Morujão e Manoela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste Goulbknian, 1994.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Mexico: 1993.

LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

LEIBNIZ, G.W. *Discurso de metafísica*. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOPES, L.M. *A teoria do sentido em Deleuze*. In: *Natureza e linguagem*/Maria Aparecida, Clara Virgília de Q. Pinheiro e Ivânio Lopes de Azevedo Júnior (org.). Fortaleza: Edições UFC, 2008.

_____. Deleuze e o problema do sujeito transcendental. In: *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. César Augusto Battisti (org.). Ijuí: Ed. Unijuí; Cascavel: Edunioeste, 2010.

_____. *Cultura, indivíduos e singularidades: o pensar no sertão* in *Filosofia e Cultura*/ José Carlos Silva de Almeida, Fernando R. de M. Barros e Emanuel Ricardo Germano (org.). Fortaleza: Edições UFC, 2011.

MAIMON, S. *Essai sur la philosophie transcendente*. Traduction, presentation e notes par Jean-Baptiste Scherrer. Paris: Vrin, 1990.

PARDO, J.L. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990.

PRADO JUNIOR, B. A ideia de plano de imanência. In: *Erro, ilusão e loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

SALLIS, J. *Lógica exorbitante: No limite da Metafísica da Contradição*. *Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas*/Centro de Ciências Humanas e

Sociais da UNIOESTE, Campus Toledo, Cascavel (PR), v. 11, n. 22, 2004.

SARTRE, J.P. *A transcendência do ego*. Tradução Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1992.

ULPIANO, C. *Do saber nos Estóicos e do sentido em Platão como Reversão do Platonismo*. Dissertação de mestrado apresentada no Departamento de Filosofia do IFCHS-UFRJ, 1983.

_____. *O pensamento de Deleuze ou a grande aventura do espírito*. Tese de doutorado apresentada no Departamento de Filosofia da Unicamp, 1998.

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário Deleuze*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.