

ENTRE A ONTOLOGIA E O TRANSCENDENTAL: DELEUZE, UMA APROPRIAÇÃO DE KANT

Between Ontology And Transcendental: Deleuze, An Appropriation Of Kant

ELADIO C. P. CRAIA

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Abstract: This work comes from the finding that there is considerable debate in the academic study of the philosophy of Gilles Deleuze, which is organized around the discussion of the relevance and feasibility of exploring an ontology in the philosophy of Gilles Deleuze, or whether it might be appropriate and consistent point training and development of a critical procedure by the French philosopher. In this sense, the central objective of this paper is to examine, in detail, of which conceptual elements that mobilizes Deleuze in his reading of Kant would support the development of a critical device in a field of thought seems far from Kant's work and the philosophy of Deleuze. At first analyzes the criticism that Deleuze proposes the philosophy of Kant, in particular the doctrine of the faculties and, subsequently, is done using the shift operated by Deleuze on basic concepts of Kantian philosophy, especially on the reinterpretation of the concept transcendental.

Keywords: Kant; Deleuze; ontology; transcendental.

Introdução

Nos âmbitos acadêmicos voltados para a pesquisa e análise da filosofia francesa da segunda metade do século XX uma polemica particularmente delimitada e expressiva se encontra em andamento nos últimos anos. Trata-se do debate que interroga se seria consistente e fértil conceitualmente afirmar uma ontologia em Gilles Deleuze, ou se, pelo contrario, seria mais pertinente e honesto filosoficamente postular um dispositivo Crítico na obra do pensador francês. Simbolicamente a questão é: Deleuze volta a Spinoza, como tantas vezes afirmou, ou continua por vias tangenciais o programa kantiano, como algumas vezes parece sugerir? Os atores desta polêmica são vários e variados nas suas linhagens filosóficas.

Como exemplo, indicamos dois dos mais claros e vigorosos polemistas, com o objetivo de estabelecer o perímetro da questão. Assim, afirma de modo categórico e fatal François Zourabichvili:

Não há “ontologia de Deleuze”. Nem no sentido vulgar de um discurso metafísico que nos diria o que é, em última instância, a realidade (fluxos em vez de substâncias, linhas antes em vez de pessoas...). Nem no sentido profundo de um primado do ser sobre o conhecimento (como em Heidegger e Merleau-Ponty, onde o sujeito aparece já precedido por uma instância que abre a possibilidade desse aparecer).

Aos defensores da primeira versão, devemos lembrar a ancoragem resolutamente “crítica”, no sentido kantiano, do pensamento de Deleuze: a de um filósofo que, todo o tempo, teria questionado as condições da experiência, insatisfeito com Kant e com a fenomenologia (o uso notório que ele faz de Nietzsche e Bergson entra nesse quadro).

Aos partidários mais sutis da segunda, atestamos pela obra de Deleuze que o desbordamento do sujeito na experiência não se inscreve em termos obrigatoriamente ontológicos; que um outro diagnóstico apareceu, segundo o qual o ser é uma categoria que não resiste a esse desbordamento.

Ora, se há uma orientação da filosofia de Deleuze, esta é: *extinção do nome do “ser” e, por aí, da ontologia*. (Zourabichvili, 2004, p. 04)

No mesmo horizonte de discussão postula Alberto Gualandi:

A Filosofia de Deleuze é uma doutrina do Ser, uma ontologia que tenta pensar o Ser como Devir. Pensar o Ser significa pensar a essência da realidade, isto é, violar o interdito pela força do qual Kant acordou a filosofia dos sonhos especulativos da metafísica clássica de Descartes Spinoza e Leibniz, designando ao pensamento o dever de permanecer imanente à sua condição de pensamento humano, de pensamento finito. (Gualandi, 2003, p. 24)

O objetivo do presente trabalho não é verificar os vetores internos deste debate visando fortalecer um dos dois setores em pugna, (em especial porque de algum modo nós já iniciamos esta tarefa em outros âmbitos¹), mas, analisar de modo detalhado quais dos elementos conceituais que Deleuze mobiliza na sua leitura de Kant permitiriam sustentar a elaboração de um dispositivo crítico num campo do pensar aparentemente tão distante da obra kantiana quanto a filosofia deleuziana. Isto também implica, em certo sentido, determinar que forças questionadoras Deleuze encontra em Kant como aporte decisivo para sua própria filosofia.²

Um Deleuze kantiano?

Segundo uma aproximação que, embora correta mantém-se limitada na sua fertilidade reflexiva, Deleuze seria um crítico tenaz de várias teses kantianas. Não há dúvidas sobre este tópico, no entanto, a focalização deste movimento de recusa de alguns pontos da filosofia de Kant por parte de Deleuze conserva em estado brumoso outro aspecto da abordagem deleuziana, justamente aquela que promove um agenciamento tímido e *sui generis*, porem constatável, entre os dois filósofos. Neste sentido, duas questões devem ser mencionadas; a primeira é a evidente estratégia de Deleuze como leitor, que implica uma apropriação dos conceitos e movimentos

¹ Este debate nos é particularmente próximo pelo fato de termos publicado um livro sob o título *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. (CRAIA, E. Cascavel, EDUNIOESTE, 2002.). Sem dúvidas este texto nos aloca num dos pólos desta discussão, no entanto, e sem negar nossas preferências conceituais, nos manteremos, por motivos de recorte do presente texto, a margem da questão de fundo, absolutamente endógena à filosofia de Deleuze, que sustenta o problema.

