

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO
FELIPE FORTES SILVEIRA
DELEUZE: EMPIRISMO TRANSCENDENTAL

Porto Alegre

2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

FELIPE FORTES SILVEIRA

DELEUZE: EMPIRISMO TRANSCENDENTAL

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Porto Alegre

2019

FELIPE FORTES

DELEUZE: EMPIRISMO TRANSCENDENTAL

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz - PUCRS

Prof. Dr. Federico Orsini - PUCRS

Prof. Dr. Moysés Pinto Neto - ULBRA

Prof. Dr. Sérgio Augusto Sardi - PUCRS

Porto Alegre

2019

Dilseu e Selma — exploradores do virtual — em memória.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus familiares, em especiais à minha avó Celícia e às minhas tias Beatriz e Silvia, que me acolheram em Eldorado do Sul quando vim do interior de Santa Catarina em 2011, com muitas esperanças e expectativas, antes mesmo da filosofia ter me escolhido.

Agradeço aos meus pais, Nilva e Alceu, pelo apoio incondicional e por todo o afeto e amor, sem o qual eu não teria completado os meus estudos.

Agradeço ao meu irmão, Gabriel, pela presença marcante em minha formação e amizade contínua, e junto com a Marcela — pelo Bruno, meu singular e amável sobrinho.

Agradeço aos velhos e novos amigos; Lucas, Borracha, Miguel, Émerson, Jorge, Ayune, Guido, Rodrigo, Fraga, Cecília, Hannibal, Perillo, Carrol, Messerschmidt, Primo, David, Renata, Luciano, Zielinski, Mateus, Suzani, Charles, Nico, Fernando, André, Vitória, Ítalo, Vanessa, Caio, Eikon, Lorenzo, Ayeza, Kílary, Pedro, Bruno, Bruna, Voltaire, Sperb, Frida, Urso e Kiko,...e todos aqueles que me acompanham e acompanharam na troca de intensidades em diversos níveis.

Agradeço institucionalmente ao CNPQ, por ter proporcionado a viabilidade financeira dessa pesquisa, e ao PROUNI, por ter proporcionado que eu pudesse ter começado e completado minha graduação.

Agradeço todos os professores que contribuíram para minha formação, especiais entre eles: Sérgio Sardi, Cláudio Ulpiano, Pergentino Pivatto, Ronel Alberti da Rosa, Nythamar de Oliveira e Norman Madarasz, meu caro orientador.

Agradeço também ao apartamento 06 da Vigário José Inácio, por todos os encontros não-humanos e humanos que ele proporcionou, que sem dúvida, foram materiais caóides para essa dissertação e para os fluxos vitais que correm muito além dela.

Agradeço em especial à Luísa, minha namorada, que atravessou minha vida e a fez entrar em tantos devires que nem sei — sem você essa dissertação certamente teria tomado outro caminho e a vida não teria esse sabor e gosto pelo transcendental.

“But first...Are you experienced?”

Hendrix.

RESUMO

Este trabalho tem como meta apresentar e desenvolver uma análise do que Gilles Deleuze (1925-1995) denomina como sendo a sua filosofia: um “empirismo transcendental”. Nossa hipótese é de que o “empirismo superior” de Deleuze propõe uma nova rearticulação conceitual entre o empírico e o campo transcendental, buscando atingir a gênese da experiência real e impulsionar a experimentação limite dos limiares intensivos, rompendo com os dogmas do pensamento representativo e hilemorfista, presos nas formas da identidade e do possível, que perdem com isso o movimento pelo qual o "dado é dado como diverso", ou seja, o processo pelo qual os acontecimentos gerativos tomam forma e constituem o real. Procuramos desdobrar essas críticas, e entender as principais contribuições que esse novo empirismo proporciona.

Palavras-chave: Empirismo transcendental; gênese, Gilles Deleuze; hilemorfismo.

ABSTRACT

This work aims to present and develop an analysis of what Gilles Deleuze (1925-1995) calls his philosophy: a "transcendental empiricism". Our hypothesis is that Deleuze's "superior empiricism" proposes a new conceptual rearticulation between the empirical and the transcendental field, seeking to attain the genesis of real experience and to push the limit experimentation of the intensive thresholds, breaking with the dogmas of representative and hilemorfist thinking, trapped in the forms of identity and the possible, thereby losing the movement by which "data are given as diverse", that is, the process by which the generative events take shape and constitute the real. We seek to unfold these criticisms, and to understand the main contributions that this new empiricism provides.

Keywords: genesis; Gilles Deleuze; hilemorphism, transcendental empiricism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. CONDIÇÕES PARA UM “EMPIRISMO SUPERIOR”	19
1.1. “Assim pois a questão...” O empírico e o transcendental.....	19
1.2. A forma que não há: o pressuposto hilemorfista.....	26
1.3. Empirismo e gênese.....	49
1.3.1. Exterioridade das relações.....	60
1.4. Recapitulação crítica ao empirismo e as filosofias transcendentais pelo prisma genético.....	74
2. A EXPERIÊNCIA DO CAMPO TRANSCENDENTAL	80
2.1.o modelo do cálculo diferencial e um princípio genético de diferença.....	80
2.2. O circuito das três determinações: do transcendental ao empírico, do empírico ao transcendental.....	88
2.3. Crítica à imagem do pensamento.....	104
2.3.1. A forma da ilusão transcendental no pensamento.....	113
2.3.2. A forma da ilusão transcendental no sensível.....	120
2.3.3. A forma da ilusão do transcendental: crítica das condições das formas possíveis.....	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146

INTRODUÇÃO

Mais de vinte anos após a sua fatídica morte, a figura e a filosofia de Gilles Deleuze (1925-1995) permanecem suspensas na atmosfera de nosso tempo com certo aspecto de enigma, mistério e eternidade. Seu pensamento, ainda hoje nos alcança e nos afeta. Seu “gosto filosófico”¹, alinhado em estrita coerência pelas veredas estoicas do paradoxo, labiríntico e, ao mesmo tempo, aberto, nos permite entrar por qualquer ponto, brecha ou fissura, mas sair dele logo se apresenta como uma tarefa de extrema dificuldade, dado a sua força de nos enleiar em “seus problemas”, problemas na verdade, de nossa época, de nosso tempo, que mobilizam um molde em imagem, por mais que fugidio, de nossa “contemporaneidade”. Os tentáculos da filosofia de Deleuze crescem por todos os lados, multiplicam-se como erva daninha e, se nos permitimos, somos engolidos por esse *Kraken*, enquanto, ao mesmo tempo, somos paradoxalmente nutridos por aquilo que nos devora. Como resultado, temos nesses últimos vinte anos uma crescente popularidade no uso e apropriação de suas teses e conceitos, sendo vasta a bibliografia produzida sobre sua obra em diversos domínios divergentes do pensamento.

Uma rápida pesquisa no site *libgen* pelo nome de Deleuze nos dá um rápido diagnóstico dos numerosos volumes de livros, artigos e revistas dedicados à sua filosofia que foram publicados nos últimos dez anos. A pluralidade é a marca: muitos desses estudos focam em aspectos multidisciplinares, fazendo parte do que no mundo anglo-americano se chama de *cultural studies*, abrangendo diversas áreas ímpares como a teoria da comunicação, sociologia, política, teoria social, antropologia, tecnologia, cinema, literatura e psicologia. A pluralidade de fato, segue *à la lettre* o mestre, afinal, é Deleuze um dos principais filósofos a não ter apenas radicalizado os modos de expressão filosóficos como também ter possibilitado que o filósofo abra seu campo de pesquisa e análise, pensando e escrevendo não apenas sobre a filosofia propriamente dita, mas um pouco sobre todas essas áreas que determinam a nossa vasta episteme ocidental.

A recepção crescente do pensamento de Deleuze no “mundo anglo-americano” possibilitou que os alcances e margens da influência de seu pensamento tenha se expandido não só na academia, mas se espreado por meio das ondas da internet e sua *network*, formando uma diversidade de grupos de pesquisa — espécies de rincões da imanência — em que seu

¹ “O gosto filosófico não substitui a criação de conceitos, nem a modera, é, ao contrário, a criação de conceitos que faz apelo a um gosto que a modula. A livre criação de conceitos determinados precisa de um gosto do conceito indeterminado. O gosto é essa potência, este ser-em-potência do conceito” (DELEUZE & GUATTARI, 1992[1991], p.95).

pensamento é debatido, discutido e amplificado. Podemos afirmar que a filosofia de Deleuze passou nos últimos anos por uma espécie de *devir*; tornou-se, de anônima e, de certa forma, maldita, em uma *filosofia pop*, com um amplo alcance, beirando, contudo, ao desvio perigoso da doutrina e do canônico. É um fato, contudo, que o pensamento de Deleuze conseguiu por méritos atravessar e influenciar os mais diversos territórios da produção do saber das quais ele se “embriagou” como matéria-prima. Resta ainda avaliar, mesmo sofrendo toda série de resistência e problemas, por quais devires a filosofia mesma não passou por meio do pensamento de Deleuze — o que essa dissertação, muito humildemente, procura no mínimo tocar como superfície. Sabemos, todavia, parafraseando duplamente Paul Valéry e Deleuze que, o superficial deve ser pensado como um plano topológico onde os problemas se colocam e se desdobram em novos conceitos, novas sensações e percepções, novas formas de agir, sentir, pensar, enfim, viver, sendo assim: “o mais profundo é a pele” (DELEUZE, 2009 [1969], p.106), e brindamos à superfície.

Os termos deleuzeanos e as “deleuzeanices” que o seguem, isto é, a multiplicação desenfreada do vocabulário conceitual desenvolvido por Deleuze, sem a devida contextualização — reivindicada por Deleuze como elemento necessário para uma pedagogia do conceito — tornam-se, de certa forma, virais. Porém, mesmo a produção científica sobre o pensamento de Deleuze no contrapelo da onda *hype*, não nos deu ainda um consenso, nem mesmo um dissenso geral que, por resultado de duas ou mais interpretações ou correntes maiores de análise, se digladiariam e dividiriam os pesquisadores entre, por exemplo, os “deleuzeanos materialistas” e os “deleuzeanos transcendentalistas”. O leque de sentidos e o papel e lugar de Deleuze na história da filosofia estão ainda, em aberto. Seria Deleuze, apesar de tudo, um metafísico platônico? Seria ele um estruturalista? Um neo-espinozista ou mesmo um pós- kantiano? Sim, sabemos que é muito difícil simplesmente anexar e associar Deleuze aos movimentos mais famosos do pensamento de sua época, mas não seria essa, no entanto, uma das suas forças tentaculares que nos fazem retornar à sua obra?

É inegável que Deleuze perpassa as problemáticas da filosofia francesa contemporânea, como os problemas do estruturalismo, da fenomenologia, do existencialismo e também da hermenêutica; mas, ao mesmo tempo, é impossível que qualquer identificação de Deleuze com esses movimentos não seja deslocada, torcida e transformada em alguma outra coisa, um “é isso também, mas é algo mais, é algo diferente”. Pesquisadores que se associam com o pensamento de Deleuze, muitos deles ex-alunos, veem nessa abertura um campo a ser explorado e pretendem, de certa forma, preencher essa lacuna ou aparente “não-lugar”,

demonstrando que o pensamento de Deleuze é tão original que não pode ser reconhecido, por mais que possa ser associado estrategicamente aos desenvolvimentos da sua época. Nesse sentido, o lugar de Deleuze, seu *Erewhon*², parece ainda não ter sido descoberto, sorte a nossa, pois preferimos nos associar sempre aqueles que ainda não sabem demais, que ainda não sabem suficientemente sobre determinado aspecto, assunto ou problema.

Deleuze e seu modo próprio e inovador de fazer filosofia são diretamente responsáveis pelo problema exposto, afinal, ele pouco ou em nada sente a necessidade de corrigir-se, reavaliar-se ou de justificar a substituição; ou, tomando emprestado um termo caro ao seu pensamento: a *atualização* de um conceito, de uma ideia, de um livro para o outro, de um interlocutor para o outro. Às vezes, não sabemos se é Deleuze ou se é Hume quem fala, não sabemos se é Nietzsche ou Deleuze, mas algo que “passa” entre os “dois” ou mesmo “muitos”. E, nessa acepção, também entra a questão da identidade Deleuze-Guattari que, quando é afirmada sem restrições, tende na maioria das vezes a apagar a figura de Guattari, diluindo-o em Deleuze. Além disso, a sua obra parece ser fragmentária, e quem tem interesse em determinada análise de seu pensamento, por exemplo, em sua “metafísica”, deve passar também pelos livros sobre pintura, cinema, literatura, etc, para tentar extrair alguma coerência e unidade desse mosaico ou *patchwork* problemático. É por isso que, aqueles que decidem estudar o pensamento de Deleuze, correm sempre o risco de isolar-se em pequenas “ilhas desertas” ou regiões do “plano de imanência” deleuzeano, isto é, em certo movimento ou dimensão de seu pensamento, sem terem nunca tido a chance ou oportunidade de adentrar e visualizar a consistência e unidade inteira da obra. Corremos sempre o risco de, ao expressarmos conceitos, ideias ou teses preferidas (nossas ferramentas de trabalho), adequarmos eles mal aos nossos próprios problemas, e nesse processo, perder o plano ou horizonte no qual ele se constituiu, assim como falhar em constituir o nosso. É um problema esse que, talvez, atravesse toda filosofia, sendo um risco que também, sem modéstia, corremos. Há aqueles, no entanto, que indo além do problema, conseguem começar a traçar o seu próprio plano. Isso é, ao mergulhar no pensamento de Deleuze, o usam como matéria-prima e trampolim para desenvolver seus próprios pensamentos e, talvez, esse seja o sentido da afirmação de que ninguém possa ser deleuzeano, pois, *ser um deleuzeano é, sempre, deixar de ser*. O que é afinal, a filosofia de Deleuze?

² Referência ao romance de Samuel Butler, citado diversas vezes por Deleuze. Conferir, por exemplo: (2006 [1968], p.17).

Livros canônicos foram escritos sobre essa perspectiva. Éric Alliez, por exemplo, entre outros desenvolvimentos, quer demonstrar a tese de que a filosofia de Deleuze é uma “filosofia do virtual” no sentido de que a interpretação da filosofia que faz Deleuze, procura sempre encontrar a matéria virtual inscrita como potência não-dita ou não discursiva da tradição — o que explicaria o uso de Deleuze do “discurso livre-indireto” e a imagem deslocada e “monstruosa”³ produzida através de torções na imagem dos filósofos com os quais ele, apaixonadamente, se agencia (ALLIEZ, 1996). David Lapoujade, por sua vez, circunscreve a tese na qual a filosofia de Deleuze é um afresco e inventário dos “movimentos aberrantes”, isto é, a filosofia de Deleuze seria a grande tentativa de produzir “lógicas” para expressar certos movimentos singulares que, subindo do “sem-fundo” caótico, produzem variações na superfície do real, sendo os movimentos da diferença e da repetição, a matriz “informal” de todos esses movimentos anômalos (LAPOUJADE, 2015 [2014]). Não menos importante, Zourabichvili afirma em seu famoso livro que, colocando-se em confronto com o pensamento clássico e à correspondente “imagem do pensamento”, Deleuze descarta até mesmo a ontologia, esforçando-se em produzir uma “filosofia do acontecimento” pelo qual o verbo “ser” e sua tirania predicativa é apagada pelas ondas brumosas do devir, tornado a partir de agora, o principal operador do pensamento, tornando toda ontologia ou reformulação da mesma impossível e até mesmo indesejável (ZOURABICHVILI, 2004 [2016]). Todas essas teses, muito interessantes e influentes nos estudos deleuzeanos, captam peças, pedaços, sinais dos conceitos desenvolvidos, e tentam reconstruir a partir dos mesmos um plano próprio; ou, ainda, tentam estabelecer a chave da unidade central do pensamento de Deleuze. Nosso estudo, embora sem tamanha pretensão e originalidade, busca se inscrever e desenvolver, na imanência da obra, algumas de suas principais consequências, contribuições e variações. Visamos então, mostrar que, por baixo de um manto de aparente fragmentariedade, há um *continuum* de variação operante no pensamento de Deleuze, o qual deve identificar-se (palavra sempre problemática por sua carga essencialista) com sua própria unidade e coerência, uma unidade sempre deslocada, agindo como disfarce, no meio das repetições da diferença⁴. Escolhemos então, como tema desse estudo, um dos aspectos — em um primeiro momento — mais

³ Não há melhor introdução ao pensamento e método de Deleuze que a sua “Carta a um crítico severo” onde ele afirma, categoricamente que, imaginava a história da filosofia como uma: “espécie de enrabada [...] eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e, no entanto, seria monstruoso” (DELEUZE, 1992[1990] p.14).

⁴ Sobre o “disfarce”, a diferença e sua “repetição”, conferir: (2006 [1968], p.155)

paradoxais do pensamento de Deleuze, quando ele invoca, para si e para a filosofia, em geral, uma nova forma de empirismo, um *empirismo transcendental*⁵.

Perguntando sobre o que é a sua filosofia, a resposta de Deleuze é bastante simples: empirismo⁶. Deleuze — *par lui-même* — reconheceu em várias ocasiões a sua filosofia como uma tentativa de desenvolver uma forma de “empirismo superior”. Ao mesmo tempo, pelo qual, em sua obra, demonstra que os pensadores aos quais ele está vinculado pertencem à uma determinada *linhagem* empirista, que teriam mais ou menos se aproximado, mais ou menos tocado a polida superfície dessa “intuição filosófica”, libertando esse empirismo selvagem e radical⁷. Como é possível, não apenas Hume (ao qual Deleuze dedica seu primeiro livro) e William James, representantes tanto do velho empirismo inglês como do “novo” empirismo pragmatista americano, interlocutores empiristas no sentido que lhe atribui a tradição, mas também Nietzsche, Bergson, Whitehead, Spinoza, Maimon e, até mesmo Leibniz, figuras tão díspares e associados a diferentes momentos e movimentos da história da filosofia, sejam todos lidos por Deleuze pelo enfoque desse empirismo inominável, até então reivindicado por Deleuze como sendo também o seu? Empirismo que rompendo o campo da epistemologia da filosofia moderna, atravessa até mesmo as artes e a literatura em nomes como Frances Bacon, Proust, Kafka; que nova forma (se podemos chamar assim) de empirismo é esse⁸?

Não menos enigmático, a alcunha “superior” é sinônimo, pelo menos para o seu próprio empirismo, de *transcendental*. A nova forma de empirismo que Deleuze almejar atingir, em ressonância com os seus interlocutores, mas levando-os ao limite de um ponto tensor em um movimento de paroxismo onde o limiar encontra toda potência de criatividade e a criação em um espasmo intensivo é, o ponto mesmo de instauração do *empirismo transcendental*. É assim que, em *Diferença e Repetição* (1968), depois de uma longa série de monografias e comentários sobre a história da filosofia e da literatura, no: “primeiro livro em que decidi fazer filosofia” (DELEUZE, 2016 [2003] p.320), primeiro livro não dedicado a um pensador específico, em

⁵ “o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões [...] ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum. O descrédito em que caiu hoje a doutrina das faculdades [...] explica-se pelo desconhecimento deste empirismo propriamente transcendental, em vão substituído por um decalque do transcendental sobre o empírico” (DELEUZE, 2006 [1968], p.208).

⁶ “Sempre me senti empirista” (DELEUZE, 2016[2003], p.324).

⁷ Não usamos o termo “linhagem” à toa, dado a importância da obra de Deleuze (e Guattari) do trabalho das linhas, podemos afirmar que, a leitura de Deleuze busca sempre linhas de associação e ressonância em seus interlocutores, com relação ao seu próprio empirismo.

⁸ Sobre, por exemplo, Schelling e Bergson: “Schelling [...] definia sua filosofia como um empirismo superior. A fórmula é também adequada ao bergsonismo.” (DELEUZE, 2006 [1968] p.125). Menções às “formas superiores” de empirismo, como essa passagem, multiplicam-se na obra de Deleuze.

que se instaura o lócus germinal onde Deleuze denomina seu projeto e seu pensamento. O estranhamento é visível, afinal — pelo menos desde a filosofia transcendental-crítica de Kant, o empirismo e transcendentalismo são considerados posições incomensuráveis e contrárias. Como veremos no decorrer desta dissertação, essa suposta “incomensurabilidade” entre o empírico e o transcendental é, na verdade, uma relação de condicionamento entre os dois domínios que, Deleuze, de uma maneira original, jamais vista antes na história da filosofia, tem como meta reformular.

O primeiro problema que se apresenta a nossa pesquisa é investigar as bases que formam a conceitualização do campo transcendental na história da filosofia, visando compreender seus problemas que Deleuze busca solucionar e reformular por meio de um empirismo que, sabemos apenas estar ligado (como sugere seu nome) *diretamente* com esse novo plano transcendental. Em uma tradição que, diferente de Deleuze, pensou o transcendental como um plano ou domínio composto por *formas*, essa relação é sempre de uma espécie específica de condicionamento que, como veremos, é sempre de condicionamento *possível* — o transcendental será pensado como campo condicionante fundacional do empírico e os traços intensivos que modulam os contornos do conceito kantiano de transcendental acabam por determinar a história futura desse conceito, o comprometendo com um regime mais antigo, o da hierarquização platônica da forma pura em frente ao suposto *caosmos* da matéria empírica e seus devires incontrolláveis. As coordenadas conceituais kantianas, ao determinarem que as condições de determinação do “objeto” são as mesmas condições de conhecimento do objeto, e pertencem, universalmente e necessariamente, a um puro sujeito, comprometem uma relação direta entre o empírico e o transcendental e, como consequência, jogam todo o potencial genético nas formas do transcendental que se acoplam e modulam a matéria empírica. Devemos nos engajar nessa problemática, e entender por quais razões esse caminho produz uma “ilusão” no seio do pensamento sobre a verdadeira natureza do transcendental, e por sua vez, do empírico: essa ilusão, podemos apontar como a ilusão hilemórfica do pensamento, que trai a verdadeira natureza da relação entre a forma e a matéria.

O idealismo transcendental de Kant, que tomaremos como exemplo basilar em nossa investigação, pensa o domínio transcendental condicionando o empírico exteriormente ou mesmo *transcendentemente*, doando uma forma transcendental à matéria informe empírica. A matéria do empírico é pensada em um primeiro momento como indeterminada, isso é, sem uma forma. Seria necessário então, impor uma forma a essa “louca” matéria. Esse procedimento constitui uma das bases do hilemorfismo, que buscamos demonstrar que menos do que um

verdadeiro procedimento genético e de determinação do empírico, opera na realidade por um duplo processo de abstração que separa aquilo que permanece sempre em conjunto: uma forma é extraída por abstração do próprio empírico, isso é, a forma é purificada do conteúdo material e colocada como pré-constitutiva da própria matéria do qual ela é abstraída constituindo esse campo de fundamentação transcendental, nem físico, nem psicológico, que deve novamente ser reintroduzida no empírico, a determinando. Se o hilemorfismo é datado em Aristóteles, permanece, porém, como uma das bases mais fortes da tradição essencialista platônica do pensamento ocidental. Queremos apresentar o pensamento de Deleuze necessariamente vinculado com uma reversão dessas categorias hilemorfistas que constituem a reflexão ou o pensamento do transcendental, buscando romper não apenas com uma falsa imagem do transcendental, mas também com uma falsa imagem do empírico que necessariamente se associa à primeira imagem. Podemos ser acusados de focar toda a discussão sobre o empirismo deleuzeano no transcendental, mas dado como os conceitos são construídos, todo o transcendental remete ao empírico e vice-versa, em uma relação de determinação completa e recíproca, e o conceito de transcendental de Deleuze, deve fornecer as bases para compreender o empírico — se tivermos o devido sucesso em nossa investigação.

O problema implícito nesse paradigma que brevemente apresentamos é o da gênese: enquanto o condicionamento permanecer apenas exterior e transcendente (por mais que “imaneente” à um puro sujeito transcendental), a matéria carece de uma gênese intrínseca e verdadeiramente imanente e ativa. A natureza do campo transcendental é então pensada como essa forma de um “sujeito puro”, forma que segundo Deleuze é apenas extraída do empírico e jogada no campo transcendental, processo esse que, como veremos, tem seus objetivos bem determinados. O empirismo transcendental de Deleuze, por sua vez, procura uma outra espécie de relação de condicionamento, genética e intrínseca da *experiência* real. Esse condicionamento genético não pode deixar nada de fora dele, nem mesmo o sujeito, que deslocado de sua posição constituinte, deve ser constituído. O empirismo transcendental não pode supor nenhuma forma, mas pensar como as formas são produzidas em uma relação que vai do campo transcendental — campo genético — ao campo empírico, expressão ou atualização desse campo transcendental, chamado também de virtual e entendido agora como um campo de puro potencial preenchido por uma “matéria intensiva”, ela mesmo em devir, em um estado de ressonância com a matéria ativa do empírico, que em um processo de ressonância virtual, retorna ao transcendental e lhe modifica suas próprias coordenadas, em uma virtualização ou contratualização. Essa matéria, não pode pensada mais como passiva nem como simplesmente

ativa, mas como intensiva, como puro informal, não doando forma nenhuma ao empírico por ele gerado, mas o atualizando por diferença, por criação, por variação contínua. A matéria empírica e a matéria intensiva são como as “duas metades” de um mesmo corpo ou objeto, suas duas dimensões, sempre inseparáveis, que não cessam de determinar as coordenadas topológicas potenciais do corpo, que por sua vez, remete a sua dimensionalidade dinâmico espaço-temporal como atualização e efetuação em um “aqui e agora” de uma modo determinado em aberto. O atual não é uma mimese ou cópia do virtual, mas é sua expressão diferenciada. É nessa significação que existe uma metodologia do empirismo transcendental: uma metodologia da experimentação, pois na concepção de Deleuze, o transcendental é efetivamente experimentado e explorado empiricamente. *O empirismo transcendental é então, a experimentação do transcendental.* Veremos como, mas preliminarmente, basta saber que a “experiência transcendental” opera sempre em uma zona de “indiscernibilidade” entre um limite e um limiar, portanto, são as experiências transcendentais que possibilitam a ampliação da experiência, modificando os seus próprios limites, em uma imanência completa entre um domínio e outro.

Em nossa dissertação, vamos compreender a problemática suposta por tal empirismo transcendental, problemática em nossa visão definitiva: o empirismo transcendental é a resposta a questão que tínhamos feito antes, sobre “o que é a filosofia de Deleuze?”. Mas isso não corresponde à nenhuma novidade, pois Deleuze já afirmava isso. Nossa interpretação, contudo, considera o empirismo transcendental percorrendo toda sua obra, desde seu primeiro livro sobre o empirismo de Hume, em que Deleuze já buscava um “empirismo superior”, até seu último texto publicado em vida, o testamentário “A imanência: uma vida...⁹”, no qual o empirismo transcendental é retomado como uma filosofia indistinguível da ideia de imanência, espécie de “intuição filosófica” — como formula Bergson — percorrendo sua filosofia tardia. No meio tempo, temos a formalização do empirismo transcendental em *Diferença e Repetição* (1968), estabelecendo nas próprias palavras de Deleuze, sua filosofia futura, inclusive seu percurso com Guattari: “tudo o que fiz em seguida encadeava-se com esse livro, mesmo o que escrevemos com Guattari.” (DELEUZE, 2016 [2003], p.321). Em nossa leitura, a progressão cada vez maior de Deleuze em uma análise da literatura e das artes, como a pintura e o cinema, são desdobramentos também da análise que o empirismo transcendental permite e proporciona,

⁹ Nesse texto, tão definitivo quanto denso, Deleuze parece prever: “falar-se-á de empirismo transcendental, por oposição a tudo que faz o mundo do sujeito e do objeto” (DELEUZE, 2016 [2003] p.407).

fornecendo também esse método de análise, voltando sempre, para desdobrar novas possibilidades de experimentação.

É a partir de uma rearticulação do empírico e do transcendental que os coloca em relação direta — a fina membrana que liga a superfície do corpo ao sem-fundo molecular — e expulsando dessa relação às bases *hilemorfistas* que o constituem, deslocando de lugar o condicionamento mimético, limitativo e apenas possível-formal em direção a um enfoque genético de experimentação do real que constituem essa forma selvagem de empirismo. Nosso problema é, então, mostrar como o empirismo transcendental se articula, como ele funciona e como ele possibilita essas experimentações. E é por essa estrutura complexa, que o empirismo de Deleuze será explorado nessa dissertação.

* * *

Partimos, então para uma breve exposição dos capítulos que compõem nosso argumento. No primeiro capítulo, intitulado: “Condições para um “empirismo superior”, vamos elucidar as relações de Deleuze com o empirismo e com as filosofias transcendentais através do problema da gênese da experiência real — constitutivo do empirismo transcendental. A nossa chave de leitura será demonstrar que Deleuze visa construir um modelo imanente de gênese, escapando do problema hilemorfista: resumidamente, o hilemorfismo pode ser caracterizado como a posição que assume uma forma exterior condicionando a matéria informe. O grande problema dessa posição é não pensar a gênese dinamicamente, ou seja, não pensar a gênese como devir, problema inerente a conceitualização do “campo transcendental” como alguma forma de sujeito ou consciência universal que está por exemplo, na filosofia de Kant.

No tópico 1.1, apresentamos as relações entre o empírico e o transcendental, determinando como Deleuze reconstrói a relação do empírico e do transcendental pelo ponto de vista da gênese, portanto, o campo transcendental vai ser pensado como domínio genético. No tópico 1.2, desenvolvemos melhor a crítica ao pensamento hilemorfista inerente ao pensamento de Deleuze, implicando na sua reconceitualização do empírico-transcendental. No tópico 1.3, iremos procurar as razões pelas quais o empirismo, na concepção de Deleuze, é uma alternativa para reformular o pensamento sobre o transcendental voltando até o seu primeiro livro, *Empirismo e subjetividade*, dedicado ao empirismo de Hume que, em nossa leitura, já contém indícios do que será o empirismo transcendental. No tópico 1.3.1, analisamos a radicalização que Deleuze faz da tese da “exterioridade das relações” a partir de Hume, que irá ser fundamental para o estabelecimento de um princípio de genético que não pressuponha

nenhuma forma pronta. A tese também é importante em um sentido metodológico, pois a radicalização de Deleuze é lida em nossa concepção como uma espécie de aplicação do método do empirismo transcendental, que em nossa definição, é a busca de levar um “sistema” ao seu limite, fazendo-o alcançar um novo limiar. No tópico 1.4, fazemos uma recapitulação crítica do empirismo e do transcendentalismo pelo problema da gênese, mostrando demonstrar a necessidade do empirismo transcendental em conceitualizar o plano genético transcendental como um campo puramente intensivo, isso é, de “puro devir”.

No segundo capítulo “A experiência transcendental”, apresentamos imanentemente o empirismo transcendental de Deleuze, desta forma, buscamos demonstrar como ele conceitualiza as relações entre o empírico (atual) e o transcendental (virtual). O empirismo transcendental é articulado no capítulo em oposição à “imagem dogmática do pensamento” e sua estrutura representativa, que privilegiando o idêntico à diferença, teria impossibilitado um verdadeiro pensamento da gênese. No tópico 2.1, dando continuidade ao problema da “exterioridade das relações”, buscamos determinar como Deleuze o efetiva em *Diferença e Repetição*, utilizando como base formal, o modelo do cálculo diferencial, permitindo que, a relação externa aplique-se ao transcendental e torne-se com isso “relação diferencial”. No tópico 2.2, avançaremos na conceitualização dos três processos de determinação empírico-transcendentais, implicados nos conceitos de diferenciação e diferenciação — atualização do empírico e virtualização do transcendental, respectivamente. No tópico 2.3, entramos na discussão do empirismo transcendental e seu “pensamento sem imagem”, frente à “imagem do pensamento dogmática”, que por meio de pressupostos, teria impedido um pensamento real da gênese. No tópico 2.3.1, 2.3.2 e 2.3.3, analisamos três “ilusões transcendentais” respectivas à imagem do pensamento representativa e hilemorfista e como o empirismo transcendental possibilita uma demolição dessas ilusões e a partir disso, uma abertura do empírico ao transcendental, com consequências e desdobramentos ainda não esgotados, tanto para a filosofia como para a vida mesma.

1.CONDIÇÕES PARA UM “EMPIRISMO SUPERIOR”.

Nesse capítulo propedêutico, vamos apresentar como o empirismo transcendental de Deleuze se constitui a partir do prisma da gênese da experiência real empírica, propondo uma reformulação tanto do “empirismo ingênuo” quanto das filosofias transcendentais. A chave da nossa leitura se concentra numa análise do problema do hilemorfismo — que, ao separar forma e matéria, e ao pensar a forma como aquilo que deve condicionar extrinsecamente a matéria, perde o potencial genético de atingir os devires, constitutivos do campo empírico na ótica deleuzeana. Traços do hilemorfismo estão presentes no empirismo clássico e, principalmente, nas filosofias transcendentais. Pretendemos mostrar como o paradigma hilemorfista é insuficiente em relação à gênese intrínseca da experiência real, constituindo uma falsa imagem do “campo transcendental”, pensado por Deleuze não mais como uma forma, mas como um plano ou campo genético preenchido por uma matéria intensiva informe, um “puro devir”. No tópico 1.1, investigamos as relações entre o empírico e o transcendental como pensadas a partir de Kant, já introduzindo de maneira preliminar as críticas e reavaliações de Deleuze. No tópico 1.2, apresentamos mais profundamente o problema e insuficiências do hilemorfismo com relação à gênese, introduzindo a problemática do devir e do campo transcendental. No tópico 1.3, voltamos às origens do pensamento de Deleuze para entender as razões pelas quais ele vai constituir uma nova forma de empirismo e, como traços de um “empirismo superior” já estariam presentes a partir da filosofia de Hume. No tópico 1.3.1, damos continuidade à análise da interpretação de Hume por Deleuze e focamos na sua radicalização da tese da exterioridade das relações — tese que, ao supor uma independência da relação, abre a oportunidade de pensar as gêneses por um paradigma não hilemorfista e diferencial. Por fim, no tópico 1.4, buscamos elaborar uma síntese do que foi construído até aqui, mostrando as deficiências do empirismo “ingênuo” e das filosofias transcendentais, abrindo a possibilidade para uma determinação não apenas empírica, mas transcendental de gênese, levando Deleuze a construir essa forma “superior” de empirismo transcendental.

1.1.“Assim pois a questão...” o empírico e o transcendental.

Desde a “revolução copernicana” proporcionada pela filosofia transcendental-crítica de Kant, o empirismo e o transcendentalismo passam a ser consideradas posições contrárias e, até mesmo, incomensuráveis, dentro do panorama mais geral da história da filosofia. Não é incomum lermos que a filosofia crítica de Kant é o ponto de inflexão e paroxismo de um projeto moderno de uma “racionalidade comum” no qual, o empirismo e seu “oposto”, o racionalismo,

engatinhavam ou tropeçavam, como que em um degrau mais baixo¹⁰. Em uma primeira aproximação, o empirismo inglês do século XVII teria emergido como resposta e oposição aos excessos invariavelmente “pouco racionais” do racionalismo dogmático clássico e, como resultado de seus esforços, teria abalado as convicções teleológicas mais firmes ao projeto racionalista¹¹. Apesar disso, os louros do empirismo de Bacon, Locke e Hume, teriam não só impossibilitado a metafísica em seu formato clássico, mas sido ele mesmo incapaz de fundamentar uma nova metafísica — e uma nova epistemologia daí derivada, que estivesse embasada no pensamento científico moderno — com seu apreço pela lei, pelo universal e pelo necessário — sendo capaz de assegurar em uma racionalidade corporificada e crítica, o liame e exigência moral mais essencial de nossos velhos metafísicos e seus pergaminhos empoeirados: aquela que horizontalmente, pressupõem uma relação essencial entre Deus, a verdade e a eternidade da alma do sujeito do conhecimento. O empirismo clássico, na tentativa de tornar a racionalidade mais alinhada à experiência científica do século XVII, teria, como uma criança inocente, “sem querer” impossibilitado a fundamentação das exigências mais sagradas do conhecimento e da metafísica e, inevitavelmente, teriam reaberto as veredas do ceticismo antigo, abalando as nossas mais velhas e pomposas convicções. É nesse panorama de suspensão e conflito que a filosofia transcendental de Kant surge como o novo modo de filosofia crítica, capaz de superar as dicotomias provocadas pelo “embate” entre os empiristas e os racionalistas, que, entretanto, de digladiavam em uma arena comum — o da racionalidade humanista. O transcendentalismo kantiano como lido pela tradição seria então, uma espécie de revisão e reforma *hiper-racionalista* tanto dos dogmas do racionalismo, quanto das “aberrações” provocadas pelo ceticismo empirista¹². A instauração do domínio do transcendental permitiria que a necessidade, a universalidade e a lei reinassem novamente e retomassem seu lugar frente ao empírico, não mais como um “além do mundo” em ruínas, mas como lei e estrutura imanentes ao sujeito que é, agora, legislador, *par excellence*.

¹⁰ Sobre essa concepção teleológica, bastante comum da filosofia moderna que, teria seu ápice em Kant: “o centro do interesse da filosofia moderna vai-se especificando sempre melhor, ao mesmo tempo que vai se delineando cada vez mais claramente o caminho que levará, como meta final, ao criticismo kantiano” (REALE & ANTISERI, 2005, p.112).

¹¹ É a perspectiva de Meyers que, apresenta o empirismo em oposição ao racionalismo, mas partilhando de uma “racionalidade” mesma, como um projeto em comum. (MEYERS, 2017).

¹² Além disso, como coloca Deleuze: “contra o empirismo, Kant afirma que há [...] fins da própria razão” e “contra o racionalismo, Kant argumenta que os fins supremos não são somente fins da razão, mas que a razão, ao colocá-los, só coloca a si mesma” (DELEUZE, 2018[1963], p.11-12).

Suspendemos nosso “juízo” frente à ideia no mínimo problemática de um projeto racional comum moderno, implicado em uma teleologia que guiaria a filosofia em direção à determinada posição de realização. Nos interessa é entender as relações implicadas entre a filosofia transcendental — e sua crítica — e o empirismo. Transcendentalismo e empirismo, são mesmo posições incomensuráveis? Qualquer projeto de um “empirismo transcendental” é, desde sempre, uma impossibilidade?

Se voltamos à Kant, vemos que seu próprio *idealismo transcendental* supõe, de fato, menos uma incomensurabilidade entre os regimes do empírico e do transcendental, como a tradição tende a ler, do que uma certa e determinada repartição e divisão entre o que é de direito do transcendental e o que é de direito do empírico¹³. Seria apenas assim que, Kant poderia superar a fenda abissal entre os dados caóticos da experiência e a regularidade e lei necessárias para uma razão legisladora e seu “novo reino” de soberania absoluta. *Em Kant, é menos uma relação de incomensurabilidade do que uma relação de subjugação entre o empírico e o transcendental que está em jogo*¹⁴. Pelo ângulo do condicionamento externo, o empírico se relaciona com o transcendental, mas a natureza da relação é de submissão, uma submissão formal-material, no sentido de que as formas do transcendental vão sempre se sobrepor e determinar a matéria empírica:

Dou o nome de *matéria* ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações dou o nome de *forma* do fenômeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se daí que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ele e, portanto, tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação. (KANT, 2001 [1781] p.62).

¹³ As questões kantianas “*quid juris?*” e “*quid facti?*” só fazem sentido dentro do horizonte dessa relação entre o empírico e o transcendental.

¹⁴ Com outros objetivos, mas em um sentido semelhante, Foucault mostra que a separação de Kant e da filosofia moderna entre o empírico e o transcendental não exclui uma relação entre os dois domínios, mas os relaciona, a partir de uma “crítica” em: “um discurso cuja tensão mantivesse separados o empírico e o transcendental, permitindo, no entanto, visar um e outro ao mesmo tempo” (FOUCAULT, 1999 [1966] p.441-442). A leitura de Foucault sobre Kant é uma das mais interessantes que conhecemos, pois procura historicizar o “transcendental” kantiano como “a priori histórico” que determina as condições de possibilidade do real. Sua reformulação do kantismo, ao tirar o transcendental do sujeito e o relacionar com um dinamismo material histórico que produz sujeitos, aproxima-se da condição da gênese da experiência real deleuzeana que, também é pré-individual e “produz sujeitos”. Parece então que, as “condições de possibilidade” foucaultianas são mais próximas da gênese do que o condicionamento. Contudo, Foucault parece estabelecer uma gênese extrínseca histórica e não intrínseca e transcendental. Essa aproximação entre o empirismo deleuzeano (gênese intrínseca) e um “empirismo” de Foucault (gênese externa) parecem se complementar em uma análise histórica e ontológica, permanecendo em aberto, como tema interessante para uma pesquisa futura.

Em Kant, o empírico proporciona o conteúdo, a matéria prima, enquanto o transcendental doa a forma condicionante da matéria empírica, posta a trabalhar em conformidade com essas formas exteriores e determinantes do novo domínio da razão e do entendimento, imanentes a esse sujeito de “apercepção” como “unidade sintética” (DELEUZE, 2009 [1969], p.108), e que, em seu turno, determina a partir de suas estruturas a imagem do mundo, o condicionando. Deleuze vai por sua vez, propor uma revisão crítica total de dois critérios inerentes ao pensamento transcendental kantiano: o transcendental determinado como uma forma de sujeito ou consciência e a determinação do empírico na forma de um condicionamento meramente externo:

A questão de saber como o transcendental deve ser determinado é muito complexa. Parece-nos impossível lhe dar, à maneira kantiana, a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se conferimos a essa unidade um alcance universal [...] o erro de todas as determinações do transcendental com consciência é de conceber o transcendental à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar [...] conforme o próprio Kant, renunciamos à gênese [...] para nos atermos a um simples condicionamento transcendental; mas nem por isso escapamos ao círculo vicioso de acordo com o qual a condição remete ao condicionado do qual ele decalca a imagem. (DELEUZE, 2009 [1969], p.108).

Podemos afirmar: todo o projeto desse novo empirismo de Deleuze, “radical”, “superior” ou “transcendental”, parte de uma tentativa de superação desses problemas e, com isto, vai estabelecer uma nova repartição do empírico e do transcendental¹⁵. Trata-se não de os dividir simplesmente, em um processo de corte dualista, nem de negar a perspectiva transcendental dando vazão a um empirismo ingênuo, mas de tentar estabelecer uma nova espécie de relação, um novo “circuito” entre um domínio e o outro, entre a “imagem transcendental” e a empírica. Em nossa leitura, Deleuze *estabelece uma nova espécie de relação entre o empírico e o transcendental*. Essa relação não é mais de sujeição, ou como Deleuze mesmo afirma, de “decalque” e “condicionamento”; mas *pele ponto de vista genético, é o estabelecimento de uma relação de determinação “recíproca” e “completa” entre o empírico e o transcendental*. Essa determinação completa entre os dois domínios, funciona como uma espécie de circuito, que como ainda veremos, só poderá ser efetivamente realizada pelo crivo da experimentação limite do corpo-pensamento — *habitante* do plano do empírico, mas

¹⁵ Como quando Deleuze coloca: “na medida em que [...] pressupõe uma determinada relação entre o empírico e o transcendental [...] o que é preciso julgar é essa repartição. Este modelo transcendental [...]” (DELEUZE, 2006 [1968], p.131).

também explorador do transcendental¹⁶. Por esta via, a obra de Deleuze se configuraria como uma exploração e experimentação pelo pensamento do campo transcendental. Como afirma José Gil: “Deleuze construiu seu campo de ‘experimentação’ transcendental com os conceitos de devires intensos e intensidades que percorrem o corpo sem órgãos (plano de consistência, plano de imanência”. (GIL, 2000, p.82). Logo, em um movimento expansivo dos limiares das regiões pré-subjetivas e pré-individuais do campo transcendental, chamado também de “virtual”, “plano de imanência”, “corpo-sem-órgãos” ou mesmo “caos”, no decorrer de todas suas obras. Empirismo transcendental — experiência/experimentação do virtual.