² Não propomos uma apologia, (nem uma desconstrução), da interpretação deleuziana de Kant, assim, deixamos explicitamente excluído este debate, sem dúvidas mais vasto e mais conhecido, sobre a correção ou pertinência da leitura de Deleuze. Verificar se o francês foi feliz ou não na sua abordagem do filósofo alemão não faz parte da esfera de nossas preocupações atuais.

reflexivos de outros autores em favor de uma releitura singular e diferenciada a serviço de seu próprio pensamento, e não de uma exegese mais técnica; neste quesito Deleuze acompanha a tradição, dado que todo filósofo destacado fez desta estratégia sua chave de leitura³. O segundo ponto visa deixar o mais explícito possível o fato de que este agenciamento, seguido de uma forte apropriação de conceitos, opera em dois registros. Com efeito, é evidente que Deleuze trabalha com os conceitos kantianos, as vezes para criticá-los outras vezes para celebrá-los, mas, também é necessário destacar que sua leitura se irriga de aquilo que poderíamos chamar de âmbito de questionamento, isto é, reconhece e trabalha o campo problemático que Kant abriu e depois transitou, é o qual permanece como horizonte de sua construção conceitual. Assim, para um importante segmento dos estudiosos de Deleuze, haveria uma apropriação e um uso mais intenso e eficaz dos “gestos filosóficos problematizantes” kantianos, que de seus conceitos tecnicamente definidos. Estes últimos podem ser objeto de críticas e de deslocamentos, já o primeiro permaneceria como legítimo e válido. “É preciso, antes de mais nada, saber admirar; é preciso reencontrar os problemas que ele cria, a sua maquinaria própria.” (Deleuze, 2006a, p. 179). Ou, dito de modo mais pontual pelo próprio Deleuze:

Aquilo que eu mais detestava era o hegelianismo e a dialética. Meu livro sobre Kant é muito diferente, e eu tenho grande apreço: eu o escrevi como um livro sobre um inimigo procurando mostrar como ele funciona, com que engrenagens, - tribunal da Razão, uso comedido das faculdades, submissão tanto mais hipócrita quanto nos confere um título de legisladores. (Deleuze, 1990, p. 14)

Nesta perspectiva, a retomada de Kant por parte de Deleuze pode ser organizada a partir dos grandes problemas que os dois filósofos reconhecem como decisivos.

Em primeira instância é preciso reconhecer uma preocupação central e permanente na filosofia de Deleuze, trata-se da interrogação pelo estatuto do pensar. Questionar como o pensamento pensa, ou, em termos mais estritamente deleuzianos, o que força o pensamento a pensar. Nesta perspectiva, criar conceitos, - que segundo a célebre tese de *O que é Filosofia?* seria a singularidade própria do *metié* filosófico-, implica apontar e analisar aquelas instâncias específicas, os conceitos, que permitem a configuração de um horizonte do pensamento. Neste sentido, por um lado Deleuze nunca abandonou a idéia de que os conceitos são acontecimentos do pensar, destinados a interrogar o sentido do existente, e não seu funcionamento o sua natureza concreta; por outro lado, o pensamento deve pensar os modos pelos quais os diversos campos

³ Sobre a particularidade das abordagens de Deleuze com relação aos grandes filósofos da tradição ver: HARDT, M. *Gilles Deleuze Um Aprendizado em Filosofia*.

fenomênicos, - nos quais ele mesmo se encontra agenciado-, se constituem. Ora, para Deleuze, isto implica em *pensar a experiência*. Abordar o campo de sentido dos fenômenos bem como sua expressão singular efetiva, implica interrogar aquilo que, vagamente, chamamos de experiência⁴.

Para a história da filosofia, de modo legítimo e inegável, questionar nestes termos tão determinados as condições da experiência é um dos grandes legados kantiano, também para Deleuze. Diz Zourabichvili: “O problema mais geral de Deleuze não é o ser, mas a experiência. *É nessa perspectiva, crítica ou transcendental*, que Bergson e Nietzsche são abordados”. (Zourabichvili, 2004, p. 04; negrito nosso).

No entanto, e a pesar destas afirmações, Deleuze ainda permanece, claramente, um crítico de Kant. Eric Alliez resume o signo geral destas objeções deleuzianas com a seguinte fórmula: “Kant não faz o que diz nem diz o que faz” (Alliez, 1996, p. 28).

Entender porque e como se sustentam afirmações como a de Zourabichvili, a favor da existência de um campo crítico transcendental em Deleuze, reclama entender primeiramente o foco e o tom das críticas deleuzianas a Kant.

Deleuze e a crítica a Kant

Organizemos sumariamente o que expõe a leitura básica e geral que Deleuze propõe sobre de Kant, aquela que organiza uma opinião e cria seus contendores.