Nada, então, pode ser mais distante da concepção kantiana e deleuzeana do transcendental. Se, de fato, a teoria transcendental kantiana nos fornece uma teoria da emergência (o aparecer) do objeto, ele está, no entanto, condicionada as categorias do sujeito, e a preocupação de Kant era, por meio do transcendental, recolocar a necessidade a universalidade e a lei, novamente como partes constituintes e determinantes do mundo¹⁷, como “condições de possibilidade de toda experiência possível”¹⁸. Deleuze vê, no transcendental, um plano ou dimensão do real explorado como campo potencial e genético de todo empírico, estabelecendo a gênese do objeto assim como do sujeito, a parte assim de um condicionamento originário pelo sujeito¹⁹. A preocupação é genética em um primeiro lugar, determinando como a gênese da experiência real ocorre, mas é também experimental, no sentido de que esse campo transcendental potencial, ao ser explorado, pode modificar e ampliar os limites e limiares de toda experiência real²⁰. Enquanto a filosofia transcendental de Kant tem a pretensão primária de novamente fundar ou fundamentar o conhecimento, Deleuze indaga ao empirismo

¹⁶ Essa busca pela “determinação completa” motiva toda obra de Deleuze. Veremos como a determinação é conceitualizada no próximo capítulo e, *como ela opera uma atualização do empírico e uma virtualização do transcendental*. Para não parecermos muito vagos, indicamos um exemplo: em *Diferença e Repetição*, por exemplo, quando Deleuze analisa as “três sínteses” do tempo como constitutivas de uma subjetividade: o hábito se constitui como síntese originária empírica do presente, enquanto a memória e o pensamento já seriam sínteses que abririam o corpo ao passado e ao futuro, como dimensões transcendentais do “tempo puro”, formando um circuito completo na qual a subjetividade é produzida no tempo e, em suas “três dimensões” empírico-transcendentais. (DELEUZE, 2006 [1968], p.162).

¹⁷ “Os critérios do *a priori* são o necessário e o universal. O *a priori* define-se como independente da experiência, mas precisamente porque a experiência jamais nos ‘dá’ algo que seja universal e necessário” (DELEUZE, 2018 [1963], p.25).

¹⁸ “[...] Transcendental, quer dizer, [...] condição de uma experiência possível [...] condição de possibilidade das coisas em geral, aos objetos em si” (KANT 2001 [1781] p. 127).

¹⁹ “As condições da verdadeira gênese. [...] é a descoberta própria da filosofia transcendental e vem substituir as velhas essências metafísicas” (DELEUZE, 2009 [1969], p.179).

²⁰ O sentido do verbo “experiência”, em Deleuze, é sempre aproximado do verbo “experimentação”. Não é, de nenhuma maneira, uma experiência reduzida à uma experiência consciente, e nesse sentido, o verbo experiência foi bastante inflado pela fenomenologia, de que Deleuze toma distanciamento.

transcendental pensar as gêneses das experiências reais, e a partir disso, expandir os limites do corpo e do pensamento²¹.

Mas não nos devemos nos enganar: o projeto do empirismo transcendental de Deleuze se distancia não apenas de Kant, mas de toda uma tradição de pensadores do transcendental que seguindo ou não Kant, não foram longe o suficiente em pensar esse “novo domínio”. Mais precisamente, Deleuze propõe uma reversão de certas distinções e relações operantes, tornadas quase-cânones entre o empírico e o transcendental, como foram pensadas não só por Kant, mas também por alguns de seus sucessores na história da filosofia — Husserl, Sartre, entre outros²². Deleuze, ao reforçar a necessidade de tal reformulação, nos dá também uma dica preciosa para compreender o alcance metodológico que tal problemática intervêm em sua obra: “Reencontramos sempre a necessidade de reverter as correlações ou as supostas repartições entre o empírico e o transcendental” (DELEUZE, 2006 [1968] p.239). Para Deleuze, é um problema constante na história da filosofia pós-kantiana ter confundido e hierarquizado os dois domínios. A importância de *Diferença e Repetição* (1968) está justamente em Deleuze formalizar pela primeira vez, de uma maneira mais sistemática e original, sua solução ao problema da relação entre o empírico e o transcendental. É certo, porém, que o problema já o persegue anos antes, pelo menos, desde o seu segundo livro, *Nietzsche e a Filosofia* (1962), onde Deleuze anuncia uma espécie de “empirismo pluralista”, presente na filosofia de Nietzsche, capaz de rearticular pelo princípio da “Vontade de Potência” e pelas “teorias das forças” derivadas do princípio, a filosofia transcendental e crítica de Kant (Cf. DELEUZE, 2018 [1962], p.12). De fato, nos livros anteriores à *Diferença e Repetição*, Deleuze já trabalharia em direção a uma leitura empirista, e na construção da ideia um “empirismo superior”. Veremos, ainda nesse capítulo, como seu primeiro livro dedicado ao empirismo de Hume, de uma maneira ainda germinal, contém elementos que serão reformulados em direção ao empirismo transcendental.

Em um dos poucos livros tratando diretamente do tema do empirismo transcendental²³, Marc Rolli se propõe a analisar a filosofia de Deleuze pelo viés dos diálogos e confrontações possíveis com a tradição da filosofia alemã, em especial Kant, Husserl e Heidegger. Para Rolli,

²¹ Veremos depois, as relações entre a epistemologia e a gênese transcendental, e como a epistemologia é reformulada e, de certa maneira diluída dentro da ontologia de Deleuze.

²² Não queremos dizer sucessores como herdeiros diretos do kantismo. Apenas nos referimos a uma tradição de pensadores diversos que pensaram o transcendental como constituído de alguma forma de “eu” ou “consciência”, como condicionamento em detrimento da gênese.

²³ Junto com Rolli (2012) há também os livros de Bryant (2008) e Sauvagnargues (2010).

essa reversão que Deleuze propõe na relação entre o empírico e o transcendental é um projeto não apenas de resgate do empirismo, mas um projeto original na filosofia, e diferentemente de uma espécie de síntese entre o empirismo e o transcendentalismo, Deleuze estaria na verdade proporcionando uma nova relação entre os dois conceitos, em uma crítica empirista do transcendental, e uma reformulação transcendental do empirismo:

Deleuze não está interessado em descobrir as raízes transcendentais do empirismo clássico nem as fontes empíricas da filosofia crítica de Kant. Sua filosofia implica em vez disso em um completo entrelaçamento dessas duas direções do pensamento. (ROLLI, 2016 [2012], p.1)²⁴

Concordamos com Rolli quando ele atesta que a reivindicação do empirismo transcendental não pode ser simplesmente encontrada no inventário das categorias prévias e já estabelecidas da história da filosofia, e seu diálogo em travessia com as grandes escolas do pensamento moderno e contemporâneo. É inegável, no entanto, que o empirismo transcendental é articulado e rearticulado por meio de uma série de ressonâncias e “encontros” de Deleuze com filosofias que o influenciam. A originalidade de Deleuze está em construir o empirismo transcendental como um grande mosaico ou *patchwork* — ideia presente já no “empirismo radical” de William James²⁵ — onde pedaços de conceitos e ideias imanentes à outras filosofias são acrescentadas e costuradas ao tecido deleuzeano, formando um plano de pensamento único e original.

A motivação de Deleuze seria encontrar nos seus intercessores, traços, linhas ou componentes empiristas que o ajudassem a formular uma nova forma de empirismo. O que explicaria como não apenas Hume, mas uma série de nomes tão distintos e aparentemente deslocados — pelo menos diretamente — do rótulo empirista. como Leibniz, Espinoza, Nietzsche, Espinoza, Bergson, entre outros, são lidos por Deleuze como empiristas radicais ou “superiores”. Por esse ângulo, é interessante o ponto levantado por Levy Bryant, ao afirmar que o empirismo transcendental é não só uma nova doutrina, mas uma espécie de metodologia de análise, usada para interpretar a história da filosofia (BRYANT, 2008 p.18). Acrescentamos que, não só a filosofia, mas a ciência e principalmente as artes são lidas por Deleuze pelo prisma do “empirismo transcendental” e, *O que é a filosofia?* (1991), *Lógica da Sensação* (1981) e os dois volumes sobre o cinema parecem ser exemplos decisivos nessa direção. Veremos mais

²⁴ Todas as traduções de referências usadas em língua estrangeira são de nossa responsabilidade.

²⁵ Sobre a ideia de mosaico ou *patchwork*, presente tanto em William James como em Deleuze, e suas relações, conferir: LAPOUJADE, D. *Do campo transcendental ao nomadismo operário — William James*. Em E, ALLIEZ (org) (2000), p. 267-277, veremos mais à frente, as relações entre James e Deleuze.

sobre esse ponto no decorrer da dissertação, quando aprofundarmos a noção de “experiência transcendental” que é basilar ao empirismo transcendental. Por enquanto, por uma questão metodológica que corresponda a uma “pedagogia do conceito” que: “analise as condições de criação como fatores [...] que permanecem singulares”, requerida por Deleuze e Guattari (DELEUZE & GUATTARI, 1992 [1991], p.19), não vamos esgotar sua complexidade, mas apresentar os itens centrais mais importantes com relação à própria reformulação de Deleuze, concernente à forma do conceito de transcendental kantiano, para poder mostrar, aos poucos, as diferenças entre o transcendental da tradição crítica kantiana e fenomenológica e o transcendental deleuzeano.

1.2. A forma que não há: o pressuposto hilemorfista.

As principais consequências da “revolução copernicana”²⁶ efetivada pela filosofia crítica de Kant e a instauração do “novo conceito”²⁷ de transcendental, por ele proposto, pode, resumidamente, ser considerada como o movimento pelo qual as condições de formação dos objetos para nossa subjetividade — as “categorias” — estruturantes do “aparecer” do campo empírico — são estritamente as mesmas condições do conhecimento desses objetos²⁸. Essa

²⁶ Na ótica de Deleuze, a revolução copernicana significa: “substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo final) pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito” (DELEUZE, 2018 [1963] p.28).

²⁷ A origem do termo “transcendental” está associada na verdade, a filosofia escolástica. Porém, Kant é o primeiro a reformular o sentido de transcendental como a tradição do ocidente o conhece e, podemos dizer que é a partir dele que o transcendental é mais conhecido como conceito filosófico. A distinção entre os “transcendentais” e os “transcendentes”, como por exemplo, as “essências” platônicas é, não obstante, mais complexa e menos resolvida do que a tradição coloca, e nos parece um ponto interessante para uma pesquisa futura. Em nossa interpretação, o “campo transcendental” já era pensado por Platão, por exemplo, mas a principal diferença para Kant, assim como para Deleuze é que ele o pensava fora do mundo, nesse sentido, a diferença entre os transcendentais e os transcendentes seriam na sua posição em relação ao mundo e a experiência. Kant por sua vez, pensava o transcendental imanente ao sujeito. Sobre esse aspecto de mais de uma leitura possível sobre o transcendental, que não se reduza apenas ao pensamento de Kant, Lebrun afirma: “por que se deveria reservar apenas a Kant o monopólio do ‘transcendental’, se é verdade que o pensamento de Nietzsche pode assim ser re-situado em relação ao kantismo? [...] a investigação transcendental é talvez mais do que uma estratégia representativa. Por que não reutilizar o conceito, ainda que ao preço de uma metamorfose que o tornasse irreconhecível a muitos leitores da crítica? (LEBRUN, 2000, p.213). A “filosofia antropológica” de Viveiros de Castro nos dá belos *insights* de como o pensamento ameríndio também já pensava uma espécie de “campo transcendental” de uma maneira imanente, não a um sujeito como em Kant, mas como uma dimensão e região “subterrânea” do mundo, em um sentido bastante próximo à definição de Deleuze, ligada a uma experimentação corporal que produziria “devires”. Sobre essa aproximação de uma ideia de campo transcendental no pensamento ameríndio, conferir, entre outros textos de Viveiros: (VIVEIROS DE CASTRO, E. 2006, p. 319-338).

²⁸ Ou, como Deleuze coloca: “A exigência de definir o transcendental” como alguma forma do eu ou da subjetividade, “Afirma-se. Uma vez que as condições dos objetos reais do conhecimento devem ser as mesmas que as condições do conhecimento [...] mas esta exigência não parece ser de maneira nenhuma legítima.” (DELEUZE, 2009 [1969], p. 108).

relação é mostrada, por Kant, também entre outros momentos, e nessa passagem da *Crítica da Razão pura*:

A *unidade* da síntese do diverso em nós ou fora de nós e, por conseguinte, também uma ligação com a qual deve estar conforme tudo o que tem de ser representado de uma maneira determinada no espaço e no tempo, como condição da síntese de toda a *apreensão*, é dada já *a priori*, simultaneamente *com* (não *em*) essas intuições. Essa unidade sintética, porém, só pode ser a da ligação do diverso de uma intuição dada *em geral* numa consciência originária, conforme às categorias, mas aplicada somente à nossa intuição *sensível*. Por conseguinte, toda a síntese, pela qual se torna possível a própria percepção, está submetida às categorias; e como a experiência é um conhecimento mediante percepções ligadas entre si, as categorias são as condições de possibilidade da experiência e têm, pois, também validade *a priori* em relação a todos os objetos da experiência. (KANT, 2001[1781], p.162-164).

Isso nos aponta diretamente: conhecemos o mundo de uma determinada *forma*, pois essa *forma é dada necessariamente e universalmente a partir dessa estrutura prévia*, as chamadas “condições” que Kant denomina de transcendentais, pois diferentemente de categorias externas ou transcendentais ao mundo (categorias do racionalismo dito dogmático, como, por exemplo, a categoria de substância ou essência) são imanentes ao próprio sujeito, não o sujeito empírico, mas um novo sujeito do conhecimento, sendo a “unidade sintética de apercepção”, um “sujeito transcendental”²⁹, precedendo a constituição do “sujeito empírico”, isto é, organizando o conteúdo (organização formal da matéria empírica) experimentado empiricamente³⁰. Kant, através de uma engenhosa construção conceitual, consegue reverter a relação entre sujeito e mundo, tornando o mundo, como ele se apresenta para nós, um efeito das estruturas de nossa cognição, passando de uma concepção de estruturada para o papel estruturante e constituinte do mundo que ela mesmo percebe e, sem seguida, avalia e julga³¹.

A astúcia de Kant, tão aclamada pela tradição, estaria justamente em conseguir efetivar e jogar para dentro do sujeito esse novo plano para o pensamento e, a partir dele, reestruturar a

²⁹ “São os mesmos princípios que devem explicar nossas *démarches* subjetivas e também o fato de que o dado se submete às nossas *démarches*. O que significa que a subjetividade dos princípios não é uma subjetividade empírica ou psicológica, mas uma subjetividade ‘transcendental’ (DELEUZE, 2018[1963] p.26-27).

³⁰ Conferir “da unidade originariamente sintética da apercepção”. Entre outras passagens definitivas de Kant: “denomino [...] unidade transcendental da consciência, para indicar a possibilidade do conhecimento *a priori* que dali resulta. Porque as diversas representações, dadas em certa intuição, não seriam todas juntas a minha representação, se todas também não pertencessem a uma mesma consciência, quer dizer, que como representações minhas [...] devem conformar-se necessariamente com a condição, mediante a qual só podem coexistir em uma consciência geral, pois de outro modo não poderiam pertencer-me” e também “eu tenho consciência de uma síntese necessária ‘*a priori*’ dessas representações, a que denomino unidade sintética primitiva de apercepção, sob as quais todas minhas representações se dão, mas também devem reunir-se por meio de uma síntese” (KANT, 2001 [1781] p.103).

³¹ “a primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos” (DELEUZE, 1976 [1963] p.28).

possibilidade de um sujeito cognoscente soberano, emergindo sobre o caos do sujeito empírico³². Esse “sujeito transcendental” tem entre seus poderes, o de condicionar o formato como o mundo se apresenta às nossas experiências, conseqüentemente determinando as experiências do “sujeito empírico”. Nas bases do idealismo transcendental de Kant está essa submissão do empírico ao transcendental, visto que o mundo empírico não pode fornecer a necessidade e a universalidade exigida pela ciência moderna, sendo elas então jogadas para o transcendental inerente ao sujeito. Dado essa imagem do empírico, qualquer tentativa de construir um novo empirismo — ainda mais um empirismo colocando-se como uma nova filosofia transcendental — deve passar pelo crivo crítico da filosofia kantiana, encontrando lacunas pelas quais o empirismo possa ser rearticulado.

A partir desse paradigma, podemos entender estrategicamente a posição do livro escrito sobre as três críticas em 63, anos antes de *Diferença e Repetição* — instaurando o empirismo transcendental. Em nossa concepção, *A filosofia crítica de Kant* (1963), tem uma posição estratégica na obra de Deleuze, por duas razões: em primeiro lugar, o livro é o primeiro no qual Deleuze se dispõe a analisar abertamente a figura de um “inimigo” declarado, isto é, de um filósofo maior da tradição clássica, com uma linha pensamento bastante distante dos pensadores preferidos de Deleuze³³. Até então, Deleuze tinha apenas escrito livros sobre filósofos e literatos dos quais ele intuitivamente se aproximava. A importância desse livro, conforme afirma o próprio Deleuze, está em entender imanentemente a estrutura formal da argumentação do edifício kantiano. Em nossa leitura, mais do que simplesmente “entender” como funcionava uma filosofia de um “inimigo”, esse livro e o estudo profundo da filosofia de Kant proporcionaram ferramentas conceituais importantes, que serão retomadas em definitivo em *Diferença e Repetição*, possibilitando, através de lacunas encontradas, uma rearticulação das posições de seus principais interlocutores — Espinoza, Bergson, Nietzsche — em uma espécie de defesa e contra-ataque ao pensamento kantiano e sua arquitetura conceitual. Se em *A filosofia crítica de Kant*, a posição é mais defensiva e de apresentação, em *Diferença e Repetição*, a posição será de ataque. É a partir desse panorama que, Deleuze pode proporcionar uma leitura pós-kantiana de Espinoza, por exemplo (diferente da leitura hegeliana), encontrando na

³² Nesse artigo, o autor demonstra como a divisão do sujeito em Kant, implica nessa relação de submissão do “eu empírico” para o “eu transcendental”, e, como Kant “objetifica” o primeiro para o segundo, sem conseguir demonstrar, entretanto, como o “eu empírico” se relaciona com o “eu transcendental” (AZERI, 2010, p. 269-283).

³³ “Meu livro sobre Kant é muito diferente, gosto dele, eu o fiz 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 o título de legisladores” (DELEUZE, 1992 [1990] p.14).

filosofia dele, ferramentas para superar o ultimato em forma de *limite* que a crítica impõe ao pensamento³⁴. Sendo assim, é falsa toda a dicotomia entre ontologia ou crítica em Deleuze. A ontologia é pensada pelo prisma transcendental e não pode ser separada desse prisma.

Isso explica as razões pelas quais a verdadeira retomada crítica do kantismo por Deleuze só vai ocorrer mesmo em *Diferença e Repetição*, propondo sua maior revisão e reformulação do kantismo, em direção a um “pós-kantismo” que é, na realidade, o seu novo empirismo. Se comentadores com interpretações bem diferentes, como Gualandi (2003 [1998]) e Lapoujade (2015[2014]), por exemplo, ora apresentam Deleuze como pós-kantiano, ora aproximam Deleuze dessa problemática, isso só pode ser entendido na medida pela qual o pós-kantismo de Deleuze torna-se o empirismo transcendental³⁵. Para nossa interpretação é mais interessante entender como, a partir do paradigma transcendental kantiano, Deleuze vai conceitualizar de sua própria maneira as relações entre o empírico e o transcendental, abandonando com isso a maioria dos recursos conceituais que Kant recorreu para formar sua noção de transcendental. Para nós, está em jogo menos uma adaptação que ajustaria um conceito — Deleuze seria um pós-kantiano e trataria de ajustar a filosofia de Kant permanecendo no mesmo plano de pensamento de Kant — do que um completo *devir conceitual* implicado na mudança e reformulação total do conceito e do problema que ele vem responder, assim como da instauração de outro plano ou “imagem de pensamento”. Em um artigo muito interessante sobre a “imagem do transcendental”, Gerárd Lebrun argumenta que, o transcendental kantiano deixou em aberto a possibilidade de uma nova conceitualização que , pelo menos até Deleuze, permaneceu apenas possível: “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” (LEBRUN, 2000, p.210). Deleuze vai então, instaurar seu empirismo transcendental nessas fendas, estabelecendo uma nova “imagem” do transcendental e firmando uma nova forma de filosofia empirista e método filosófico. Veremos que, aos poucos, o transcendental de Deleuze em pouco ou nada remete ao transcendental

³⁴ Deleuze preza pelo uso da teoria das faculdades kantianas, mas considera que Kant faz delas um uso “comedido” e limitado, pois estaria preocupado em restabelecer uma unidade entre o sujeito pensante e o objeto percebido, em uma “aliança geral” das faculdades; veremos alguns pontos dessa crítica mais tarde.

³⁵ Gualandi apresenta Deleuze como um pós-kantiano, mas reduz a importância do empirismo transcendental dentro desse paradigma, dando-lhe uma interpretação em poucos comentários, puramente estética e reduzida dentro de seu livro (GUALANDI, 2003 [1998], p.100-102). Lapoujade, por sua vez, mostra que *Diferença e Repetição* é construído em análogo à *Crítica da Razão Pura*, como uma espécie de “paródia” (LAPOUJADE, 2015 [2014] p.99).

kantiano³⁶, por mais que se constitua no limiar daquilo que a crítica kantiana atingiu ou colocou como limite, e como esse “novo transcendental”, ao ser ligado à problemática da gênese, torna-se inseparável de uma “ontologia do devir” ou da “diferença”³⁷.