A primeira questão levantada por Deleuze é conhecida e pode ser considerada como uma aproximação geral aos problemas do kantismo. Com efeito, segundo Deleuze, o primeiro que deve ser interrogado é qual é o estatuto da crítica imanente proposta por Kant?

Nos fins da razão, é a razão que se toma a si mesma como fim. Há, pois, interesses da razão, mas, além disso, a razão é o único juiz dos seus próprios interesses. Os fins ou interesses da razão não são ajuizáveis nem pela experiência nem por outras instâncias que permaneceriam exteriores ou superiores à razão. (Deleuze, 1976, p. 12-13)⁵

⁴ É esta passagem, do sentido do existente para o aparecimento do acontecimento fenomênico como experiência o epicentro da disputa acima resumida. Aprofundar esta linha de análise nos conduziria fora dos limites do presente trabalho; apenas deixamos indicada a importância deste deslocamento.

⁵ Sempre que for necessário para a melhor compreensão da interpretação deleuziana, indicaremos em nota de rodapé os trechos, citações e fontes de Kant que Deleuze utiliza como referências de trabalho.

Neste caso: “Todos os conceitos, inclusive todas as questões que a razão pura nos propõe, residem não na experiência, mas na razão [...] Foi a razão que engendrou sozinha estas idéias no seu seio; incumbe-lhe portanto a ela dar conta do respectivo valor ou inanidade”. *CRP*, Metodologia, “da impossibilidade em que se vê a razão em desacordo consigo mesma de encontrar a paz no cepticismo”.

A fórmula que afirma que a razão se constitui como juiz da própria razão aparece como o primeiro plano de abordagem de Deleuze, dado que se trataria do dispositivo central que sustenta a filosofia transcendental. Deleuze verifica isto ao constatar que os erros, ilusões, e problemas que devem passar pelo crivo da crítica não são gerados por um campo de exterioridade da razão, - o corpo, as paixões, etc. -, pelo contrario, se trata de ilusões da própria razão. Ora, o mais importante para Deleuze e que aquilo que deflagra a operação crítica, também não advém de uma exterioridade identificável. Assim, a razão num duplo movimento julga e ao mesmo tempo demarca a pertinência e legitimidade dos eventuais elementos de aplicação da crítica. Esta operação, para Deleuze, é problemática.

[...]. Não é essa a contradição kantiana? Fazer da razão ao mesmo tempo o tribunal e o acusado, constituí-la como juiz e parte, julgadora e julgada. Faltava a Kant um método que permitisse julgar a razão de dentro, sem lhe confiar, entretanto o cuidado de ser juiz de si mesma. E, de fato, Kant não realiza seu projeto de crítica imanente. (Deleuze, 1978, p. 75)

O objeto central do questionamento de Deleuze é o novo estatuto e o novo lugar do Sujeito, que se desdobra necessariamente a partir da imposição do dispositivo crítico. Numa análise demorada, Deleuze expõe aquilo que para ele constitui a arquitetura interna desta nova categorização do Sujeito; aquilo que sustenta conceitualmente o giro copernicano. Em primeira instância Deleuze observa que Kant, antes da clássica distinção entre noumeno e fenômeno, substitui o par opositivo, “aparência-essência”, ancorado na linhagem metafísica da substância e do fundamento transcendente, pelo par conjuntivo “aparência-condições da aparência”, vinculado ao âmbito gnosiológico do conhecimento e do sentido do fenômeno que aparece. Por esta via, diz Deleuze: “Vê-se que em Kant fenômeno não quer dizer aparência, mas aparência.” (Deleuze, 1976, p. 18)⁶. Todo o campo de sentido aberto pela “clássica” procura da essência do objeto e substituído pela interrogação das formas e do sentido do aparecer dos fenômenos. Como é evidente, se aquilo que se encontra em pauta é a interrogação pelas condições do aparecer, isto só pode ser entendido no horizonte do Sujeito para o qual o fenômeno aparece. Assim, o Sujeito não deve se remontar até o horizonte originário da essência do objeto, mas se analisar ele mesmo enquanto horizonte de aparecimento. Seu estatuto é totalmente outro, agora ele é âmbito de constituição e aparecimento dos fenômenos. Os fenômenos se dão para ele, mas não são por ele constituídos, por outro lado, o que ele constitui são as condições deste aparecer. Assim, o Sujeito

⁶ CRP, Estética, § 8 (“Não digo que os corpos se limitam a parecer existir fora de mim [...] Enganar-me-ia se não visse senão uma pura *aparência* naquilo que deveria olhar como *um fenômeno*”).

reúne as funções gnosiológicas de campo de aparecimento e as ontológicas de horizonte das possibilidades deste aparecer.

Ora, se a preocupação já não é mais com os predicados essenciais do objeto, mas sim com as condições que possibilitam seu aparecer e seu conhecimento, então todo campo de reflexão se dá na arena das possibilidades e as formas da experiência. Estas fazem parte da estrutura ontológica do Sujeito e não de alguma das formas de sua exterioridade. “Em Kant, o problema da relação entre o sujeito e o objeto tende, pois a se interiorizar: *torna-se o problema de uma relação entre faculdades subjetivas que diferem em natureza* (sensibilidade receptiva e entendimento ativo)”. (Deleuze, 1976, p. 28; *itálico nosso*)⁷. Deste modo, Deleuze mostra o epicentro de sua preocupação. Partindo do questionamento da crítica imanente da razão passa para o novo estatuto do sujeito e deste movimento kantiano para o problema das faculdades. O que interessa a Deleuze é tanto a configuração ontológica quanto o uso das faculdades, dado que para ele estas questões definem todo o sucesso ou não do programa crítico; trata-se de verificar se o uso das faculdades em Kant comporta aquilo que ele define como uma “forma superior”, isto é, a elevação da faculdade até seu máximo limite, sua última potencia. “Diz-se que uma faculdade tem uma forma superior quando encontra em si mesma a lei do seu próprio exercício [...] Sob sua forma superior, uma faculdade é, pois, autônoma.” (1976, p. 14)⁸. A constatação deleuziana é conhecida, para ele, e a pesar da sofisticação da doutrina das faculdades, não há em Kant tal um uso extremo das faculdades, mas uma constante operação comedida e organizada das mesmas. Para Deleuze, o que prima é a concordância, a harmonia e, por esta via, a retomada das formas identitárias do pensar clássico. A passagem em que Deleuze deflagra esta denúncia é também conhecida:

Na verdade, para Kant, quem legisla (num domínio) é sempre uma das nossas faculdades: o entendimento, a razão. Nós mesmos somos legisladores contanto que observemos o bom uso dessa faculdade e fixemos para nossas outras faculdades uma tarefa conforme a esse bom uso. Somos legisladores contanto que obedeçamos a uma de nossas faculdades como a nós mesmos (Deleuze, 1978, p. 76)⁹.

Na demorada análise que Deleuze promove sobre doutrina das faculdades, o autor francês reorganiza o campo de ingerência desta e lhe outorga uma dignidade particular no marco da obra

⁷ CRP, Analítica, *passim* (cf. 1.^a ed., “da relação entre o entendimento e objetos em geral”: “Há uma faculdade ativa que opera a síntese dos elementos diversos: denominamo-la imaginação, e à sua ação que se exerce imediatamente nas percepções, chamo-lhe apreensão”).

⁸ Neste segmento do seu texto Deleuze analisa e cita: CRPr, Analítica, teorema 3.

⁹ “A razão pura abandona tudo ao entendimento”. CRP, Dialética, “das idéias transcendentais”.

kantiana. “[...] Deleuze recuperou a parte mais sistemática e mais fora de moda da filosofia de Kant: a doutrina das faculdades, doutrina que define as diferentes relações entre as faculdades humanas” (Gualandi, 2003, p. 23).

A questão central, então, é a de verificar se há uma organização das faculdades que efetivamente possibilitem o advento de uma operação crítica imanente, sem que esta mesma organização venha a repetir as limitações que Kant tinha denunciado na ontologia substancialista da filosofia clássica; ou se, pelo contrário, a relação e o uso das faculdades proposto por Kant não acabaria interiorizando na forma hipertrofiada do Sujeito este mesmo gesto da metafísica clássica.¹⁰

Neste sentido, para Deleuze um elemento é de particular importância, nos referimos ao fato de Kant sempre parece estar remetendo o comércio entre as faculdades a um elemento último organizador. Assim, Deleuze se demora no estudo das distinções entre as faculdades receptivas e as faculdades ativas.

Devemos distinguir, por um lado, a sensibilidade intuitiva como faculdade de recepção e, por outro lado, as faculdades ativas como fontes de verdadeiras representações. Tomada em sua atividade, a síntese remete à imaginação; em sua unidade, ao entendimento; em sua totalidade, à razão. Temos, pois, três faculdades ativas que intervêm na síntese, mas que são também fontes de representações específicas, quando se considera cada uma delas em relação à outra: a imaginação, o entendimento, a razão. Nossa constituição é tal que temos uma faculdade receptiva e três faculdades ativas. (Deleuze, 1976, p. 19)¹¹

Toda a organização que esta constatação deleuziana expõe se sustenta numa espécie de organização que o juízo de conhecimento possibilita, já que as quatro faculdades operam a partir das exigências daquele. “O acordo que se estabelece em função do juízo de conhecimento regula o papel e a ordem de intervenção das quatro faculdades humanas: a razão, o entendimento, a imaginação e a sensibilidade”. (Gualandi, 2003, p. 38).

Deste modo, se pensamos em Kant como uma teoria do conhecimento, - ou melhor, também como uma teoria do conhecimento-, para Deleuze, a unidade sistemática do próprio conhecer encontra seu ponto de ancoragem no entendimento, que legisla e organiza, restando para imaginação sistematizar e organizar, assim como a razão desenvolve a tarefa de raciocinar e

¹⁰ Para compreender melhor toda a leitura deleuziana, seria necessário acompanhar a análise que verifica e desdobra os modos segundo os quais Kant organiza dois sentidos para a categoria “faculdade”, segundo o momento e a dimensão do método transcendental no qual o conceito aparece. Tal tarefa exceda as margens deste trabalho, porém, não podemos não insistir na importância desta formulação no âmbito da leitura que Deleuze produziu sobre Kant.