Entretanto, a posição de Deleuze sobre a filosofia crítica de Kant, nos surpreende com uma aparente ambiguidade: “Kant foi quem descobriu o prodigioso domínio do transcendental. Ele é o análogo de um grande explorador; não um outro mundo, mas montanha ou subterrâneo deste mundo” (DELEUZE, 2006 [1968], p.197). Por um lado, a perspectiva de Deleuze não vai simplesmente “negar” os desenvolvimentos da filosofia transcendental, mas, pelo contrário, Deleuze considera um avanço, e parabeniza Kant por ter “descoberto” e explorado pela primeira vez o “campo transcendental”. Acreditamos, contudo, que Deleuze se engana em coerência com seu próprio projeto e leitura da filosofia, ou pelo menos, acoberta as posições de Kant, suas consequências e intenções ao desenvolver ou aplicar no transcendental uma forma de consciência ou sujeito superior. Pois Kant, através dos próprios desenvolvimentos e critérios de Deleuze, não é, de fato, um legítimo explorador, pelo contrário, sua tentativa de formalização do transcendental é, mais uma espécie de tentativa desesperada de construir um estancamento ou barricada, um limite para um plano do pensamento, que já era, muito antes de ele denominar de transcendental, evidentemente explorado pela filosofia e pelo pensamento em geral³⁸.

³⁶ Dado os elementos constitutivos do conceito e o problema que eles vêm a responder, eles pouco se assemelham.

³⁷ O termo “ontologia” parece estar em disputa no pensamento deleuzeano. Para evitar qualquer confusão, não usamos aqui “ontologia” no sentido restrito de “discurso do ser enquanto ser”, mas a ontologia como “condição de gênese” de determinada fenômeno. O que não descarta que a ontologia em Deleuze seja um discurso sobre o aspecto mais fundamental da realidade, que, no entanto, não é o ser, mas o devir. É em termos de devir, de potência, que o material-forças pode ser gerado e emergir no campo empírico. A constituição do empirismo transcendental ao determinar as condições da experiência real e não da experiência possível quer atingir a gênese interna, não sendo apenas uma epistemologia, mas uma ontologia, ou ainda mais, uma onto-epistemologia. Nesse sentido, não podemos seguir a afirmação de Zourabchvili de que, não há ontologia em Deleuze, por mais de que seja inegável de que o conceito de “acontecimento” é mais fundamental do que o de “ser” em sua obra (ZOURABCHVILI, 2016 [2004]). Como veremos, já a partir do pensamento de Hume, Deleuze está estabelecendo uma nova lógica para o pensamento, uma lógica diferencial ou do devir em correlato com o problema da gênese. Entretanto, essa lógica deve substituir a lógica predicativa do ser, constituindo uma nova ontologia, um novo conceito de ontologia. Uma ontologia do devir, propriamente dita. Os méritos de Zourabchvili são os de mostrar como pelo nome de “acontecimento” Deleuze problematiza o devir, contudo, diferentemente de sua argumentação, essa problematização permanece toda dentro do campo da ontologia. O acontecimento ou devir vem substituir o verbo ser, que “deixa de ser” o principal operador ontológico. É essa, talvez, uma das principais inovações condizentes com a “nova imagem do pensamento” que o próprio Zourabchvili atesta que Deleuze vem desenvolver e que, o empirismo transcendental vem rearticular como uma nova ontologia em torno do devir, destituindo o verbo ser, mas de maneira nenhuma destituir toda a ontologia, o que seria o equivalente a uma “morte da metafísica” que Deleuze sempre negligenciou. Em suma, para Deleuze, o transcendental como condição genética remete necessariamente a uma ontologia.

³⁸ Conferir a nota de rodapé número 27.

Queremos dizer que a maneira com a qual Kant conceitualiza o transcendental, a uma imagem e semelhança do sujeito empírico é uma traição da potência de conceitualização que a exploração e experimentação do transcendental proporciona, e Deleuze, vai em sua própria conceitualização, mostrar como e porque o transcendental é menos uma forma do que um campo, um campo a ser explorado pelo pensamento e pelo corpo. A sistematização do transcendental do modo como Kant o fez, a imagem e decalque do empírico, e em um segundo momento, na subjugação do empírico por uma forma extraída dele, é na realidade, a maior tentativa de reduzir as possibilidades de experimentação do campo transcendental por ele mesmo. Colocar no limiar de toda experiência real um limite ou forma determinante para toda experiência possível é, em nossa leitura, uma das maiores tentativas de bloquear a experiência transcendental. Mesmo assim, a tentativa kantiana parece ter pavimentado o liame determinante do transcendental como uma forma de consciência ou subjetividade. Veremos como.

A partir de Kant, a tradição filosófica parece ter invariavelmente condicionado o transcendental a alguma forma de sujeito, consciência ou subjetividade. Se Kant definiu o seu campo transcendental na forma de um “sujeito”, alguns de seus sucessores o definiram na forma de um “ego”, como na filosofia de Fichte³⁹, por exemplo, enquanto na filosofia contemporânea, o campo transcendental vai ser pensando na forma de uma consciência ou de um eu, como em Husserl e Sartre. Se mantêm, todavia, um primado da estrutura da consciência, do sujeito ou do eu, como aquilo que serve de modelo condicionante ao campo transcendental. Se, nesse trecho, Deleuze e Guattari se referem ao “plano de imanência” não devemos, contudo, nos enganar, pois o plano de imanência é um dos nomes dados por Deleuze ao “campo transcendental” em sua filosofia madura:

A partir de Descartes, e com Kant e Husserl, o cogito torna possível tratar o plano de imanência como um campo de consciência. É que a imanência é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante. Esse sujeito, Kant o nomeará transcendental e não transcendente, precisamente porque é o sujeito do campo de imanência de toda experiência possível, ao qual nada escapa, o exterior bem como o interior. Kant recusa todo uso transcendente da síntese, mas remete a imanência ao sujeito da síntese, como unidade, unidade subjetiva. (DELEUZE & GUATTARI, 1992 [1991] p.57-58).

Em outras palavras: do campo empírico é extraído uma forma — a forma da consciência, do sujeito, do eu, do ego, etc.— mantida, mesmo purificada, como estruturante e condicionante do

³⁹ Sobre Fichte, entre outros importantes, conferir: (DELEUZE, 2006 [1968], p.279).

campo transcendental, através do procedimento que Deleuze denomina de, um procedimento de “decalque” do empírico, quer dizer, uma modelagem do campo transcendental pelas estruturas da consciência e sujeito, elas mesmas, empíricas.⁴⁰ Deleuze e Guattari, nessa passagem, fazem um breve resumo, indo de Kant à Husserl, mostrando como nesses autores o campo transcendental surge como um plano do pensamento que condicionaria o empírico, mas que na formulação desses pensadores está de certa forma atada às estruturas empíricas da consciência, tornando todo o projeto transcendental ambíguo, por ser constituído à imagem e semelhança do que ele deveria condicionar ou “fundar”:

O que aparecia já tão claramente em Kant vale também para Husserl: a impotência desta filosofia em romper com a forma [...] que dizer então, de uma filosofia que sente muito bem que não seria filosofia senão rompesse ao menos provisoriamente com os conteúdos particulares e as modalidades da *doxa*, mas que dela conserva o essencial, isto é: a forma, e que se contenta com elevar ao transcendental um exercício apenas empírico [...] no posicionamento de um sujeito transcendental que conserva a forma da pessoa, da consciência pessoal e da identidade subjetiva e que se contenta em decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico. (DELEUZE, 2015 [1969], p.100-101).

A argumentação de Deleuze afirma: se o plano transcendental surge para dar conta do empírico e romper com a *doxa*, em vista disto, com os elementos dogmáticos, ele permanece nas filosofias de Kant e Husserl, atados à forma da *doxa*, pois, permanecem tentando fundar o transcendental à imagem do empírico. Veremos mais à frente, quanto tratarmos das “ilusões transcendentais”, como a forma da *doxa* se constitui através de uma aliança dos postulados definitivos do “mundo da representação”. Por enquanto, basta frisar que Deleuze vai rejeitar esse procedimento de “decalque”, e vai manter que o campo transcendental, para ser pensado imanentemente, ou seja, levando aos limites à crítica, deve ser pensado e explorado em seus próprios termos, possibilitando a instauração de uma forma superior de empirismo. Aqui, se fixa a primeira cláusula deleuzeana: o campo transcendental não deve ser decalcado ou constituído a partir de alguma figura empírica, isto é, o transcendental não deve e não pode se assemelhar ao campo empírico. Veremos no decorrer da dissertação, as razões para tanto.

Deleuze sugere, foi Sartre, em seu artigo, *La transcendance de L'ego (1936)*, quem primeiro teria pensado em uma reversão da categoria do transcendental, o impessoalizando, isto é, o libertando de alguma forma empírica: “a suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal, devolve à imanência seus direitos [...] um tal plano é, talvez, um empirismo radical.”

⁴⁰ Sobre o procedimento do “decalque”, conferir: (DELEUZE, 2006 [1968], p.197 e p.207-08).

(DELEUZE & GUATTARI, 1992[1991], p.59). Mas, como analisa Badiou: “Deleuze observou também que Sartre não conseguiu pensar em todas as consequências de sua ideia, pois ligou o campo transcendental impessoal a uma consciência (do eu.)” (BADIOU, 2009[2006] p. 381). Qual é, então, o problema de vincular o transcendental a uma imagem formal da consciência ou sujeito empíricos? Para Deleuze, uma filosofia transcendental pretendendo-se verdadeiramente crítica de seus próprios pressupostos, não pode vincular o transcendental com uma imagem traçada do campo empírico que ela pretende organizar, fundar etc. A razão do veto de Deleuze é precisa: *Deleuze vê, no transcendental e na possibilidade aberta pelo método de Kant, a chance de conceitualizar uma espécie de razão ou causa genética imanente ao mundo, condicionante e determinante do empírico*. A partir dessa continuidade, começa-se a se estabelecer o *dever conceitual* mencionado anteriormente, pois a exigência de Deleuze de que o campo transcendental não possua uma *forma* extraída do empírico tem consequências não apenas epistemológicas, mas genéticas: se em Kant, o transcendental é instaurado como campo do necessário e do universal, concernente a determinação de toda experiência possível — e a determinação de toda possibilidade do conhecimento em si — organizada tanto pelas formas da sensibilidade (espaço e tempo) como das categorias mentais (como a causalidade), inexistentes fora do domínio do sujeito transcendental, — em Deleuze, o transcendental vai ser pensado como plano genético do real: “o campo transcendental real é feito essa topologia [...] destas singularidades nômades, impessoais e pré-individuais” ou seja, como “sem-fundo” potencial pelo qual o empírico emerge em suas múltiplas formas e matérias: “como o indivíduo deriva daí para fora do campo, constitui [...] a gênese.” (DELEUZE, 2009 [1969] p.123), sendo assim, o transcendental responde ao problema da emergência, da individuação do empírico, isso é, como condição genética da experiência real — como plano de emergência dos indivíduos. Não como plano formal — a guinada metafísica à epistemologia em Kant — pelo qual o sujeito doa forma ao mundo: “[...] a forma de todos os fenômenos pode achar-se dada no espírito antes de toda percepção real, e conseqüentemente, ‘a priori’”(KANT, 2001 [1781] p.34), mas, como plano ou dimensão pré-subjetiva ou pré-individual, produtiva de todo o empírico, inclusive dos “dinamismos espaço-temporais” que correspondem às produções de corpos e indivíduos empíricos em sua fluidez característica:

Princípio transcendental, como princípio plástico, anárquico e nômade, contemporâneo do processo de individuação, e que não é apenas capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constituir-los temporalmente: modalidades intrínsecas

do ser, passando de um ‘indivíduo’ a outro, circulando e comunicando sob as formas e as matérias. (DELEUZE, 2006 [1968], p.71) ⁴¹

Esse plano de “metaestabilidade” — herança simondoniana presente no pensamento de Deleuze — é entendido por Deleuze, como uma pura variação, variável e variante tanto quanto o empírico: “não mais [...] forma. Muito menos o [...] informe: ele é antes o informal puro” (DELEUZE, 2009 [1969], p.110). Desenvolver todas as consequências dessa nova conceitualização do transcendental irá tomar todo conteúdo desse estudo, basta, por enquanto, compreender que para Deleuze, o empírico nos ensina que a experiência sempre acaba excedendo à alguma forma, conceito ou categoria representativa que tentam formatá-la *a priori*. Tomando o exemplo do pensamento kantiano, toda experiência já está devidamente enquadrada, formatada previamente pelas condições formais que correspondem ao domínio do transcendental, moldando toda superfície empírica. Em Deleuze, é verdade que toda experiência tem o seu quê de transcendental, mas não como forma, categoria ou função que a limite, pelo contrário, o transcendental de uma experiência não representará, mas estabelecerá a possibilidade real de aumento de intensidade, variação ou transformação de uma sensação ou experiência em outra experiência, formando um verdadeiro continuum diferencial e diferenciante. Contra o pensamento transcendental kantiano e seus herdeiros da fenomenologia — uma espécie de dupla face de uma filosofia que retorna sempre ao sujeito refletido como condição transcendental, como condição mesma de toda e qualquer experiência, Deleuze buscar rearticular o transcendental como campo potencial, impensável como categoria, mas pensável como força, como devir, como relação, isso é, como toda categoria não-categorial, isso é, que escapa à uma lógica formal e representativa. O que ganhamos penetrando em um campo que desfaz as formas de subjetividade e consciência é, na verdade, a possibilidade de vermos, em um movimento espiral transversal, que essas formas da consciência e da subjetividade não ditam as regras do jogo, mas são moldadas por um jogo mais profundo, um jogo da “diferença e da repetição”, que põe em jogo todo pretense domínio da subjetividade, tanto nas ciências quanto na filosofia. Não obstante, Deleuze está insatisfeito com um “empirismo ingênuo” possivelmente derivado daí (ao simplesmente afirmar a irredutibilidade da experiência frente às categorias do entendimento ou razão que pretendem elucidá-la), pretendendo mostrar que,

⁴¹ É importante frisar que o “campo transcendental” deleuzeano é, a partir disso, um “campo de individuação”. Nesse sentido, Deleuze é bastante influenciado pelo pensamento de Gilbert Simondon. No entanto, seu pensamento escapa de nosso escopo teórico. Seria interessante, em uma pesquisa futura, acrescentar as relações de Deleuze e Simondon. Para não parecermos vagos, indicamos esse estudo que relaciona as teses de Simondon com o próprio projeto de Deleuze em uma perspectiva relacionada às “filosofias da biologia” (ANSELL PEARSON, K, 1999).

essa característica de irredutibilidade da experiência, está fundamentada no plano transcendental genético do qual ela emerge. Se a experiência é irredutível, é pela razão de que ela surge de um plano genético de pura variação, o que nos força a inventar necessariamente novas maneiras de pensar as condições que nos determinam, assim como novas maneira de viver nesse plano de pura variação, em sintonia com as potências genéticas e criativas do campo transcendental. Essas “novas maneiras” de sentir ou pensar, nos colocam no cerne do “ser” — consequentemente, em plena ressonância com o plano genético transcendental do qual emergimos, por mais que não sabemos bem como.

Em um livro interessante, Peter Hallward afirma que toda filosofia de Deleuze vai extrair consequências do “postulado” de que: “o ser é criatividade” (HALLWARD, 2006, p.2). Deste modo, a criatividade e a criação são o *modus* pelo qual o ser se expressa ou se manifesta. Apesar disso, em uma interpretação no mínimo polêmica, Hallward afirma que, essa: “criação do ser”, só é possível, para Deleuze, por meio de uma “desmaterialização” que implicaria no corpo atingir “espiritualmente” o cerne do “puro ser”: “Deleuze é um pensador espiritual [...] um pensador preocupado com a mecânica de desincorporação e de desmaterialização [...] orientada por “linhas de fuga” que levam para fora do mundo “(HALLWARD, 2006, p.3). A interpretação de Hallward, nos calcanhares da leitura de Badiou, opera uma torção no sentido de criatividade deleuzeana, mas essa torção tem uma função específica, uma função despotencializadora de seu pensamento, que como ainda veremos, escapa ao próprio método limite-limiar inerente ao empirismo transcendental: o elemento do irreconhecível que alcança Hallward, não produz uma potencialização do pensamento, não produz um novo conceito, mas pelo contrário, produz uma mera figura (que, como analisado por Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*, remete à um passado anterior ao da geografia do conceito filosófico, a um pensamento ainda demasiado imagético e enraizado em categorias simbólicas que não atingem um único pensamento, mas o assombram como seu bloqueio paralisante), com uma função de caricatura que rostifica um Deleuze imberbe, espiritualizado, uma falsa imagem de sobriedade que torna o materialismo intensivo e transcendental de Deleuze em um puro idealismo correspondente às figuras do asceticismo cristão que, Deleuze não apenas combate, mas reformula totalmente, em vias de uma nova forma de asceticismo, um asceticismo da experimentação limite, que retoma consigo toda uma noção materialista de espiritualidade, tanto mais material e corporificada como nos corpos e nas experiências espirituais dos xamãs ameríndios que, Deleuze e Guattari não cansam de evocar em *Mil Platôs* como personagens conceituais que expressam uma multiplicidade de devires. Hallward busca inserir

venenosamente nas veias da imanência deleuzeana, emulsões de transcendência, buscando tornar obscuras as zonas mais trópicas e solares do plano de imanência deleuzeano. Não somos contra qualquer torção conceitual potencializante e amplificadora de um conceito ou ideia (método próprio de Deleuze, que como veremos, ele coloca em funcionamento em sua leitura de Hume, por exemplo), mas parece que Hallward, pelo contrário, esvazia o sentido de imanência em Deleuze e com isso se perde toda sua potência, tornando-a indistinguível de uma criação em um sentido “transcendente”. Veremos como a “experiência transcendental” é apenas criativa quando ela amplia os limiares da experiência real, sendo, contudo, sempre uma experiência corporificada, por mais que coloca todo o corpo em choque com suas mais altas intensidades, que podem sim, implicar numa desmaterialização, mas sempre como um resultado possível ou não de uma experimentação, nunca como um *télos* que consumaria ou dirigiria toda experimentação. A discussão de Hallward — que, como em Badiou, seu mestre, busca disfarçar-se com trajes de imparcialidade e boa-fé, em uma torção despotencializadora que nada imparcial e humilde, afirma ter alcançado o verdadeiro sentido do pensamento de Deleuze, um pensamento da morte e não da vida, risos — se insere no tópico difícil do “vitalismo deleuzeano”. Retomaremos ele mais à frente, e complementaremos a crítica à Hallward. Por enquanto, basta entender que há uma ressonância real entre o empírico e o transcendental por meio de uma experimentação limite. Mas ela só é pensável em termos de um devir criativo, e não em termos de um conceito genérico de “ser”.

Se o horizonte da filosofia de Kant está em reformular a metafísica impondo limites ao conhecimento, ela permanece dependente de um princípio subjetivo, mais preocupado em fundamentar a epistemologia do que mergulhar na experimentação metafísica⁴². O projeto de Deleuze, apesar disso, poderia ser criticado por voltar a uma concepção pré-crítica da filosofia, ou seja, voltar a especular sobre um domínio que vai além da experiência propriamente racional. Mais justo, em nossa concepção, é aliar Deleuze a uma tentativa de ampliar ao lado do nosso próprio conceito de racionalidade, os meios efetivos de experimentar o real. Por meio de um projeto focado em mostrar que, a experiência filosófica, científica, artista ou cotidiana é mais ampla do que a racionalidade instaurada pela filosofia moderna, não por que a racionalidade

⁴² A interpretação de Heidegger, por exemplo, é de que *Crítica da Razão Pura* se fundamenta como “interrogação” sobre a possibilidade interna da ontologia, e não estaria centrada em fundamentar a epistemologia, como é a interpretação de alguns neokantianos. Ao que nos concerne, é interessante apenas apontar que a metafísica em Kant, torna-se indissociável de uma epistemologia calcada nos limites do sujeito constituinte. O projeto de reforma da metafísica parece tornar a epistemologia seu cerne e condição (HEIDEGGER, 1990 [1929]).

teria limites e a experiência teria sempre algo de místico e fundamentada em um além de toda racionalidade, mas por essa experiência mesmo, estar embasada em um campo transcendental, permitindo que a experiência não pode ser limitada por nenhuma *forma a priori*, mas pode ser amplificada se a experimentação for suficientemente intensa, permitindo que nos colocamos no cerne do real, em consequência, em ressonância com o plano de imanência genético do real, potencializando com isso não só as formas de acessar o real, mas possibilitando até uma ampliação da própria noção de racionalidade⁴³. Deleuze é um herdeiro de uma tradição que tem em Bergson e sua crítica do intelectualismo um expoente, pretendendo injetar também o espinozismo nas mais profundas veias de nossa filosofia, reformulando todo o projeto metafísico, não pela crítica kantiana, mas pela filosofia da pura imanência de Espinoza, alinhada à uma reformulação do transcendental. Mais precisamente, Deleuze deseja estabelecer que as gêneses devem ser fundadas, não em uma forma do sujeito, mas deve atuar como um processo pré-subjetivo, pré-emergência do sujeito, engendrando o sujeito e as estruturas condicionantes de sua percepção e experiência. A imanência é a chave, por mais que não seja mais uma imanência ao sujeito como em Kant, mas em uma reversão que coloca o sujeito na imanência de um campo transcendental ou plano genético do qual ele emerge, e do qual ele não está separado, mas experimenta em seus próprios devires.

Se Deleuze associa a tarefa da filosofia transcendental futura ao problema da gênese, é muito em razão da insuficiência das filosofias transcendentais em explicar o processo de gênese da consciência e subjetividade quando relacionam o transcendental ao condicionamento extrínseco. O plano transcendental hilemorfista deixa muitas coisas escapar, e acaba por não levar à cabo toda investigação e experimentação que ele possibilitaria⁴⁴. Ao recolocar o problema da metafísica clássica em termos do sujeito e não mais da substância divina, a filosofia de fato, acabou por realojar a transcendência em um puro sujeito do conhecimento, ao invés de buscar eliminá-la do cerne do pensamento. A transcendência é agora, posta na imanência do sujeito:

⁴³ A interpretação de Levy Bryant, por exemplo, é de que o empirismo transcendental é de certa forma, um hyper-racionalismo, por ampliar os limites possíveis da racionalidade, mas sua interpretação parece diminuir o sentido de “empirismo” necessário para esse projeto, e nesse sentido, nos afastamos da interpretação de Bryant (BRYANT, 2008, p.9).

⁴⁴ “A especificidade de uma pesquisa transcendental é que não se pode pará-la quando se quer. Como se poderia determinar um fundamento sem sermos também precipitados ainda mais além, no sem-fundo do qual ele emerge?” (DELEUZE, 2009 [1967], p.112).

A filosofia transcendental escolhe a forma sintética finita da pessoa [...] e parece lhe natural determinar esse Eu superior do lado do homem e operar a grande permutação Homem-Deus com que a filosofia se contentou durante muito tempo. (DELEUZE, 2009 [1969] p.109).

A permutação implica em uma simples troca, não em uma variação “estrutural”. Esse processo, no entanto, é insuficiente, pois torna o sujeito transcendente à imanência, interiorizada agora em suas formas. Uma das chaves da leitura de Deleuze da imanência é de que ela não pode ser inerente à nenhuma forma. Se na metafísica clássica, o sujeito estava “condenado” à imanência e deveria por um esforço espiritual, encontrar a transcendência em uma espécie de dialética da ascendência ao divino, a partir da filosofia moderna, em especial Descartes e Kant, o jogo muda e o sujeito é purificado desde o início, tornando-se transcendente ao mundo que ele condiciona, por mais que as categorias determinantes do condicionamento sejam imanentes a esse sujeito. Colocar o sujeito na imanência e não a imanência no sujeito, eis aqui o sentido de imanência perpassando a obra de Deleuze. Em Kant, a imanência do transcendental ao sujeito, acaba por criar uma nova espécie de transcendência que é realojada, e o transcendental kantiano é mais uma questão de inerência do que de imanência, propriamente dita. O problema nas filosofias transcendentais é que o sujeito escapa ileso de um processo genético. Por essa perspectiva, tendo o problema da gênese como ponto de partida, a “revolução copernicana” não produz um verdadeiro avanço, pois é recolocada na figura do sujeito o papel das metafísicas dogmáticas do que era Deus, a substância, etc.

Ao deixar escapar o movimento da gênese constitutiva das matérias do campo empírico — falta a filosofia transcendental e crítica, uma ontogênese. Isto é, um princípio genético, explicando como os dados sensíveis; antes de serem dados à uma consciência ou sujeito que através de uma síntese transcendental os torna em objetos; são eles mesmos produzidos, assim como explicando a gênese da própria consciência. Em Deleuze, a sensibilidade é ela mesma produtiva e ativa, não é uma faculdade passiva, receptora de dados, mas os produz, não os produz *ex nihilo*, mas os fabrica pois participa do mesmo “sem-fundo” genético que atualiza todo o campo empírico. Dizendo de outro modo, falta nas filosofias transcendentais um verdadeiro princípio genético explicando a emergência do campo empírico. Em um livro onde desenvolve a problemática ética do sentido de imanência no pensamento de Deleuze, Charles Borges investiga o empirismo transcendental e levanta a hipótese de que ele estaria ancorado pelo modelo genético, em uma espécie de síntese entre a filosofia crítica de Kant (transcendentalismo) e o projeto genealógico de Nietzsche:

Levar adiante o modo de filosofar aberto pela filosofia crítica e pela Genealogia de Nietzsche [...] do ponto de vista genético, é a Nietzsche que Deleuze deve ser associado[...] é a genealogia que torna possível o “empirismo transcendental deleuzeano”. (BORGES, 2017, p.20-21)

Contudo, por mais que a genealogia nietzscheana seja de fato, um marco para o pensamento de Deleuze, acreditamos que é do ponto de vista da *ontogênese*, portanto, da problemática genética ligada à uma ontologia que o empirismo transcendental é colocado, e não a partir da genealogia, propriamente dita. A genealogia nietzscheana vai moldar à crítica de Deleuze aos pressupostos da imagem do pensamento, mas essa crítica (que Deleuze considera muito mais radical que a crítica kantiana) ainda não alcança todo o potencial genético necessário ao empirismo transcendental. Deleuze incorpora a crítica da moral operante em Nietzsche, mas em Deleuze ela assume contornos noológicos, isto é, a crítica de Deleuze ao pensamento moral está vinculada a uma crítica dos pressupostos gerais limitativos das potências do pensamento, determinando sua imagem e contornos, que Deleuze denomina de “imagem dogmática do pensamento”. Aprofundaremos esse ponto mais tarde, mas se Deleuze encontra traços dessa crítica à imagem do pensamento em Nietzsche, como ele mesmo aponta em *Nietzsche e a filosofia*, (DELEUZE, [1962], p 133-142) e mostra já em Nietzsche a emergência de uma “nova imagem do pensamento”, o problema é modificado em *Diferença e Repetição*, e não será mais posto em termos apenas de “valor” e “sentido”, como era o principal vetor da crítica nietzscheana e da “nova imagem do pensamento” que ela impunha⁴⁵. É também, por essas razões que, Deleuze afasta-se cada vez mais de uma ideia de genealogia, por estar de certa forma presa em uma análise histórica, deixando escapar com isso os verdadeiros devires genéticos, chegando a fazer duras críticas ao modelo de pensamento genealógico, como insuficiente⁴⁶. Em segundo lugar, uma simples síntese entre a filosofia crítica e a genealogia, como parece sugerir Borges, não nos dá ainda um empirismo transcendental. A questão parece ser bem mais complexa, e passa pelo menos por Bergson, como veremos, dado o novo transcendental deleuzeano, chamado também de virtual, sendo conceitualizado muito a partir do conceito de virtual bergsoniano. Sendo assim, os méritos de Borges são os de demonstrar que o empirismo transcendental é indissociável desse plano imanente de “retorno à vida”

⁴⁵Um terceiro movimento ainda, complementar a genealogia e a ontogênese que formaria o empirismo transcendental, seria o de uma espécie de “topologia” do pensamento”, que por mais que germinalmente presente em *Diferença e Repetição*, Deleuze colocaria em funcionamento mais desenvolvido, junto com Guattari, em *O que é a filosofia?*, no entanto, na época do desenvolvimento desse texto essa ideia ainda não tinha sido explorada por nós, tendo nós ocorrido em um tempo de maturação posterior.

⁴⁶ Conferir, por exemplo: (DELEUZE & GUATTARI, 1992 [1991], p.55) e (DELEUZE & GUATTARI, 1995 [1980], p.28 e p.43)

explorando suas consequências éticas, colocando o empírico em pleno circuito com o virtual/transcendental, permanecendo como uma influência positiva em nossos estudos.

A partir disso, com relação à Nietzsche, é vital para Deleuze não só a genealogia que ele levará à um limite, mas também a teoria das forças que ele extraiu do pensamento nietzscheano, sistematizando à sua maneira. Ao estabelecer a gênese da diversidade de todas as formas que aparecem no campo empírico imanentemente, sem necessitar recorrer a princípios transcendentais imutáveis, é preciso que se estabeleça um princípio imanente diferencial como modelo genético. A concepção de “vontade de potência” de Nietzsche vem a calhar na perspectiva de reformulação do transcendental nos primeiros livros de Deleuze, dado que será mais pensado como uma *forma*, mas como um *campo de forças* de relações diferenciais, anteriores à individuação dos sujeitos empíricos. Nesse ponto, Nietzsche é fundamental, pois seu princípio de vontade de potência por mais que modificado e suplantado em *Diferença e Repetição*, servirá como uma espécie de protótipo crítico, ao ser redirecionado como “martelo” em direção às formas de vidro, habitantes infundados do transcendental, que é pensado não mais como vidraça, mas como tormenta⁴⁷. Deleuze associa-se a Nietzsche, e extraí dele uma metafísica das forças que ele formulará de sua própria maneira e com seus próprios conceitos, capaz de romper com os conteúdos hilemorfistas mascarados, presentes no pensamento kantiano e na sua hereditariedade para as filosofias transcendentais.

Em nossa perspectiva, um dos pontos chaves para entender a problemática da gênese e o funcionamento do empirismo transcendental de Deleuze é tomá-lo à luz do prisma da crítica da concepção teórica hilemorfista — que por mais que nem sempre diretamente declarada, permanece virtualmente implícita na letra deleuzeana — e de seu desdobramento em uma forma não-hilemórfica de pensar (sendo a “filosofia da diferença” e da “multiplicidade”, problemas implícitos dentro desse território não-hilemorfista). O problema do hilemorfismo não é um problema apenas da filosofia e da metafísica, mas vemos seus desdobramentos cruzarem também o pensamento sobre as artes, assim como as ciências, sendo um dos pressupostos mais recorrentes do pensamento metafísico, como uma espécie de *vício inerente* ao pensamento

⁴⁷ A noção de vontade de potência, em *Diferença e Repetição*, vai estar associado à “terceira síntese do tempo”, que implica ainda na noção de “eterno retorno da diferença”, interpretação de Deleuze sobre o pensamento nietzscheano.

geral⁴⁸. O que é o hilemorfismo? Ou mais precisamente, quais problemas a posição hilemorfista traz consigo ao ser posta como uma lógica condicionante do pensamento?

Se o hilemorfismo clássico é oriundo do aristotelismo (a tese de Aristóteles é de que o ser (*ousia*) é composto de matéria (*hyle*) e forma (*morphe*)) não podemos, não obstante, culpar Aristóteles pela posição grosseira que separa o par matéria-forma, isto é, o trata como entidades distintas e de certa maneira hierarquizadas, em uma relação de submissão⁴⁹. Os herdeiros bastardos de Aristóteles, seriam, porém, os principais culpados por terem separado a matéria da forma, por mais que a forma deva sempre, em um momento posterior, retornar à matéria e configurá-la. Esse é em nossa perspectiva, um dos principais pontos pelo qual o empirismo transcendental invalida e supera. E essa separação, é de fato, uma das principais críticas ou pressupostos implícitos na crítica ao pensamento materialista atuante ainda na contemporaneidade. Uma análise desse material inerente ao pensamento deleuzeano, nos permite entender a problemática presente entre o empirismo transcendental, o materialismo e o problema do devir — devir em particular, que é uma espécie de linha nodal, pela qual todo leitor da obra de Deleuze passa, como se todo seu pensamento se orientasse em direção à esse conceito, que na realidade, menos do que uma finalidade, tem uma *função de operação* dentro do pensamento deleuzeano, pois maquina todo conceito, como sua estrutura diferencial interna. No empirismo transcendental, o devir é o principal motor de todas máquinas abstratas. diagramas ou planos que relacionam conceitos e problemas. Em Deleuze, só há conceito quando há devir, e esse é um dos principais elementos da reformulação da imagem do pensamento que Deleuze irá proporcionar. Mas veremos mais sobre esse ponto, à frente, paulatinamente.

Nossa escolha pelo hilemorfismo, nos permite acessar o empirismo transcendental de Deleuze pela via da crítica das *formas*, determinando a imagem do pensamento dogmática e representativa, crítica já bastante conhecida do pensamento deleuzeano, mas que não deixa de pressupor o problema do hilemorfismo, passando despercebida da maioria das leituras e comentários da obra. Ora, *o ponto nevrálgico da posição hilemorfista que o empirismo transcendental dinamita é a posição que separa o par matéria e forma, e a suposição implícita dessa tese, de que a matéria empírica não possui, por si mesma, uma forma*. Essa posição dos adversários deleuzeanos é implícita, pois quase nunca é efetivamente declarada. Se a matéria

⁴⁸ Com objetivos bastante diversos do nosso, esse estudo, é, no entanto, um dos mais profundos que encontramos ao pensar criticamente as raízes do hilemorfismo, de Aristóteles até as ciências modernas (LUTHY & NEWMAN, 2019).

⁴⁹ É a perspectiva da enciclopédia “Stanford” de filosofia (AINSWORTH, 2016).

não possui uma forma, então a forma deve descer (ou subir, dependendo da imagem do pensamento⁵⁰) de algum outro lugar, uma outra dimensão ou plano e ser imposta à matéria, doando-lhe estrutura, como por exemplo, identidade. Um exemplo aparentemente simples, persuasivo e didático ao mesmo tempo, pode nos ajudar a elucidar as posições envolvidas.

A relação entre o artesão e a argila e o processo de modificação do barro para um bloco de tijolos, por exemplo: a posição comum, baseada (por mais que inconscientemente) numa posição hilemorfista, acredita que o barro, a lama, o lodo etc, não possuem uma forma intrínseca em si mesmo, e a forma deve ser imposta e doada extrinsecamente, em primeiro lugar, pela ideia do artesão imaginando uma forma possível para a argila, e em segundo lugar, através do trabalho de mimese⁵¹ do agente ou artesão que copia a forma ideal e a impõe na argila pelo seu trabalho manual técnico, em uma relação na qual: “[...] toda a matéria é colocada no lado do conteúdo, enquanto toda forma passa para o lado da expressão [...]” (DELEUZE, G & GUATTARI, F, 1997 [1980], p.38)⁵². O problema é que a argila, a lama, o barro, eles possuem uma forma desde o início do processo e são como coloca Deleuze, *um material, ou uma matéria* devidamente já *formada*. A forma do barro, da argila, é de fato, uma forma complexa, ou usando um termo central para Deleuze adaptado em nossa leitura para essa ocasião: é uma forma problemática. É apenas em um plano de aparência que o barro parece ser informe (uma aplicação abstrata da geometria nesse sentido, é uma das responsáveis por fundar através da noção de perfeição, essa imprecisão, mas desenvolveremos mais sobre esse aspecto no último capítulo, quando mostrarmos que ele está inscrito em confusão entre o possível e o virtual, o real e o atual, que forjam essa “ilusão transcendental”). A relação em jogo é menos uma questão de uma forma imposta de fora em uma matéria informe, do que um complexo jogo de tensão entre estruturas materialmente formadas em uma interação, produzindo uma nova forma-

⁵⁰ Deleuze analisa essas características topológicas inerentes às imagens do pensamento, tanto em *Lógica do Sentido* como em *Diferença e Repetição*, por exemplo; isso é, alguns pensamentos tendem à horizontalidade, outros à transversalidade, outros ao profundo, outros à superfície etc. Nesse sentido, Deleuze também é um *topologista* do pensamento.

⁵¹ Nos referimos estritamente ao sentido mimético clássico, isso é, aquele que acredita na estrutura modelo-cópia hilemorfista. A arte e a literatura moderna viram na mimese um modelo possível de verdadeira criação, sendo essa uma das fontes que Deleuze mobiliza para pensar a repetição como motor da diferença, desmembrando com isso, o modelo-cópia em favor da vazão dos simulacros e da diferença como modelo sem forma ou sem identidade.

⁵² Deleuze e Guattari desenvolvem uma teoria materialista da “expressão” em *Mil platôs*, e vão afirmar que o material-forças é constituído de conteúdo e expressão. Sendo que, o próprio conteúdo possui uma substância e uma forma, assim como por sua vez, a expressão possui uma substância e uma forma, conteúdo e expressão se determinam reciprocamente e são inseparáveis de uma relação dinâmica de mutação que rompe com o hilemorfismo; conteúdo e expressão, equivalem ao polo virtual-atual (transcendental-empírico), respectivamente (DELEUZE & GUATTARI, 1995 [1980], p.69-116).

matéria; ou como mesmo Deleuze afirma com Guattari: “[...] a relação estática forma-matéria tende a se esfumçar em favor de uma relação dinâmica material-forças” (DELEUZE, G & GUATTARI, 1997, [1980], p. 30). Em outros termos, a forma não é um princípio ativo e superior que engendra a matéria passiva por sua força inerente. A relação é complexa, e é impossível determinar uma simples passividade à matéria, assim como uma simples atividade à forma. Há simultaneidade de atividade-passividade, resistência e tensão contínuas envolvendo todos esses processos dinâmicos e devidamente materiais. Por esse ângulo, a matéria não possui apenas forma, mas forças e potenciais intrínsecos a serem ativados ao entrarem em um conjunto de relações.

Em um dos exemplos que aparece vez que outra em sua obra, bastante análogo ao do artesão e a argila, Deleuze problematiza a relação entre o marceneiro e a madeira, buscando estabelecer que está em jogo menos uma relação de exterioridade da forma imposta pelo marceneiro (força ativa) na madeira (informe e passiva), do que uma relação de devir um circuito de devir um no outro, pelo qual a madeira, como material já devidamente formado é transformada em algum outro objeto por meio de uma relação dinâmica de forças (DELEUZE, G. 2003 [1964], p.4). Temos uma relação onde o marceneiro não doa uma forma a madeira sem que ele mesmo não perca sua antiga forma e adquira outra no processo: “o bom marceneiro é, em potência, madeira” (DELEUZE, G & GUATTARI, F, 1992, [1991] p.9). Nesse sentido, temos uma inversão no pensamento hilemorfista que qualifica um devir-outro: um devir é no mínimo duplo, pois o marceneiro (ele mesmo um dinamismo material-forças que implica em uma forma fluída) deve perder ou estar disposto a modificar sua forma (seja colocando ela em tensão, como por exemplo, quando a madeira em questão coloca problemas para as habilidades de artesão do marceneiro, que nesse caso, deve esforçar-se em desdobrar sua configuração material-formal momentânea, em vias de descobrir esses “signos” problemáticos da madeira, para modificar a forma da madeira; o inverso sendo colocado também para a madeira, que pode também resistir ou mesmo facilitar tal ou qual processo, obviamente, não em um nível antropomórfico). Enquanto a madeira mesmo, não é um bloco de matéria passiva, mas traz problemas, resiste ao molde do marceneiro, tendo a possibilidade de subverter o modelo original imaginado pelo marceneiro. Para Deleuze, o madeireiro precisa “devir madeira” (DELEUZE & GUATTARI, 1992 [1991], p.9), assim sendo, ele precisa entrar em uma relação de transformação mútua com a madeira, aprender as “singularidades”, os pontos notáveis da matéria-forma que ele está entrando em contato. Para Deleuze, a estrutura empírica ou forma de um material é imanente a ele mesmo e a matéria é permeada por singularidades e

potencialidades que como veremos, não são empíricas, mas transcendentais-virtuais, permitindo que esse material entre em novas composições e relações. A matéria nunca é sem forma, mas ela é sempre moldável, sempre passível de entrar em novos devires através dos encontros que ela passa⁵³.

A exigência de que a matéria tenha ou adquira uma forma fixa é uma das raízes hereditárias do essencialismo platônico e sua geometrização do pensamento, que permanece agindo no hilemorfismo aristotélico — as formas são por sua suposta pureza e fixidez algo mais do que a matéria do qual ela abençoadamente, doa sua forma e unidade⁵⁴. A matéria então, a “pura matéria” é equivalente ao puro caos, o: “objeto indeterminado de uma intuição empírica” (KANT, 2001 [1781] p.61). E dado que do caos não se pode originar algo como uma pura forma, essa forma deve vir de outro lugar. O mito demiúrgico platônico opera nesse paradigma e a filosofia moderna, entretanto, pode ter refinado, ou mesmo superado a posição platônica, mas mesmo em Descartes e até mesmo em Kant, o hilemorfismo está presente mesmo que subterraneamente, mesmo que *gnomicamente*, e as formas são de determinada maneira separadas do plano empírico: em Kant, não é um ato demiúrgico de um Deus benevolente, mas é o próprio sujeito transcendental que doa forma aos pedaços e fragmentos caóticos do plano sensível e empírico com a sensibilidade e intuições, devidamente separados por Kant do plano dos conceitos e categorias do entendimento.

O mito da pura “*hylé*” e da matéria sem forma parece ser a base separadora e hierarquizante, criando uma relação de transcendência entre o empírico e o transcendental. Fica mais claro, como a revolução copernicana não modifica formalmente a “imagem do pensamento”, mas a prolonga. Enquanto persiste o hilemorfismo, o transcendental ou o plano genético permanece dependente de uma forma exterior a matéria que ela condiciona, ela mesmo, impassível de uma gênese, ao mesmo tempo que transcendente ao mundo empírico. Henri Bergson já alertava e demonstrava que nossa ideia de “desordem” não é nada mais do que a inexistência de uma determinada ordem que esperamos, ou seja, não existe algo como a

⁵³ Em um texto muito importante, Virgínia Kastrup analisa sua experiência com um grupo de cegos em uma oficina de cerâmica. Ela pretende demonstrar a questão da resistência da matéria, e como a interação com os “acidentes” da argila modificam a subjetividade daqueles que a manuseiam (KASTRUP, 2007, p.59-71).

⁵⁴ Em um dos textos mais interessantes sobre a problemática hilemorfista, Viveiros de Castro demonstra que o hilemorfismo estava presente no pensamento jesuíta português que buscou catequizar os povos originários do Brasil, que, aparentemente “passivos”, não paravam de subverter os modelos ou formas que se tentavam impor sobre eles, como a “murta” que cresce em todas as direções depois de cortada e aparada, subvertendo a “forma original” (VIVEIROS DE CASTRO 2017 [2002] p.157-128.)

“desordem”, apenas diferentes tipos de organização, diferentes tipos de “material-forças” e matéria-forma (BERGSON, H. 2006 [1934], p.103-121). Em um sentido similar, Deleuze vai defender que o problema do caos ou das multiplicidades é, menos uma questão de desordem ou de forma, do que uma questão de “velocidade” pelo qual a material-forças se modifica e se torna indeterminada tão logo se determina (DELEUZE, G & GUATTARI, F. 1992 [1991], p.53).