¹¹ Para sustentar esta construção Deleuze transita em alguns trechos de: *CRP*, Dialética, “Das idéias em geral”.

de simbolizar. Toda esta relação, pela sua vez, parte de aquilo que Deleuze denomina de um “senso comum”, no sentido de que todos nós somos capazes de estabelecê-lo e entendê-lo e que promove um acordo entre as faculdades ativas que, assim, podem atingir o conhecimento. “[...] o conhecimento implica um senso comum, sem o qual ele não seria comunicável e não poderia pretender a universalidade.” (Deleuze, 1976, p. 35)¹².

Por este motivo, em última instância, esta relação entre as faculdades, para Deleuze, permanece inexplicada, pelo menos desde a perspectiva da dedução que Kant propõe como forma de análise. Isto quer dizer que a harmonia entre as faculdades aponta para a necessidade de um horizonte não explicitado, porém eficaz na sua função que permita esta concordância; como se o princípio do fundamento clássico fosse salvo, agora interiorizado no perímetro do Sujeito e expressado na operação das faculdades.

Nas duas primeiras Críticas, já nos encontramos diante do princípio de uma harmonia das faculdades entre si *Mas esta harmonia é sempre proporcionada, constrangida e determinada*: há sempre uma faculdade determinante que legisla, seja o entendimento no interesse especulativo, seja a razão no interesse prático. (Deleuze, 2006a, p. 80).¹³

Ora, Deleuze não se detém nesta constatação, ainda que nevrálgica, mas interroga um ponto que é objeto permanente de preocupação de sua filosofia. Trata-se da coexistência no mesmo espaço ontológico e lógico de naturezas diferentes que mantém um comércio produtor em termos de pensamento e até de sensibilidade. Além de apontar para a necessidade de um substrato não declarado para a harmonia entre as faculdades outra questão, ainda mais delicada se consolida na leitura deleuziana. Diz Deleuze: “*Nossas faculdades diferem em natureza e, contudo, exercem-se harmoniosamente*”. (Deleuze, 2006a, p.80, itálico nosso). A solução kantiana é conhecida, para o filósofo alemão a articulação é possível pela operação da imaginação, a través das sínteses e do esquematismo, esta seria a ponte entre a faculdade passiva e as ativas. Por esta via, a diferença de naturezas entre ambas estaria suturada. Ora, para Deleuze esta solução não seria completa, nem totalmente eficaz, dado que ela só se limita a deslocar o problema, alocando-o, agora, na diferença de natureza que se constitui entre a sensibilidade e imaginação, por um lado, e entre a imaginação e o entendimento por outro.

¹² “A mais alta filosofia, relativamente aos fins essenciais da natureza humana, não pode conduzir mais longe do que o faz a direção concedida ao senso comum. [...] (as Idéias) são-nos dadas pela natureza da nossa razão, e é impossível que o próprio tribunal supremo de todos os direitos e de todas as pretensões da nossa especulação encerre ilusões e prestígios originais”. *CRP*, Dialética, apêndice, “do objetivo final da dialética”.

¹³ Neste momento Deleuze utiliza para sua análise: (Kant, 1960), *Introuction*, §§ 2, 3, 4, 5.

[...] Kant recusava a idéia de uma harmonia preestabelecida entre o sujeito e o objeto: ele a substituíra pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao próprio sujeito. Mas não reencontrará a idéia de harmonia, simplesmente transposta para o nível das faculdades do sujeito que diferem em natureza? Sem dúvida, essa transposição é original. Mas não é suficiente invocar um acordo harmonioso das faculdades, ou um senso comum como resultado desse acordo: a Crítica em geral exige um princípio do acordo como uma gênese do senso comum. (Deleuze, 1976, pp. 36-37)¹⁴

Enfim, para Deleuze a laboriosa superação dos gestos da metafísica dogmática, que apontavam a introduzir, dentro dos limites da finitude do homem, uma harmonia entre sujeito e objeto, agora e substituída pela harmonia interna entre as faculdades do Sujeito; em ambos os casos, para o filósofo francês, esta concordância permanece não explicada e opera como fundamento infundado. “Segundo Deleuze, entretanto, este ‘acordo cognitivo’ entre as faculdades, que se estabelece em função do interesse superior do conhecimento sob a direção do entendimento, é em última instância apenas um fato inexplicável’ [...]”. (Gualandi, 2003, p. 38). Nem o interesse superior, nem o senso comum podem, para Deleuze, sustentar conceitualmente todo o aparato da crítica nem podem outorgar ao campo do transcendental toda a autonomia que o mesmo poderia atingir.

Deste modo, o problema das faculdades não simplesmente aponta a um eventual vício do sistema kantiano, o qual seria sumamente rudimentar como reflexão filosófica, mas, pelo contrário, interroga se o horizonte aberto pelo dispositivo crítico não precisaria ser ampliado e radicalizado¹⁵. Do que se trata e de reconhecer a fertilidade deste pensamento e de multiplicar suas potências para o pensamento, para isto, algumas linhas articuladas pelo próprio Kant, devem ser hipotecadas.

Por esta via, Deleuze não “desiste” de Kant, (como sim faria de Hegel, por exemplo), pelo contrário, utiliza os conceitos kantianos contra o próprio Kant, mas a favor da vitalidade de seus problemas fundamentais. A seguir analisaremos brevemente um caso desta retomada.

¹⁴ Ver: Carta a Herz, 26 de Maio de 1789 “Estou persuadido de que Leibniz, com a sua harmonia preestabelecida, que ele estendia a tudo, não pensava na harmonia de dois seres distintos, ser sensível e ser inteligível, mas na harmonia de duas faculdades de um único e mesmo ser, no qual sensibilidade e entendimento se conciliam para um conhecimento de experiência”.

¹⁵ Neste sentido, e ainda segundo Gualandi. “Este tipo de crítica a Kant não é novo. O próprio Kant confessou algumas vezes que a fundação transcendental acha, em um certo ponto, um limite que é o sinal de uma factualidade última, de uma contingência inexplicável. Do ponto de vista de Kant, esta ‘confissão de contingência’ não é, apesar de tudo,, escandalosa, pois é justificada por sua doutrina do noumeno. [Kant explica isto ao longo do parágrafo 62 da *Crítica da Faculdade do Juízo*]. Os filósofos pós-kantianos julgam contudo negativamente essa ‘factualidade’ que não pode ser eliminada, [...]”. (Gualandi, 2003, pp. 38-39).

A releitura do transcendental

A conseqüência mais dramática para Deleuze da crítica que até aqui resumimos é a de limitar as forças do transcendental. Kant teria, ele mesmo, limitado estas forças, mas não por este motivo a necessidade e o vigor da descoberta do transcendental devem ser esquecidos. Deste modo, num âmbito posterior de sua obra, Deleuze volta a Kant para, desde sua própria filosofia, evidentemente, levar o transcendental até outro patamar.

O grande problema para Deleuze é que o transcendental, na configuração inaugural de Kant, é pensado como *condição de qualquer fenômeno possível, e não do fenômeno real*, como preferiria o pensador francês. “[...] a condição deve ser condição da experiência real, e não da experiência possível”. (Deleuze, 2006b, p. 222). Ora, o que possibilita e sustenta esta noção de transcendental kantiana é o pressuposto de que toda *condição é mais ampla do que aquilo que ela condiciona*, mantendo, portanto, um excesso e uma transcendência com relação aquilo que ela condicionado; por este motivo, a condição não pode senão permanecer “indiferente” - enquanto excesso- aos movimentos do condicionado. Deleuze se demora longamente na *Lógica do sentido*, na análise da impossibilidade de operar fundamentações e até condicionamentos a partir do pressuposto da relação causal entre ambos os pólos, seja como fundamento-fundado ou como condição-condicionado. A questão é: como passar de um horizonte para o outro sem pressupor um espaço ontológico compartilhado, mas que, paradoxalmente, se organiza numa hierarquia, dado que a dinâmica da sempre vai do fundamento para o fundado e da condição para o condicionado. Ora, o ponto de maior densidade problemática aqui consiste no fato de que, e a pesar do aparente privilegio da condição sobre o condicionado, só é possível passar deste condicionado para a condição, ou do fundado para o fundamento. Partimos de aquilo que é derivado para aquilo que possibilita a derivação, mas invocando uma hierarquia e um espaço compartilhado, ambos não fundados. A rigor, para Deleuze isto não simplesmente seria “errado”, é decididamente inconsistente.

[...] trata-se de um estranho procedimento que consiste em elevarmo-nos do condicionado à condição para conceber a condição como simples possibilidade do condicionado. Eis que nos elevamos a um fundamento; mais o fundado continua sendo o que era, independente da operação que o funda, não afetado por ela. (Deleuze, 2006b, p. 228)

Começa a delinear-se aqui o perfil das motivações deleuzianas. A questão central não é negar ou abandonar a proposta do transcendental, mas multiplicar sua eficácia aprofundando na direção do norte que o próprio Kant tinha indicado, mas que não teria, ele mesmo, continuado.