No tocante ao problema da gênese, ela não pode ser puramente formal, nem puramente material, mas deve agir no *milieu* da matéria e suas forças, um procedimento que explique a gênese em seu processo real: um puro (puro de toda forma decalcada da matéria, uma forma meramente abstrata) e contínuo devir, possibilitando alcançarmos o processo por ele mesmo — um processo contínuo de formalização e desformalização da matéria-forma em direção ao material formado e suas novas configurações de forças e potências. Daí a substituição estática do par matéria-forma pelo conjunto material-forças. O problema não é pensar em uma forma possível, nem em uma matéria que da mesma maneira poderia possivelmente se redimir de seu aparente informalismo e atingir a redenção no encontro de sua forma superior. Os projetos reformistas do humanismo e da ideia de humanidade, não acarretam com ele, o mesmo problema? Não veem a forma humana como uma transcendência desde muito tempo perdida ou ainda não realizada? Mesmo depois de séculos de humanismo concreto? Ou o que é pior, a forma inalcançável do humano — que na verdade, esteve sempre aí, mesmo que cambaleante, mas sempre cambiante — é vista como uma promessa a ser cumprida pela história; e no contrapelo da fórmula nietzscheana que em seu diagnóstico ainda feroz em nossos tempos, mostra que já somos: “humanos, demasiado humanos”, temos agora, maquiados de um melancólico e choroso criticismo (risos): “humanos? não suficientemente (ainda) humanos”. O foco na experiência real e na emergência das variações das formas e das matérias parece sempre deslocado ou perdido: o que chamamos de “forma humana” não é uma essência imutável, mas uma variação sempre concreta, nesse sentido, não há *uma* forma humana, mas formas-matérias que participam ou não de um mesmo regime de individuação. Podemos colocar dentro desse regime de individuação cósmico e subjetivo que é o humanismo, todo o holocausto que separou, ele mesmo, o humano do inumano desde pelo menos, o colonialismo assassino, assim também como todas as outras bifurcações dualistas, como a “natureza e a cultura”, que dilaceram a vida nesse planeta em todos seus níveis, estruturados e acelerados agora pela máquina abstrata capitalista, desfazendo também outros diversos regimes “humanos” de individuação, que compartilham esse mesmo planeta.

Acreditamos que, quando Deleuze sinteticamente define o empirismo transcendental como a determinação que: “as condições da experiência são as condições da experiência real” (DELEUZE, 2018 [2015, 1982], p.90), ele mergulha especificamente nessa problemática e nos dá condições de reformular e atingir as gêneses e mutações que constituem o campo da experiência. Variações, transições, processos, passagens, é toda uma linguagem conceitual referente ao problema da gênese que Deleuze utiliza em sua obra. Se o idealismo transcendental de Kant determinava as condições de toda experiência possível, em Deleuze, será pelo viés da determinação do condicionamento da experiência real, e a experiência real necessita de todo um vocabulário conceitual que não seja mais estático, mas dinâmico como o mundo e os estados de coisas que ele mais do que representa, interage e ajuda ele mesmo a modificar. A ideia de “experiência real” que Deleuze utiliza é bastante ampla, mas tem um sentido bem preciso: uma experiência é mais um processo pelo qual as coisas emergem e se modificam em relação entre elas e consigo mesma, do que um fenômeno particular de um sujeito ou entidade que é acrescentado a algo já pronto; é menos “minha experiência” do que os processos genéticos e constitutivos do presente atual do tempo-espaço. É menos um estado particular, um “dado! do que a variação ou “passagem” de um estado particular para outro. Em seu último texto publicado em vida, quando o empirismo transcendental é retomado e discutido, é novamente pela perspectiva do devir, da variação e do instável que ele é mobilizado:

Há qualquer coisa de selvagem e de potente num tal empirismo transcendental. Não é certamente o elemento da sensação (empirismo simples), pois a sensação não é mais que um corte na corrente de consciência absoluta. É sobretudo, por mais próximas que sejam duas sensações, a passagem de uma a outra como devir, como aumento ou diminuição de potência (quantidade virtual). (DELEUZE, 2016[1995], p.407).

Para Deleuze, a ideia de uma pura forma, isto é, uma forma perfeita (ou mesmo as formas vazias de conteúdo como em Kant) separada de uma matéria informe é uma ilusão do pensamento. Não só Deleuze, mas no mesmo movimento Bergson, vão determinar uma maneira de alcançar ou tornar pensável o estado absoluto do “puro devir”, isto é, o processo pelo qual a matéria-forma empírica, ou o material-forças, se modificam, se “atualizam”. Esse processo de contínuo devir é análogo ao problema das gêneses e uma “gênese” é menos um espontaneísmo, criacionismo ou ruptura *ex nihilo* do que um processo contínuo de variação pelo qual um determinado bloco de material-forças se modifica. Um acontecimento é menos uma ruptura abrupta, do que uma constante em variação, como um gráfico com suas curvas e pontos de inflexão. O argumento transcendental deleuzeano será todo constituído fornecendo o princípio genético pelo qual o empírico (constituído sempre por blocos infinitos de material-forças)

entram em transformação. O campo transcendental será então o correspondente de um campo virtual de puro devir, um campo pré-individual engendrando o processo de atualização ou transformação dinâmico da matéria-forma — termo tornado inadequado daqui em diante, pois como colocam Deleuze e Guattari — o elemento da disparação que põe em variação a matéria corresponde a um esquema diferente do hilemórfico: “o esquema hilemórfico está baseado numa forma invariável das variáveis, numa matéria variável do invariante. Porém o díspar [...] remete mais ao par material-forças do que ao par matéria-forma.” (DELEUZE, G & GUATTARI, F, 1997 [1980], p.38). O empirismo transcendental é uma espécie de materialismo, mas um materialismo preocupado menos com a matéria sensível e suas formas correlatas, do que com o processo pelo qual esses “agenciamentos concretos” entram em variação: “uma proliferação material que não faz senão uma dissolução da forma [...] sendo ao mesmo tempo acompanhada de um desenvolvimento contínuo da forma” (DELEUZE & GUATTARI [1980],p.52), variação essa, correspondente a uma “matéria anônima”, uma matéria intensiva, substrato ou potencial de forças da matéria-empírica: “plano de consistência povoado por uma matéria anônima, parcelas infinitas de uma matéria impalpável que entram em conexões variáveis” (DELEUZE & GUATTARI, 1997 [1980], p.43). É um puro devir, ou se preferirmos manter os velhos termos, uma matéria que tem no devir, sua “forma”.

O empirismo de Deleuze pode ser considerado, em conjunto com Guattari, em um “materialismo transcendental”. Devemos, ainda sim, diferentemente do que apontam alguns comentadores, (por exemplo, BORGES, C, 2017, p.118), ver menos um movimento de transição dialético do que seria um empirismo transcendental na obra de Deleuze, para um materialismo transcendental na obra em conjunto com Guattari, dado que o operador material no empirismo transcendental é o mesmo, é o conceito de “matéria intensiva” que opera na mesma função, pelo menos desde *Diferença e Repetição*, como mostra, por exemplo, Lapoujade. (LAPOUJADE, 2015 [2014] p.100-101). O empirismo transcendental já é devidamente um materialismo, se entendemos por materialismo, uma tese que supõe que todo os processos que constituem a realidade são materiais⁵⁵. O que põe em jogo e distancia o pensamento de Deleuze de outros materialismos, é seu apelo a um conceito mais amplo de

⁵⁵ Também é correto avaliar o pensamento de Deleuze como “realista”, como faz, por exemplo, Manuel Delanda, dado que o conceito de matéria intensiva é absolutamente real para Deleuze, por mais que diferente do conceito de matéria empírica; nesse artigo, além desses pontos que comentamos, Delanda argumenta que o virtual em Deleuze é similar ao “númeno” kantiano. Porém, diferentemente de Kant, é um plano totalmente experimentável (DELANDA, 2005, p.80-87).

matéria, que chamamos aqui de matéria intensiva ou mesmo, transcendental⁵⁶. É necessário então, como coloca Deleuze, uma “modulação” operando na matéria formada. A partir dessa perspectiva: “o objeto é reportado não mais a um molde espacial, isto é, a uma relação forma-matéria, mas a uma modulação temporal que implica tanto a inserção da matéria em uma variação contínua como um desenvolvimento contínuo da forma” (DELEUZE, 2012 [1988], p.39). São os devires, os acontecimentos, os processos que são genéticos, são eles que produzem as diversas formas – matérias espaciais. Não é como se existisse dois tipos de matéria, uma um devir contínuo, e outra com devires limitados. Mas a matéria intensiva do puro devir, que é pensada como aquilo que preenche o transcendental ou “plano de consistência”, é o campo genético, ou o campo potencial pelo qual o empírico se constitui, pelo qual a matéria intensiva se atualiza e passa a ser um material: “ela não é o espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau [...] é a matéria intensa e não formada.” (DELEUZE & GUATTARI, 1996 [1980], p.16). O empírico não apenas se relaciona diretamente com o transcendental, mas os dois se determinam. Através do empírico, exploramos o transcendental, isto é, atualizamos uma série de virtualidades, potências que, correspondem à matéria intensiva do virtual, e modificamos nosso campo empírico, que por sua vez, virtualiza ou põe a própria matéria intensiva em variação. Esse ponto será aprofundado mais tarde.

Dado esse panorama, a tese hilemorfista afirma que o par matéria-forma constitui e esgota todos os processos que compõem o real, não sendo suficiente para alcançar a gênese ou devir das próprias formas-matérias e mostrando-se novamente insuficiente para pensar a gênese do real. Dentro do hilemorfismo, conseguimos pensar em gêneses materiais, ora em gêneses puramente formais. Mas *as gêneses são intensivas*, elas operam ou se atualizam no “meio”, em um processo pelo qual a matéria-forma modifica-se, varia, e é por isso que Deleuze prefere como vimos, o termo material-forças, por privilegiar o dinamismo. Mas a questão chave é entender como o material-forças ou a matéria-forma empíricas são geradas e produzidas. Nesse entre-tempo, que não é empírico ou espacial, que não se dá no presente do tempo, mas em uma temporalidade e espacialidade topológica virtual — transcendental, que, no entanto, se resolve, se atualiza no empírico. Veremos mais sobre esse processo de atualização, no decorrer dos

⁵⁶ Não queremos com isso, afirmar que o projeto de Deleuze é homogêneo ao de Deleuze-Guattari, sem dúvida, o leque de problemas trabalhados com Guattari são bastante diversos, mas sem nunca deixar de lado a formulação propriamente metafísica que o empirismo transcendental de Deleuze proporciona. O termo “materialismo” parece evocar sempre uma análise mais próxima da economia, da política, do que o termo empirismo, que permanece muito ligado à tradição epistemológica moderna, mas em nossa interpretação, dado ao sentido de empirismo evocado, eles são permutáveis.

próximos tópicos da dissertação. Pretendemos no momento entender melhor o problema da gênese a partir das relações de Deleuze com o empirismo, já que o empirismo transcendental se apresenta como filosofia genética empirista.

1.3. Empirismo e gênese.

Devemos apontar como o empirismo clássico já constituiria em uma alternativa para pensar ou adentrar no problema da gênese e dessa maneira, entender por qual razão, Deleuze define seu projeto como um empirismo, por mais que seja uma radicalização e superação de um empirismo clássico em direção a um empirismo transcendental. Em um livro com uma perspectiva bastante deleuzeana sobre o “empirismo radical” de William James e a problemática da construção da experiência (LAPOUJADE, 2017 [2007]), David Lapoujade, ex aluno, amigo pessoal de Deleuze, e organizador das coletâneas de escritos de Deleuze, *A Ilha deserta* (2002), *Dois regimes de loucos* (2003) e do recém lançado no Brasil (2018), *Cartas e outros textos* (2015), apresenta que, o empirismo de Locke até Hume, constitui-se, por mais que ainda preso em um nível da subjetividade ou da psicologia, em um apanhado de teorias preocupadas em estabelecer um “plano” para o pensamento que “não deixasse nada de fora” e em que tudo devesse ser “construído” (LAPOUJADE, 2017[2007] p.23). Em nossa interpretação, esse “plano” pode ser entendido a partir da perspectiva de uma forma de escapar da problemática hilemorfista, ou mais precisamente, um plano que estaria preocupado em demonstrar as variações ocorrendo no plano empírico do “material-forças”. Segundo Lapoujade, o empirismo clássico instaura um plano de pensamento onde nada está “pré-estabelecido”: sua vantagem frente as filosofias transcendentais seria o de não supor nenhuma forma pronta, mesmo que com isso seja sacrificado a possibilidade de determinar um sujeito do conhecimento, e o empirismo já estaria em uma direção, pelo menos possível, de poder atingir o plano genético dos devires, e com isso reformular toda a teoria do sujeito. Seguimos Lapoujade, buscando encontrar fragmentos que nos ajudem a entender como a “construção da experiência” presente no empirismo poderia engendrar um plano genético. Esse plano, como mostra Lapoujade:

[...] permite observar como são feitas as ultrapassagens, as crenças, os julgamentos, etc. Observamos a experiência a partir de uma espécie de experiência pura, um momento primeiro de inexperiência — a tábula rasa. Nos empiristas clássicos [...] esse plano se confunde estritamente com a ignorância do primeiro homem ou do recém-nascido, quando a mente é ainda um conjunto díspar de átomos psíquicos não ligados entre si. Desse modo, Hume pergunta se um homem que nunca viu a água pode inferir pela sua fluidez e transparência que ela o sufocará. [...] A vantagem que os empiristas tiram de seu método é que eles não deixam nada de fora. Parte-se de um plano em que

nada está preestabelecido, no qual nenhum conhecimento, nenhuma certeza — mesmo que virtual — aparece, de modo que, legitimamente, tudo deve ser construído. (LAPOUJADE, 2017 [2007], p.23).

O livro de Lapoujade estabelece um panorama da história do empirismo, que, contudo, só começaria a alcançar um projeto efetivamente genético, livrando-se de certos preconceitos formais, a partir da filosofia “empirista radical” e pragmática de William James. O pensamento de James na leitura de Lapoujade, já teria atingido um estado superior do empirismo. Veremos logo mais, como o empirismo radical de James influencia, mesmo indiretamente, toda a interpretação de Deleuze sobre o próprio empirismo. O que nos interessa, no momento, é demonstrar por quais razões Deleuze já resgata no empirismo de Hume unidades germinais, embrionárias, ou como o próprio Deleuze gosta de colocar, “larvares”, “suporte ou paciente” (DELEUZE, 2006 [1968],p.173) de um dinamismo virtual que se tornaria em devir, um empirismo transcendental. O que nos distancia de toda uma geração de comentadores da obra de Deleuze, incluindo o próprio Lapoujade que, em seu importante livro sobre Deleuze (LAPOUJADE, 2015 [2014]), negligenciam ou diminuem a importância de *Empirismo e Subjetividade* (1953) no pensamento da “maioridade” deleuzeana. Todavia, veremos como Lapoujade coloca acertadamente que o empirismo moderno está preso em um modelo psicológico de gênese ou “construção da experiência”. Mas também veremos que a interpretação de Deleuze de Hume já o coloca em um plano diferente do de Locke, Bacon ou do empirismo idealista de Berkeley, por exemplo, e de que traços ou linhas de um “empirismo radical” que possa inclusive resistir as principais críticas kantianas e o aproximar de William James, já estariam presente em Hume.

Uma maneira de se aproximar desse plano onde “nada está estabelecido” é o que determina no empirismo clássico o chamado “fluxo do sensível” — “uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções. [...] é o movimento, a mudança, sem identidade nem lei.” (DELEUZE, 2001[1953], p.101). Ora, nesse plano, usando uma terminologia kantiana, nada seria dado *a priori*. A questão em jogo, não é nem a discussão sobre o “inatismo” que perpassou a filosofia moderna pré-kantiana, mas a possibilidade que se há de tocar no problema das gêneses, dado que em um plano onde nada é dado *a priori* — nada estaria estabelecido ou pronto. O empirismo moderno parece ter entendido, pelo menos, que as relações são contingenciais e partes importantes na constituição da experiência. Vamos procurar nos aproximar desse “plano empirista”, através de *Empirismo e subjetividade*, procurando entender

suas virtudes e insuficiências em relação ao próprio plano de pensamento que o empirismo transcendental irá sustentar no futuro da filosofia de Deleuze.

Empirismo e subjetividade, dedicado a filosofia de David Hume, é o primeiro livro publicado por Deleuze. Lançado em 53, quando tinha apenas 28 anos, esse livro não raramente é deixado de lado nas análises da sua filosofia, se costumando privilegiar o “marco nietzscheano” no pensamento de Deleuze, considerando que a verdadeira gênese de seu projeto de uma “filosofia da diferença” começaria, de fato, a partir do seu livro sobre Nietzsche, lançado apenas em 62. Essa escolha não é arbitrária, afinal, muito dos conceitos utilizados em *Nietzsche e a Filosofia* permanecem pelo menos até *Diferença e Repetição*, como conceitos centrais, por mais que modificados por Deleuze. Mas as relações de Deleuze e Nietzsche já foram bastante estudadas. Propomos aqui um caminho divergente, considerando ser tão suficiente e preciso quanto, principalmente se tratando do empirismo transcendental⁵⁷. Apesar de ser possível começar uma análise do empirismo transcendental pelos livros de Nietzsche ou até mesmo sobre Bergson, acreditamos que o primeiro livro de Deleuze já é um marco para sua filosofia futura. Concordamos que os caminhos possíveis de adentrar uma filosofia que se apresenta como labiríntica e “amiga” dos movimentos vertiginosos do pensamento, são múltiplos. Mas como bem coloca Marc Rolli em relação ao problema do empirismo, é inevitável que se passe pelo livro sobre Hume: “O livro sobre Hume precisa ser considerado com um ponto de início auto-evidente para qualquer tentativa de apresentar Deleuze como um possível empirista.” (ROLLI, 2016 [2012], p.23). Se queremos apresentar Deleuze como um empirista, *Empirismo e subjetividade* é um livro inevitável. Apontaremos algumas razões pelas quais o livro do “jovem Deleuze” deve ser considerado já como uma espécie de protótipo de sua filosofia futura e o que nos interessa mais, lançar certas elucidações sobre o que Deleuze entende por empirismo e suas modificações, permitindo a constituição do empirismo transcendental.

Em primeiro lugar, levando em consideração o período histórico da escrita e publicação do livro, ele apresenta-se como uma espécie de contestação aos principais movimentos filosóficos que atuavam na academia francesa. O livro é dedicado ao professor mais famoso de Deleuze, Jean Hyppolite, um dos mais influentes pensadores de seu período, famoso por ter proposto uma nova leitura sobre o pensamento de Hegel, tendo influenciado uma geração de

⁵⁷ Sobre as relações Nietzsche e Deleuze, indicamos o livro de Borges (2017).

hegelianos franceses⁵⁸. Dado o aparente descontentamento com o hegelianismo dominante da época, conforme as próprias declarações de Deleuze⁵⁹, a dedicação então parece mais uma provocação frente ao mestre que, Deleuze sem dúvida admirava, mas procurava ultrapassar, tendo em vista que para o hegelianismo, o empirismo era considerado uma forma de conhecimento inferior, devendo ser superada. Em segundo lugar, o livro parece filiar-se, por mais que não declaradamente, a outro professor de Deleuze que, embora também seja considerado um dos mais influentes hegelianos da França, também dedicou uma parte de seus estudos sobre o pragmatismo e empirismo americano e em especial ao empirismo de William James; Jean Wahl, que Deleuze chegou a considerar, depois de Sartre: “o filósofo mais importante da França” (DELEUZE & PARNET, 1998[1977], p.71). Sem dúvida, a mais importante influência de Wahl para Deleuze é sua leitura sobre o empirismo e as chamadas “filosofias pluralistas”, influenciando o pensamento de Deleuze em direção aos temas da “concretude” da experiência, que seria um marco para o pensamento fenomenológico, e da problemática da “inovação” que ela proporciona, que serviam como um suspiro e alívio frente ao pensamento sistemático-fechado da época, que Deleuze negligenciava⁶⁰.

A partir disso, Deleuze vai propor uma leitura extrema do empirismo clássico de Hume e propor uma radicalização do empirismo através da tese da lógica das relações externas, além de identificar já presente na filosofia de Hume, um princípio de diferença em ação. Através do livro sobre Hume, Deleuze já consegue margear certas limitações no empirismo clássico, e deixar pavimentado, pelo menos de uma maneira virtual, as bases do empirismo transcendental⁶¹. O primeiro livro de Deleuze deve ser entendido então como uma base preliminar para a constituição da filosofia madura do empirismo transcendental. A partir desse livro, Deleuze já indica as bases de um “empirismo superior”, que de fato, ele só concretiza como projeto definitivamente em *Diferença e Repetição*. Essencial nesse livro, como analisaremos, é a radicalização que Deleuze opera da tese de Hume da “exterioridade das

⁵⁸ Deleuze dedica um artigo amigável ao pensamento de Hyppolite, em 54, um ano após *Empirismo e Subjetividade*, que ao mesmo tempo, endossa os limites da crítica e superação do empirismo por Kant e, no entanto, trata de tomar distância da ideia de superação do empirismo hegeliano que projetava Hyppolite (DELEUZE, 2006 [2002], p.23-28).

⁵⁹ “Não suportava nem Descartes, os dualismos e o Cogito, nem Hegel, as tríades e o trabalho do negativo. Gostava dos autores que pareciam fazer parte da história da filosofia, mas que escapavam dela por um lado ou por todas as partes: Lucrécio, Espinoza, Hume, Nietzsche, Bergson” (DELEUZE & PARNET, 1998 [1977], p.22)

⁶⁰ O livro de Wahl: (WAHL, 2005)

⁶¹ Não queremos dizer que era um projeto consciente de Deleuze formular o empirismo transcendental já em 53, mas que é possível, em uma leitura retroativa, encontrar elementos do empirismo transcendental em seu primeiro livro.

relações”. A radicalização dessa tese permite um avanço em direção a um princípio transcendental ou “empírico-ideal” de diferença, que só será desenvolvido plenamente mais tarde. Apesar disso, Deleuze já encontra na filosofia de Hume, as partículas necessárias para uma reformulação tanto do empirismo como de certos pressupostos que configuram a chamada “imagem do pensamento”, que veremos mais tarde em profundidade. É a partir desse livro, que já podemos compreender o que Deleuze entende por um “empirismo superior”, que em sua leitura, já estaria presente em Hume — solo para um empirismo transcendental.