Fazer que de fato ela pudesse operar como condição de fenômenos reais, e onde o campo de imanência entre condição e condicionado efetivamente se concretize. Não haveria outro modo, para Deleuze, de propor uma “crítica imanente”, se a imanência não operasse já no próprio comércio entre condição e condicionado. É conhecida a sentença de Deleuze que afirma que a condição de possibilidade nestes termos é uma falsa fundamentação, dado que ela é muito geral, “frouxa” para atingir o real. Mas, o epicentro desta sentença é o que interessa. Com efeito, Deleuze não está invocando um acesso direto a alguma horizonte da ordem do “O Real”, ingênua ou até substancialmente. Do que se trata é de reverter o modelo de “certificação” ou de legitimação do marco da condição de possibilidade; em pauta se encontra a superação da noção de representação válida universalmente e *a priori*.¹⁶ Em última instância, para Deleuze toda a dedução só é útil para provar todas as percepções possíveis são estruturadas de tal modo que nossos juízos empíricos que possam constituir conhecimento são estruturados segundo as condições e regras gerais da síntese, isto é, as categorias. Nas palavras de Gerard Lebrun:

Se o conceito de ‘transcendental’ permanece vacante depois de Kant, é porque a Crítica não conseguiu cumprir sua tarefa de legitimação, como prova a fragilidade da ‘fundação’ que ela propõe. Fundar o conhecimento a priori, segundo ela, é administrar a prova de que o emprego das categorias – e somente ele-, justifica a pretensão à ‘objetividade’ inclusa em nossos ‘juízos de experiência’. Ora, como essa prova é operada? (Alliez, 2000, p. 210)¹⁷

Poder libertar o transcendental no sentido de que ele seja condição de possibilidade dos fenômenos reais implica introduzir a noção de diferença de modo ativo no próprio campo do transcendental, que ele seja o âmbito da expressão de uma condição diferencial, e não já o lugar da verificação do correto uso das categorias. Se os fenômenos reais sempre são diferenças e múltiplos, então a condição deve, também, ser pensada nestes termos, relação da diferença com a diferença. Está afirmação, aparentemente tão distante do corpus kantiano, para Deleuze só pode ser pensada a partir de Kant. Não se nega a função da condição de possibilidade, se a radicaliza.

De modo cartográfico, podemos indicar que para eliminar essa distorção, o caminho traçado por Deleuze parte, curiosamente, da teoria kantiana da Idéia, passa pelos momentos pós-

¹⁶ Sem dúvida esta possibilidade comporta uma densidade própria que aqui só podemos apontar com uma citação particularmente esclarecedora de Lebrun sobre a leitura deleuziana de Kant: “Que os princípios kantianos não respondem a esses sinais, Kant o diz expressamente, quando confessa a discordância entre *prinzip* no sentido estrito (conhecimento sintético por conceitos, de que *nosso* entendimento é incapaz) e o *Grundsatz*, que certamente é ‘princípio’, na medida em que não depende de conhecimentos mais elevados, mas que, todavia tem necessidade de uma prova, isto é, de um controle de sua validade ‘principal’ pela apresentação do papel indispensável que ele desempenha na constituição da experiência possível”. (Alliez, 2000, p. 212)

¹⁷ A edição das obras de Kant utilizada por Lebrun para acompanhar a leitura de Deleuze é a edição francesa tradução Delamarre-Marty, Paris, Pléiade. Para esta citação em particular: Pléiade, I, p. 1349 / A A III, p. 510.

kantianos, nos quais a diferença se vincula efetivamente à Idéia para chegar, no final, à sua própria perspectiva a respeito do transcendental¹⁸..

‘O que conta na representação’, indica Deleuze ao comentar Kant, ‘é o prefixo: *re-* apresentação implica uma retomada ativa do que se apresenta, portanto uma atividade e uma unidade que se distinguem d passividade e da diversidade próprias à sensibilidade como tal [...] Aqui tem origem a divisão kantiana: receptividade/espontaneidade. Ora, é o valor dessa divisão que Maïmom pretende voltar, e é nesse espírito que ele examina os pressupostos da Crítica. (Alliez, 2000, 214)

Aquilo que Deleuze procura ao estabelecer esse percurso é re-introduzir a Diferença no seio do transcendental, e, através desta re-introdução, poder determinar a constituição interna da própria condição como “multiplicidade”¹⁹. Para que isso se dê, é preciso que a condição deixe de ser compreendida como o lugar no qual uma constante (o indeterminado enquanto capacidade constante de determinação) remete a um campo de aplicação externo como campo de variáveis (de diferenças empíricas) para passar a ser o *sistema no qual diferenças se relacionam*.

Se for verdadeiro que para Deleuze condição e multiplicidade estão intimamente relacionadas, não é menos verdadeiro que a condição tem a ver, de igual modo, com o próprio problema. A condição compartilha aqui a mesma estrutura que a Idéia, e seu comercio é fundamental para alargar a noção de condição. Neste sentido, a Idéia é “exaustivamente” problemática tanto quanto é intrinsecamente multiplicidade. “As Idéias não são, sob hipótese alguma, a essência. O problema, enquanto objeto da Idéia, se acha do lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes, muito mais que do lado da essência teoremática.” (Deleuze, 2006b, pp. 242-3).

Para Deleuze a formulação de um transcendental entendido como condição de possibilidade do fenômeno real implica colocar em atividade, ao mesmo tempo, uma efetiva imanência, um jogo real das diferenças tanto na condição quanto no condicionado e a retomada problematizante da noção de Idéia, levantado contra as formas clássicas da representação que, para ele, subsistem em Kant. Isto é, afirmar que a dinâmica do aparecimento dos diversos campos fenomênicos demandam, de fato, um horizonte condicionante, mas que este horizonte se encontra pautado no uso disjuncto das faculdades pela permanente operação da diferença, do mesmo modo que exerce sua atividade produtora na mais radical imanência entre condicionado e

¹⁸ Sobre os dois primeiros momentos deste percurso, veja-se maiores detalhes em: (Deleuze, 2006b, pp. 218-236). No que concerne à reflexão mais propriamente deleuziana que aqui procuramos expor, devemos remeter ao capítulo “Síntese Ideal da Diferença” (Deleuze, 2006b, pp. 218-285).

¹⁹ Os autores aos quais Deleuze refere este aspecto de seu trabalho são Salomon Maïmom, Hoëne Wronski e Bordas-demoulin.

condição, único modo de eliminar, concretamente as formas da fundamentação. Assinamos embaixo o final do artigo já citado de Lebrum dedicado ao transcendental deleuziano quando diz: “O objeto desta exposição era simplesmente mostrar, sobre o exemplo do *transcendental*, o que Deleuze ganhava ao ‘fazer jogar um conceito contra ele mesmo’ – e isso dialeticamente, tão ludicamente, portanto, quanto no *Parmênides* ou no *Sofista*”. (Alliez, 2000, 234).

Eis o transcendental deleuziano, completamente outro com relação a Kant, mas, paradoxalmente absolutamente kantiano nos seus problemas motores especulativos.

Conclusão

Não seria possível afirmar que Kant faz parte dos pensadores fundamentais de Deleuze, é sabido que sua trindade é constituída por Spinoza, Nietzsche e Bergson. Também não podemos considerar Kant o inimigo conceitual de Deleuze, este lugar será, sempre um monopólio de Hegel. Assim, o autor das *Críticas* merece um lugar singular e paradoxal no campo de referências de Deleuze. Tal vez Kant seja o único dos autores que sua curiosidade incomodou que, ao mesmo tempo, por um lado se constitui como uma fonte necessária, - e não simplesmente cosmética-, para sua filosofia, e, por outro lado, demanda do pensador francês um movimento de superação e ajuste dos conceitos que o levam a promover uma crítica de sua obra.

De qualquer sorte, entre a polêmica com algumas teses kantianas e a manutenção de alguns de seus conceitos essenciais, perdura a cuidadosa leitura e o respeitoso tratamento filosófico, exposto em dois textos e várias aulas e seminários. Nosso objetivo foi o de expor alguns dos movimentos que se desdobram nestas duas perspectivas, e que justificam e sustentam as várias interpretações que afirmam a preeminência de um dispositivo transcendental, kantiano no sentido pleno da expressão, na filosofia de Deleuze.

Nesse sentido verificamos, por um lado os argumentos centrais que levam a Deleuze a questionar a filosofia de Kant em alguns conceitos-chaves, para passar depois a ver como, desde esta crítica Deleuze propõe uma continuidade descontínua da filosofia de Kant. Nesta perspectiva, nossa análise poderia ser considerada uma exposição da estratégia de leitura que Deleuze utiliza com a tradição, seu modo de apropriação e de trabalho sobre os conceitos de outros autores. Do mesmo modo a leitura deleuziana expõe a positividade de dois conceitos-chaves para compreender a relação entre diferentes autores para além da história da filosofia, nos referimos às noções de cartografia do pensar e de agenciamento de conceitos. Finalmente, de nosso lado, gostaríamos de pensar neste recorte como um exemplo da continuidade de um campo

problemático vital que continua irrigando na nossa contemporaneidade os mais diversos segmentos do pensamento; um deles, inesperado e insuspeitado, como é o debate sobre o estatuto da própria filosofia de Deleuze. Não apenas Deleuze leitor de Kant, mas este entendido como agente improvável da organização conceitual do pensador francês. Limitamos-nos aqui a verificar algumas das conseqüências deste encontro em duas vias.

Referências

- ALLIEZ, E. (Org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Editora 34, 2000.
- _____. *Deleuze filosofia virtual*. Anexo: Deleuze, G. “L’Actuel et le Virtuelle”. Rio de Janeiro, 34 Literatura S/C Ltda, 1996.
- DELEUZE, G. *A ilha deserta*. São Paulo, Iluminuras, 2006a.
- _____. *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- _____. (1978) “Cuatro Lecciones sobre Kant”. In: www.philosophia.cl / *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS*. Acessado em 03/09/2009.
- _____. *Diferença e repetição*. São Paulo, Edições Graal, 2006b.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1978.
- _____. *Para ler Kant*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
- GUALANDI, A. *Deleuze*. São Paulo, Estação Liberdade, 2003.
- HARDT, M. *Gilles Deleuze Um Aprendizado em Filosofia*. São Paulo, Editora 34, 1996.
- KANT, E. *Critique du jugement*. Paris, Vrin, 1960.
- _____. *Critique de la raison pure*. Paris, Pléiade.
- LEBRUN, G. (1998) “O transcendental e sua imagem”. In ALLIEZ, E. (Org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Editora 34, 2000.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze une Philosophie de L'événement*. Paris, Puf, 1994. Introdução inédita de 2004: "O ontológico e o transcendental".

_____. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.