Em *Empirismo e subjetividade*, a partir de uma releitura da filosofia de Hume, Deleuze demonstra que o empirismo de Hume contorna a crítica de Kant. O foco de Deleuze e uma das principais inovações que ele propõe em sua leitura será demonstrar que o principal problema do empirismo de Hume não é tanto um problema epistemológico — como a leitura kantiana afirma, e se propõe a invalidar, corrigir e superar — mas sim o problema da emergência da subjetividade a partir do campo mutante da experiência: “acreditamos ter encontrado a essência do empirismo no problema preciso da subjetividade” (DELEUZE, 2001[1953], p.99). Deleuze pretende mostrar com isso, que as teses epistemológicas pelas quais o empirismo é rotulado de ceticismo são secundárias para Hume, propondo uma leitura pragmática do empirismo, centralizada na emergência de uma subjetividade prática e não necessariamente epistemológica: “que não haja subjetividade teórica vem a ser a proposição fundamental do empirismo [...] só há, com efeito, sujeito prático.” (DELEUZE, 2001 [1953], p.125). Débora Danowski, uma das principais especialistas no pensamento de Hume no Brasil, salienta que a interpretação de Deleuze, embora tenha feito sucesso na França, permanece às margens da tradição:

Deleuze apresentou uma interpretação singular e inovadora em relação à tradição da literatura sobre Hume; essa novidade foi até certo ponto absorvida, sobretudo por autores de língua ou tradição francesa; e, no entanto, nem sempre foi devidamente reconhecida. (DANOWSKI, 2000, p.195)

Mas, se Danowski preza Deleuze por ter reconstruído a filosofia de Hume: “em torno da questão da constituição do sujeito a partir do dado da experiência [...]” (DANOWSKI, 2000, p.195), ela salienta que na própria França, Deleuze foi criticado por sua exegese⁶². Sabendo que a leitura de Deleuze não é evidentemente tradicional, podemos prosseguir. Como Deleuze demonstra, a “subjetividade prática” em Hume permanece fundamentada em uma série de

⁶² “Essa leitura de Deleuze foi criticada por Michel Mallherbe [...] em seu excelente livro *La philosophie empiriste de David Hume*” (DANOWSKI, 2000, p.197).

conceitos como os de crença, hábito e associação, não dependendo em última instância da necessidade e da universalidade dos conceitos epistemológicos como os de causalidade necessária (por mais que necessite de uma causalidade prática) para se sustentar, como sugere a leitura kantiana. Hume, então, estaria menos interessado em fundamentar a ciência ou o conhecimento absoluto do que fundamentar uma subjetividade que possa agir em um mundo de relações contingenciais e moventes.

Para a tradição kantiana o empirismo é insuficiente, mas é ainda mais para a tradição hegeliana que, na época da publicação de *Empirismo e Subjetividade*, era maioria na academia francesa. Para o hegelianismo, o empirismo pode ser caracterizado como a forma mais pobre de conhecimento, incapaz de escapar de uma imediatez de um puro “aqui” e “agora”. Como afirma Baugh em um artigo sobre as relações entre o empirismo e o hegelianismo, o empirismo na perspectiva hegeliana careceria de uma potência de produzir conceitos, e estaria sempre: “[...] fora do conceito e fora da Ideia, sem conteúdo do ponto de vista do conhecimento conceitual” (BAUGH, 1993, p.17)⁶³. Na concepção de Deleuze: “A história da filosofia mais ou menos absorveu, digeriu o empirismo [...] mas o empirismo sempre teve outros segredos.” (DELEUZE, 2006 [1972], p.226). São esses “segredos” que Deleuze desdobra em sua leitura.

Já a partir de Hume, devemos rejeitar a definição clássica do empirismo, ligado a uma epistemologia, que defenderia que o conhecimento começaria e derivaria exclusivamente do mundo sensível: “em Hume, como em Kant, os princípios do conhecimento não derivam da experiência” (DELEUZE, 2001 [1953], p.134). Para Deleuze, há já atuante no empirismo de Hume um princípio físico ou fisicalista, mas atuando de determinada forma como um “quase-transcendental”, pois permite que uma subjetividade nasça do empírico, desta maneira, permita que a partir do fluxo sensível se consiga ir além do próprio fluxo (por mais que Deleuze sustente nesse período e exclusivamente nessa obra que, esse princípio nada tenha de transcendental (DELEUZE, 2001 [1953], p.134), por este motivo, já estaria em Hume algo não derivado exclusivamente do mundo sensível e empírico. A leitura de Deleuze estabelece que não é em termos dualistas que o empirismo deve ser lido, não devemos opor o empirismo e a “experiência” as construções teóricas da “razão”. Pois no empirismo, só há “razão prática” (DELEUZE, 2001 [1953], p.28). Essa imagem do empirismo em oposição ou em contraste ao

⁶³ Deleuze, ao contrário da concepção hegeliana, considera que o empirismo é a filosofia mais capaz de produzir e criar conceitos. É óbvio que isso também passa pela construção de Deleuze do “conceito de conceito” filosófico, ligado menos aos conceitos ordinários da linguagem, logo, do campo representativo, do que o conceito como uma entidade em devir, ligado à sua lógica da diferença.

racionalismo é uma espécie de espantalho ou imagem imperfeita que vem sendo tomada como ponta de partida nas leituras do empirismo clássico. Para Deleuze, essa leitura é fruto da interpretação kantiana da *Crítica da Razão Pura* (1781) que, em uma definição do empirismo em uma relação inversa com o racionalismo, pretendia superar os dois movimentos pela Crítica, seguimos Deleuze:

A definição clássica do empirismo, proposta pela tradição kantiana é a seguinte: teoria segundo a qual o conhecimento não só começa com a experiência como dela deriva. Mas por que o empirismo diria isso? Em decorrência de qual questão? Sem dúvida, tal definição tem pelo menos a vantagem de evitar um contrassenso: se o empirismo fosse apresentado simplesmente como uma teoria segundo a qual o conhecimento só começa com a experiência, não haveria filosofia e nem filósofos que não fossem empiristas, incluindo Platão e Leibniz. Subsiste o fato de que ela é totalmente insatisfatória: primeiramente, porque o conhecimento não é o mais importante para o empirismo, mas apenas o meio de uma atividade prática; em seguida, porque a experiência não tem para o empirista e para Hume, em particular, esse caráter unívoco e constituinte que se lhe empresta. (DELEUZE, 2001 [1953], p.129).

Se o conhecimento não “deriva” da experiência e a experiência não tem por ela mesma um aspecto “unívoco” e “constituinte” então o empirismo depende de algum outro princípio, que gere na experiência e no fluxo sensível, a subjetividade prática. Na leitura de Deleuze, são os princípios de associação de ideias, correspondentes ao conceito de “natureza humana” que produzem no fluxo sensível essa espécie de regularidade subjetiva capaz de agir e de modificar a si mesmo: “é duplo o movimento [...] de devir outro: o sujeito se ultrapassa. Se reflete. Hume reconheceu essas duas dimensões [...] como as qualidades próprias fundamentais da natureza humana: a inferência e a invenção, a crença e o artifício.” (DELEUZE, 2001 [1953], p.99). De onde essa “natureza humana” vem, ou qual é a origem da própria natureza constitutiva, não é de fato, nunca explicado por Hume de maneira suficiente, mas Deleuze sustenta que é um princípio físico, ou seja, não é algo transcendental ou até mesmo espiritual (DELEUZE, 2001 [1953], p.144). Nesse ponto específico da “natureza humana” temos um distanciamento total de Deleuze e sua própria filosofia em relação à filosofia de Hume. Depois de *Empirismo e Subjetividade*, “natureza humana” desaparece como conceito e a filosofia de Deleuze vai caminhar cada vez mais em direção a um emergentismo do humano, muito mais “maquínico” do que “natural”. Mas para o “jovem Deleuze”, está implícito em Hume um “princípio” que não deriva exclusivamente da experiência, permitindo seu ultrapassamento.

Ainda assim, se na ótica crítica deleuzeana, por mais que Hume tenda a recorrer a esse princípio físico da “natureza humana” como síntese entre o empírico e o subjetivo e que esses processos usam o conhecimento como um “meio para uma atividade prática”, as teses de Hume

não o levam a ser um pensador contrário a racionalidade e aos processos racionais. A filosofia de Hume permite, ao contrário, ligar todo o processo racional à uma experiência, tornando os processos intelectivos ligados imanentemente à sensibilidade, colocando esses em serviço da última (DELEUZE 2001 [1953], p.124-125). Temos em Hume, então, uma razão ou racionalidade práticas, pragmáticas e empíricas. Deleuze aproxima Hume de pensadores posteriores como Nietzsche, Bergson e James que, ao criticarem os abusos do racionalismo descobriram não o irracionalismo como fundamento, mas um plano de experiência possuindo uma lógica de racionalidade imanentes, um mundo possuindo uma auto-organização em correlação estrita com a “experiência vivida”, um exterior que liga-se membranamente com aquilo que emerge de seu interior. A leitura de Deleuze, nesse ponto, é, contudo, muito mais pragmática do que fenomenológica, e podemos afirmar que essa preferência acompanhará Deleuze por toda sua obra, isso é, o apelo à “experiência concreta” e “vivida” é menos um apelo a uma consciência que mergulha no vivido e o ilumina intencionalmente chegando nas suas “formas puras”, do que uma experimentação ampliadora dos limites da própria “experiência concreta”, já suficientemente “iluminada”, sejam essas experiências guiadas pela consciência ou por alguma outro aspecto emergente da subjetividade⁶⁴. O livro de Deleuze se dedica a analisar a tese presente em Hume, na qual dos dados sensíveis, surge uma subjetividade que consegue ultrapassar o dado: surge uma subjetividade capaz de pensar, de raciocinar e mesmo de desenvolver hábitos, uma subjetividade que não está presa no caos fluído da experiência empírica, mas consegue “ultrapassá-la”. Essa ultrapassagem, já significa que nem tudo deriva da experiência no empirismo de Hume, mas é feita imanentemente à experiência, por mais que com isso, Hume precisa postular uma natureza humana, não se sabe muito bem de onde.

A leitura que Deleuze faz dos princípios de associação de ideias que constituem a subjetividade em Hume, já dão a sua filosofia esse sistema físico, mas “quase-transcendental”, logo, algo não reduzido ao empírico, que o organiza. Porém, essa organização não serve tanto para a fundamentação do conhecimento, e aí Deleuze opera seu famoso deslocamento do que seria a problemática empirista: não é fundamental para o empirismo a problemática das origens do conhecimento para um sujeito, mas a constituição de uma subjetividade prática, de ação. A

⁶⁴ A “esquizoanálise” que Deleuze produzirá com Guattari em *Capitalismo e Esquizofrenia*, pode ser considerada uma crítica aos pressupostos da imagem do pensamento psicanalista que reduzem o inconsciente, ao mesmo tempo que propõe uma experimentação “produtiva de inconsciente”, não por acaso, a esquizoanálise é chamada também de “pragmática”.

crítica kantiana é deslocada e perde seu foco, pois Hume não estaria preocupado em fundamentar o conhecimento, mas produzir uma subjetividade prática e pragmática.

Seus problemas seriam outros, e o ceticismo pelo qual ele é acusado não é de fato o que invalidaria o pensamento de Hume, já que para agir, Hume desenvolve toda um conceito de crença, hábito e paixão, vinculados a sua tese da emergência dessa subjetividade prática. E o “ceticismo da razão” leva a um “positivismo do entendimento” desencadeando em ação (DELEUZE, 2001 [1953], p. 26). Nos interessa perceber como no empirismo de Hume não há então nenhum sujeito pronto ou dado de antemão, nenhuma forma do sujeito acabada, e partir disso, nenhum sujeito puro do conhecimento: “que não haja e não possa haver subjetividade teórica vem a ser a proposição fundamental do empirismo.” (DELEUZE, 2001 [1953], p.125). O que existe é, pelo contrário, um sujeito prático que emerge pelas relações e nas relações com o campo empírico: “Se o sujeito se constitui no dado, só há, com efeito, sujeito prático”. (DELEUZE, 2001 [1953], p.125). O sujeito não constitui o “dado”, ele é constituído no “dado”. Esse ponto marca uma diferença crucial para a filosofia do sujeito kantiana. Que o conhecimento “comece” em uma experiência de um sujeito, isto define, de fato, a filosofia transcendental de Kant, mas não o empirismo de Hume, onde só há sujeito de relação, sujeito emergencial:

Não resta dúvida de que todo nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual [...] transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? (KANT, 2001[1781] [p.36).

Implícito nesse parágrafo introdutório da *Crítica da razão pura* está a posição constituinte e condicionante do sujeito. O conhecimento do sensível em Kant, já pressupõe uma subjetividade ou sujeito que o condiciona a partir de suas categorias. O sujeito como “unidade de apercepção” não passa por um processo genético, é uma forma impassível de gênese. Para que exista então uma relação empírica qualquer, já há a necessidade de um sujeito (empírico e transcendental) e um objeto constituídos (pelas sínteses das categorias) na relação. As relações então são interiorizadas nos conceitos, interiorizadas em um sujeito que antes de ser constituído pela relação, é constituinte da relação. Já presente em Hume, segundo Deleuze: “a construção do dado dá lugar a constituição do sujeito. O dado já não é um dado ao sujeito; este se constitui no dado” (DELEUZE, [1953], p. 78). *O que faltaria, no entanto, tanto em Kant como em Hume, seria conseguir estabelecer, ao mesmo tempo que o sujeito se constitui no dado, como o “dado”*

é constituído, e como o “dado” e o “sujeito” podem interagir e se relacionar. E só uma filosofia genética pode responder todas essas questões, que saem do âmbito puramente subjetivo e objetivo, e começa a adentrar no plano relacional e pré-individual dos sistemas. Veremos no próximo tópico, por mais que não problematizado em Hume, sua tese da “exterioridade das relações” permite que o problema possa ser melhor colocado e enfrentado. Dando continuidade, Deleuze irá certamente criticar essa concepção que toma um sujeito como o índice genético de uma relação. Mas voltaremos sobre esse ponto adiante.

Outro ponto importante: Hume estaria salvo da exigência de constituir e fundamentar o conhecimento, já que o conhecimento é um meio para uma atividade prática, e a física e a psicologia de Hume bastariam para uma teoria da ação. Deleuze problematiza e defende que Hume não estaria preocupado com uma “psicologia do espírito”, mas com uma psicologia das “afecções do espírito” (DELEUZE, 2002 [1953], p.9). Ora, como uma psicologia das afecções se distingue de uma psicologia do espírito? Na perspectiva deleuzeana, Hume por mais que suponha uma “natureza humana” como operação sintética entre a sensação e o “espírito”, não cai no problema de uma “psicologia naturalista”, isto é, uma psicologia que toma essa “natureza humana” como dada ou como essência, por mais que essa natureza humana seja em Hume constituinte e seja capaz de explicar a própria dimensão da emergência ou produção da subjetividade através de seus procedimentos “sintéticos”. Para Deleuze: “a psicologia do espírito é impossível; ela não é passível de constituição, pois não pode encontrar em seu objeto nem a constância nem a universalidade necessárias”. (DELEUZE, 2012[1953], p.9). A subjetividade não pode ser essencializada, definindo a constituição da subjetividade pelas regras de associação de uma “natureza humana” que são os encontros que esse material sofre em contato com o mundo, em suas afecções ou passagens de um estado para o outro. Uma “psicologia das afecções” exige um mundo de exterioridade que seja primeiro aquilo que vai ser afetado, que se sofre afecções, sendo necessário um mundo exterior com o qual a subjetividade se constitui ao se relacionar. A subjetividade emerge como constituída pelas “afecções”, passagens, transições e “devires” que a constituem ao entrar em contato com o mundo. Assim, Deleuze pode afirmar que: “a psicologia das afecções será a filosofia de um sujeito constituído.” (DELEUZE, 2012 [1953], p.20). Ou melhor, já não haveria, no empirismo de Hume, sujeito constituinte. Todavia, a necessidade de um princípio de “natureza humana” continua sendo problemático e parece guardar resquícios de um naturalismo ou essencialismo formais que restringe o alcance imanente que o pensamento de Hume poderia atingir, por mais que Deleuze se esforce em afirmar o contrário. O que reforça essa restrição é o total abandono

dessa tese da necessidade de algo como uma “natureza” nos próximos livros de Deleuze, assim como em sua filosofia tardia.

Deleuze afirma em toda sua monografia sobre Hume que, é a emergência do sujeito como: “movimento de desenvolver-se a si mesmo” imanente à experiência, de algo que não se reduz a ela, de algo que supera o “aqui” e “agora” a verdadeira problemática do empirismo de Hume: “como pode, no dado, constituir-se um sujeito que ultrapasse o dado?” (DELEUZE, 2002 [1953], p.100). Seria essa a principal questão em operação na filosofia de Hume, uma questão mais prática do que epistemológica. É claro que a epistemologia serve para guiar as ações, o ponto não é esse, a questão de Deleuze é demonstrar que em Hume a incapacidade de fundamentar o conhecimento *a priori* não neutraliza o estabelecimento de uma filosofia que produza um sujeito efetivamente prático e ético. Se a ação necessitasse de princípios *a priori* que fundamentasse o conhecimento, então certamente o mundo seria estático e nenhuma ação seria possível ou jamais teria sido realizada. Todos princípios *a priori* tem essa estranha característica, até serem inventados, ninguém dá falta deles para coisa alguma, ainda mais os princípios *a priori* que determinam ou fundamentam uma forma de fundamento abstrata, sem nenhum dinamismo real que modifique aquilo que ela funda.

Recapitulando, se a definição do empirismo dada por Kant, em: “inversão com o racionalismo” (DELEUZE, 2006 [1972],p.226), não é suficiente, é porque na leitura deleuzeana, como afirma Rolli: “as relações relevantes à cognição não podem ser derivadas da experiência tomadas como um ‘estoque de percepções distintas’, desde que elas são efeitos de princípios de uma natureza humana dados não-empiricamente”(ROLLI, 2016 [2012], p.4). Ou seja, a natureza humana não é dada, mas se constitui no dado. No empirismo de Hume, os princípios de associação se expressam na experiência, mas são ao mesmo tempo constituintes de uma subjetividade que ultrapassa os blocos de experiência imediata — esse movimento de ultrapassagem, se dá por exemplo, quando: “do dado, infiro a existência de alguma coisa que não está dada”. (DELEUZE, 2012 [1953]). Percebemos então, como de certa maneira, em seu primeiro livro, Deleuze já está preocupado com a problemática da gênese — no caso, da gênese da subjetividade — e encontra um lugar para começar a desenvolvê-la pelo empirismo de Hume. Sem dúvida, a radicalização do empirismo que Deleuze oferece será muito mais elaborada e extrairá todas suas consequências em seus outros livros, com a incorporação de contribuições cada vez maiores de filósofos e autores diversos. Isso, mesmo assim, não diminui a importância de Hume que é tomado por Deleuze em direção à uma “crítica da filosofia crítica”, movimento que, aliás, ele repete no futuro com Espinoza, Leibniz, Lucrecio entre

outros, que é o de usar filósofos “pré-críticos” como flechas em direção as lacunas da fortaleza kantiana. Outro ponto importante que devemos avançar no próximo tópico é entender as razões pelas quais o jovem Deleuze abandonara o plano da física e da psicologia — o plano empírico — como plano genéticos e passará a reformular o transcendental nesses termos.

1.3.1. Exterioridade das relações.

Vimos como a partir do empirismo de Hume, Deleuze conseguia visualizar um plano de emergência da subjetividade que não tomava nada como dado ou pronto. Deleuze via nesse plano do empirismo de Hume, uma forma de empirismo radical, e seu próprio empirismo, o empirismo transcendental que, será formalizado nos anos 60, irá cada vez mais avançar e intensificar essa direção, radicalizando esse plano que estabelecerá um domínio transcendental e genético do empírico, onde não apenas a subjetividade emerge do dado, mas que pense como o dado empírico — em geral — é produzido. Devemos, depois dessa apresentação contextualizada de *Empirismo e Subjetividade*, apresentar uma outra tese, que se mantêm como fundamental para uma concepção do empirismo transcendental e a problemática da gênese. Tão importante quanto a tese da subjetividade emergente do campo empírico presente em Hume, é a tese da “exterioridade das relações”, que vai permitir que Deleuze prossiga seu próprio caminho em propor um método genético imanente que possibilite a passagem de um “empirismo simples”, ainda preso em um modelo psicológico e fisicalista, para um empirismo transcendental. Ou ainda, *a passagem da emergência da subjetividade no dado, e do dado para uma subjetividade, para a gênese do dado, da subjetividade e das relações empíricas*. As consequências da radicalização da tese que Deleuze descobre é o princípio de diferença relacional, ao mesmo tempo externa e interna, que Deleuze desenvolverá como uma “diferença transcendental” em seus livros posteriores, correspondente aos devires do plano material, mas não se reduzindo a ele; ou dizendo de uma outra maneira, descobrir um princípio de diferença que não se reduza a uma diferença apenas empírica, relacionada ao “simples” dado diverso. É nesse ponto que devemos analisar a radicalização de Deleuze da tese da exterioridade das relações de Deleuze a partir de seus escritos sobre Hume.

A tese é bastante problemática, e em um primeiro momento parece que as conclusões de Deleuze extrapolam e confundem o que a própria tese de Hume coloca. A partir disso, propomos aqui menos um exercício analítico ou até mesmo hermenêutico, mas sim uma “pedagogia do conceito” que, permite verificar os devires conceituais que Deleuze aplica na tese, tendo em vista que o empirismo transcendental, como mostraremos, se constitui em um

de seus desdobramentos como método de experimentação, levando em conta que se amplie um sistema até os limites no qual as singularidades virtuais entram em jogo, modificando o próprio sistema em sua intensificação. Veremos como, a tese da exterioridade das relações pode ser lida como essa “zona de indiscernibilidade” entre um limite (Hume), e um novo limar para o pensamento (Deleuze), que por sua vez, vai constituir em novos limites e limiares, formando uma espécie de devir filosófico das ideias e dos conceitos⁶⁵. Em uma das várias formulações da tese, em *Empirismo e Subjetividade*, Deleuze coloca que, em Hume:

As relações, sejam de ideias ou de objetos, são sempre exteriores aos seus termos. Mas Hume quer dizer o seguinte: o que produz as relações de ideias no espírito são princípios da natureza humana que atuam “por si sós” sobre as ideias, contrariamente ao que se sucede por diferentes motivos nas três relações de objetos. (DELEUZE, 2002 [1953], p.70-71)

Aqui, retomando a tese da exterioridade das relações, anos depois em *Dialógos* (1977), Deleuze complementa a formulação anterior:

Se as relações são exteriores e irredutíveis aos seus termos, a diferença não pode ser entre o sensível e o inteligível, entre a experiência e o pensamento, entre as sensações e as ideias, mas, apenas, entre duas espécies de ideias, ou duas espécies de experiências, as dos termos e as das relações. (DELEUZE & PARNET, 1998[1977], p.69).

Por meio dessas formulações complementares, conseguimos identificar e analisar a problemática envolvida: em primeiro lugar, Deleuze estabelece que em Hume há, pelo menos, duas espécies distintas de experiências, que de certa maneira são determinantes de todo sensível e da emergência da subjetividade. Elas são as experiências das “impressões sensíveis” e a experiência das impressões de “reflexão sensíveis”, ou ainda, afetos, percepções, ideias e conceitos (DELEUZE, 2002 [1953], p.115-116). Como coloca acertadamente Borges: “[...] o corte operado por Deleuze consiste não em pressupor já de início uma diferença entre ideias e impressões, mas sim em definir duas espécies de impressões que são as condições do empírico [...]” (BORGES, 2017, p.63). É importante, a partir dessa colocação de Borges, frisar que entre essas impressões há uma diferença de grau, mas não de natureza. Portanto, impressões sensíveis — afetos, percepções — não se distinguem essencialmente de ideias e de conceitos — impressões de reflexão. E o mais importante é que, todas essas impressões — de termos e

⁶⁵ Nosso estudo, pode servir de base para entendermos certos aspectos desses devires conceituais e filosóficos que operam nos planos de pensamento de uma maneira mais formal: (FORTES, F. 2017, p.169-193).

impressões de relações — nascem emergindo de um mesmo plano imanente de experiência. A ideia e o conceito, assim como as percepções sensíveis, surgirão — todas elas — do encontro com esse mundo de exterioridade radical que o empirismo proporciona pensar.

Por esse ângulo, a ideia não tem qualidades internas ou inerentes a ela, mas ela se qualifica, se determina e se objetifica *na relação* e o mundo empirista é, um mundo de exterioridade concreta, isto é: é a partir das relações que as coisas emergem não só em sentido e significado (psicologia) mas também em qualidades primárias e materiais (física). Podemos assim, entender como a ideia empirista era uma subversão total do platonismo e, como Deleuze consegue encontrar no empirismo de Hume, um mesmo plano genético, tanto para os componentes da “psicologia”, quanto para os da física. Uma ideia no empirismo perde todo o seu sentido de “pureza” e nada é mais do que uma coleção de impressões, uma colcha de retalhos, ou como diria Bergson, subversivamente, um “puro misto” sensível, e não formal⁶⁶. Agora, partimos para os problemas: ora, o sentido da tese da “exterioridade das relações” na interpretação de Deleuze é bem diferente do sentido pela qual comumente se lê o problema da exterioridade em Hume. De fato, a interpretação é uma das mais difíceis e problemáticas operando em sua filosofia. Parece que só entendemos o que Deleuze quer dizer, depois de sermos desacreditados de que ele estaria mesmo dizendo aquilo que diz. Pois parece que, a princípio, quando Hume defende que as relações são todas elas externas aos seus termos, ele está querendo dizer que todas as relações no mundo empírico não têm uma realidade derivada e observada diretamente do mundo da experiência, mas devem vir de fora, externa aos termos que ela relaciona. Desta maneira, as relações teriam apenas realidade a partir de determinados princípios que externamente colocam a relação nas coisas, os mesmos princípios de associação que fazem emergir uma subjetividade. As relações, então, seriam produções da subjetividade e, partir desse paradigma, Hume teria deixado pavimentado o caminho para Kant determinar o domínio do sujeito e das categorias transcendentais. As relações seriam ideias, por mais que as ideias em Hume sejam elas todas frutos da experiência, e como vimos, se distinguem das impressões sensíveis apenas por uma diferença de grau e não de natureza. A tradição filosófica endossa essa leitura e, tende a ler nessa tese uma espécie de idealismo, seguindo uma leitura em paralelo com as teses imaterialistas da filosofia de George Berkeley. Mesmo filósofos simpáticos ao empirismo e que de fato são empiristas, como William James, consideravam essa

⁶⁶ Veremos no próximo capítulo, que esses elementos da ideia empirista clássica permanecem como base do conceito de Ideia problemática utilizado em *Diferença e Repetição*.

tese problemática e censuraram Hume: “a suposição de Hume de que qualquer fato da realidade deve ser separado leva à sua visão absurda de que nenhuma relação é real” (JAMES, 1987 [1911], p.1084). Aqui, James se refere às duas teses complementares que fundam o conceito de experiência em Hume: o atomismo e o associativismo. A experiência seria constituída por um fluxo atômico de percepções, distintas entre si, que apenas se associariam por algum princípio sintético em uma mente ou subjetividade. Toda relação então seria um efeito produzido por uma subjetividade: as relações seriam frutos dos nossos hábitos mentais e ideias, mas não seriam dadas na experiência, não seriam imanentes as coisas e ao mundo — não seriam reais em um sentido de independência. É esse ponto de vista que William James coloca, procurando distanciar seu próprio “empirismo radical” do empirismo simplório:

Todos acontecimentos parecem ser inteiramente soltos e separados. Um acontecimento segue outro, mas nós nunca podemos observar nenhum laço entre eles [...] Kant e todos seus sucessores defenderam a opinião de Hume de que o imediatamente dado é uma multiplicidade desconectada. Mas insatisfeitos em simplesmente aceitar a multiplicidade, como Hume fez, invocaram um agente superior na forma do que Kant chamou de ‘eu transcendental de apercepção’ para remendar os pedaços de percepção através de categorias sintéticas. (JAMES, 1987 [1911], p.18).

O trecho de James nos auxilia a entender a problemática envolvida, não apenas em relação ao empirismo de Hume, mas também em torno das “soluções” de Kant e do idealismo transcendental: a pura “multiplicidade desconectada” do mundo empírico é, em Hume, interpretada em análogo a irrealidade sensível da relação. Se as relações não são reais empiricamente são necessários princípios sintéticos (já presentes no próprio Hume, por mais que psicológicos e físicos e não transcendentais) explicando como relacionamos coisas, como as relações mesmo não sendo “reais”, sejam condições para que nos orientamos em nossas vidas. A divergência em questão, que torna a afirmação da tese por Deleuze problemática, gira em torno da realidade da relação. Pois *a leitura que Deleuze oferece parece sustentar que a exterioridade dos termos da relação configura na sua mais plena realidade*. Com isso, Deleuze quer sustentar que as relações são reais, e é esse o sentido de “externo” que ele usa. Externalidade = realidade independente da relação ao sujeito e objeto da relação. Parece que esse sentido é diferente, e exatamente o oposto em Hume. Como resolver esse impasse? Se pegarmos como referência o próprio William James, a única menção de Deleuze sobre ele em seu livro sobre Hume nos dá isso: “as relações são exteriores aos seus termos: quando James se diz pluralista, é isso que ele está dizendo em princípio” (DELEUZE, 2002 [1953], p. 117-118). As cartas voltam a se embaralhar, como sair dessa sinuca? Já vimos como a leitura do

empirismo de Jean Wahl influenciou Deleuze e se, Deleuze retoma James nesse pequeno trecho, é, sem dúvida, para reforçar sua inovadora interpretação de que as relações têm plena realidade.

Ora, o próprio James, muito antes de Deleuze, já estava evidentemente preocupado com o problema das relações, considerando-a como uma das principais aporias do empirismo moderno, por tornar o mundo “solto” e forçar que, a filosofia transcendentalista constituísse um sujeito puramente formal, capaz de criar relações mentais ⁶⁷. James (como um crítico severo do formalismo transcendentalista e de qualquer apelo ao transcendental, o que o separa do próprio empirismo de Deleuze), vai propor uma solução a essa problemática, e vai chamar de “empirismo radical” a sua tese no qual as relações não são apenas reais, mas produtivas dos termos que ela relaciona e produz: “O empirismo radical toma as relações [...] pelo seu valor [...]. Mantendo-as tão reais quanto os termos unidas por elas” (JAMES, 1996 [1906] p.41). A relação, então, deixa de ser uma operação sintética de um sujeito, mas é tornada ela mesmo, uma operação independente que produz o sujeito em si mesma. Não é esse o mesmo sentido que Deleuze radicaliza ao afirmar a exterioridade das relações? *O conflito de interpretações entre James, a tradição e Deleuze, entretanto, leva à mesma resposta em James e Deleuze: as relações são reais e engendram os seus termos, as relações não são sintéticas, mas produtivas.*

Estudos recentes, em especial os estudos de David Lapoujade, aproximam e mostram ressonâncias entre o “empirismo radical” de William James e o empirismo transcendental de Deleuze⁶⁸. O que nos interessa aqui é, demonstrar que a leitura que Deleuze faz da tese da exterioridade das relações é, de fato, contrária a leitura da tradição, ao mesmo tempo que é próxima da própria radicalização do empirismo pluralista que William James propõe. Se a filosofia de James muito provavelmente chegou em Deleuze por meio das aulas e livros de Jean Wahl, é mérito de Deleuze indicar que já há um “empirismo radical” (ou como Deleuze afirma, “superior”) operante no próprio empirismo clássico, em Hume, muito antes das próprias reformulações que James propôs. À vista disso, a crítica ao empirismo pela tradição é revisitada

⁶⁷ “os pedaços da experiência se mantêm juntas, próximas umas das outras por relações que são elas mesmas, partes da experiência. O universo que, experimentamos diretamente, não precisa de nenhum suporte “trans-empírico” externo, mas possui por si só uma estrutura concatenada ou contínua (JAMES, 1996 [1906] p.5).

⁶⁸ Sobre a aproximação entre os dois empirismos: (LAPOUJADE, (2017 [2007])). Não é nosso objetivo aqui, analisar as proximidades do “empirismo radical” de James com o empirismo transcendental de Deleuze, poderíamos nos desviar do projeto principal, mas, certamente, é um caminho de pesquisa em aberto. Mas é fato que a leitura jamesiana do empirismo influenciou na interpretação de Deleuze sobre Hume, muito provável que, através do contato de Deleuze com seu professor Jean Wahl. No entanto, o empirismo radical de James nega qualquer caráter transcendental, mas parece que a leitura de Lapoujade procura diminuir essa distância, e aproximar ainda mais Deleuze e James.

por Deleuze, e inspirado por Jean Wahl, ele mostra que o empirismo clássico já teria mais ferramentas a oferecer do que aquelas do ceticismo ou mesmo de um mundo de pura desordem insuficiente para a constituição da ciência moderna, e o grande “segredo” empirista seria o de aproximar o pensamento da sua gênese real.

Deleuze opera uma verdadeira radicalização da tese da exterioridade das relações: tão radical que parece levar muito mais longe aquilo que Hume procurava estabelecer. O salto de Deleuze é extrair do atomismo e do associacionismo — que a tradição lê como matéria de uma psicologia da relação — um princípio imanente de auto-organização da experiência — que não se reduzindo a psicologia, produz a subjetividade psicológica a partir das relações que ganham o estatuto de genéticas, portanto, produzem as diferentes percepções em sucessão e movimento contínuo. E o “Hume de Deleuze” estaria em um movimento muito semelhante ao primeiro capítulo de *Matéria e Memória* de Bergson⁶⁹. Deleuze então, define uma espécie de “atomismo” da própria matéria, que se associa ou se organiza através de uma comunicação entre as diferenças, diretamente, em uma abertura com o “fora” que possibilita uma fuga da interiorização conceitual que, torna a relação dependente de um sujeito e de um objeto da relação, definindo grande parte da história da filosofia. A grande questão é entender que esse “atomismo da matéria” se atualiza na matéria empírica, no material forças, como um *devenir intensivo que não se reduz ao empírico, mas que torna o empírico seu efeito*. Deste modo, as relações externas são relações que operam na matéria intensiva do campo transcendental. Mas esse movimento só será conceitualizado, em definitivo, em *Diferença e Repetição*, quando Deleuze irá pensar nas “relações diferenciais” que engendram as relações empíricas, usando como modelo o cálculo diferencial. Veremos essa discussão nos próximos tópicos, resta perceber que a leitura do empirismo de Hume que faz Deleuze, escapa de uma leitura puramente psicológica.

O movimento que opera Deleuze é uma das chaves para entender o empirismo transcendental não só como filosofia propriamente dita, mas também como método de análise dos conceitos e ideias filosóficas que se direciona sempre a uma experimentação e intensificação nas bordas da ideia ou do conceito. Tardiamente, em *O que é a filosofia?*, as bordas ou limites dos conceitos serão pensadas topologicamente, em um movimento

⁶⁹ Nesse capítulo fundamental, Bergson estabelece, na linguagem de Deleuze e Guattari: “um plano que corta o caos, ao mesmo tempo movimento infinito de uma matéria que não para de se propagar e a imagem de um pensamento que não para de fazer proliferar por toda parte uma consciência de direito (não é à imanência que é imanente à consciência, mas o inverso)” (DELEUZE & GUATTARI, 1992 [1991], p.61).

vertiginoso em um plano de imanência no qual os conceitos povoam, que podem chocar-se ou entrar em contato com outros planos e conceitos, nesse sentido, a história da filosofia é substituída por uma geofilosofia e, só uma topologia do pensamento pode explicar como o mais distante historicamente, como espaço-cronologicamente histórico pode, ser aproximado intensivamente pelo exercício criativo do pensamento. A filosofia, em sua transversalidade radical, supõe não só um espaço, mas um tempo topológico de uma variação pura, onde qualquer plano como placas tectônicas, não param de movimentar-se pelo pavio de um pensamento veloz que os atualiza, conseguindo com isso, aproximar e distanciar elementos de planos diversos, assim como os colocar em ressonância. Deleuze já aplica, na sua própria leitura do empirismo de Hume, a sua interpretação original do empirismo como “atividade criadora” de conceitos:

O empirismo [...] analisa os estados de coisas, de tal maneira que se possa resgatar deles conceitos não preexistentes. [...] é que os estados de coisas não são unidades nem totalidades, mas multiplicidades. [...] Resgatar conceitos que correspondem a uma multiplicidade é, mais exatamente, traçar as linhas que a compõem, determinar a natureza dessas linhas, ver como elas se enredam, se conectam, bifurcam, evitam ou não focos. Essas linhas são verdadeiros devires, que não se distinguem das unidades, mas da história na qual elas se desenvolvem. [...] devires sem história, individuação sem sujeito. (DELEUZE, 2016 [2003], p. 324-325)

Não seria essa a operação que Deleuze, desde seu primeiro livro, já constitui na filosofia? A tese da exterioridade das relações a partir de Deleuze, já não se “distingue de sua história” de leitura, e até mesmo de seu “sujeito” de enunciação filosófico? Se Deleuze radicaliza a tese de Hume, ele engendra nela a descoberta de um potencial, de um virtual que desdobra o plano do pensamento, muito para além daquele que Hume teria estabelecido, mas que só foi possível pelo próprio limite que Hume atingiu, limite que não é nada mais do que uma pálpebra que separa a íris do caos. Dentro de uma perspectiva empirista transcendental, o limite de um conceito ou de uma ideia corresponde ao mesmo tempo em um desdobramento de seu limite em um limiar, como a fina película ou membrana que engendra a pele e o exterior, desdobramento que pode ser atualizado ou não, mas que permanece como um potencial infinito para devires. O empirismo transcendental se relaciona com a “criação” de conceitos e podemos, a partir das noções de limite e limiar, avaliar imanentemente a operação de Deleuze de impulsionar, radicalizar ou mesmo subverter uma tese, em direção a um novo limiar para o pensamento. Acompanhamos o trecho abaixo onde a noção de exterioridade parece embasar toda a argumentação, para em seguida, apontar como há operante a partir da leitura da tese de Hume, um verdadeiro *devoir do pensamento*:

[...] o próprio pensamento está numa relação fundamental com o Fora, mundo onde há termos que são verdadeiros átomos, e relações que são verdadeiras passagens externas — mundo onde a conjunção “e” destrona a interioridade do verbo “é”. (DELEUZE, 2006 [1972], p.212).

Ora, a partir desse trecho, percebemos como a leitura de Deleuze mostra-se fundamental na sua variação, e como ela opera um verdadeiro devir do pensamento. Pois implícito na passagem está todo um deslocamento que Deleuze considera fundamental na concepção da história da ontologia: um deslocamento da importância dos juízos de atribuição em detrimento dos juízos de conjunção. Esse deslocamento tem consequências importantíssimas para a nova concepção de ontologia que Deleuze proporciona, veremos em seguida.

Uma das maneiras de determinar a lógica operante na metafísica clássica é pelo seu enfoque exclusivo nos juízos de atribuição: isso é, na determinação de identidades às coisas, em razão de que a atribuição está constituída na força proprietária do verbo ser. O princípio de identidade interioriza já uma atribuição ($A = A$ pode ser também expresso como A é idêntico ao A , ou é idêntico a si mesmo). Se seguimos o modelo atributivo, as coisas ou ideias devem ser compreendidas por aquilo que elas são em si, conseqüentemente, pela sua identidade ou essência significativa prévias. No empirismo, Deleuze já encontra como princípio operativo um outro modelo, conjuntivo e não atributivo em operação. Logo, não entendemos as coisas pela suposta essência ou significado imutável, mas pelas suas composições, pelos “agenciamentos” que uma ideia ou conceito faz com outras coisas, logo, pelas relações que ela conjuga⁷⁰. O empirismo de Hume já apresentava as ideias como um devir, um processo, uma composição a ser destacada nos blocos das coisas, e não como uma essência ou forma anterior à sua própria emergência⁷¹. É preciso conseguir estabelecer que as relações, composições e agenciamentos entre as coisas sejam já absolutamente reais antes que as coisas estejam já constituídas — em oposição a interiorização que coloca dentro da essência da coisa a determinação da relação. Deleuze então concretiza um devir filosófico, ao apropriar-se e radicalizar a tese de Hume, modificando seus limites, e ampliando seus limiares aumentando, com isso, seu alcance e potência. Não era esse, como colocamos, um dos sentidos do empirismo transcendental? E que

⁷⁰ É esse um dos principais sentidos do modelo de “rizoma” que Deleuze e Guattari apresentam em detrimento do movimento “arbóreo” como imagem do pensamento. (DELEUZE & GUATTARI, 1995 [1980], p.17- 49).

⁷¹ Deleuze também aborda esse problema em *Lógica do Sentido*. Mas trabalhará o problema a partir do pensamento estoico e sua lógica do acontecimento e da teoria dos incorporais, em oposição ao platonismo e a lógica atributiva das essências puras. No entanto, é possível operar — em um processo semelhante ao de Deleuze — um devir no conceito de essência a partir do plano de pensamento deleuzeano. Uma “essência”, perdendo sua forma de identidade, pode ser entendida então como um potencial puro, um puro devir. A essência de uma coisa então, não seria sua identidade, mas seu potencial de se diferenciar.

Deleuze, nesse caso, opera uma “experiência transcendental” ou limite com o próprio pensamento, elevando a tese de Hume a uma potência jamais pensada? E era exatamente o sentido da radicalização da tese: mostrar que qualquer termo se modifica por meio das relações? Assim como Deleuze modifica a tese a relacionando com outros elementos? Se o empirismo transcendental institui a experimentação como método, foi experimentando através de devires filosóficos que Deleuze pode constituir seu método. Acreditamos que, por mais complexas que sejam todas essas relações, e por mais que algo nela nos escape, ela demonstra como a problemática da gênese e do empirismo transcendental estão necessariamente implicadas, como ontogênese e método.

Não conhecemos nenhuma ideia por sua essência, mas sim pelas relações de composição que ela faz com outras ideias. Em outras palavras, independente dos termos da relação — pois essas relações produzem os termos, produzem o significado dos termos — por esse ângulo, a filosofia de Hume seria uma aliada por estabelecer uma nova lógica genética para o devir. Deleuze dá um exemplo banal, mas que serve para elucidarmos melhor a questão:

As relações são exteriores aos seus termos. “Pedro é menor do que Paulo” [...]: a relação não é interior nem a um dos termos que seria, desde então, sujeito, nem ao conjunto dos dois. [...] uma relação pode mudar sem que os termos mudem. [...] as relações estão no meio e existem como tais. (DELEUZE & PARNET, 1980 [1977], p.71).

O que Deleuze afirmar é que a relações de altura entre “Pedro” e “Paulo” não estão contidas no conceito de Pedro, ou mesmo de Paulo, *a prioristicamente*: a relação entre os dois conceitos é externa ao seus conceitos, por mais que lhe seja imanente, isto é, a relação de altura entre Pedro e Paulo só pode ser entendido na medida em que essa relação entre os dois é estabelecida. Só é determinado que Pedro é maior ou menor do que x, no momento em que a relação com x é estabelecida — a relação então é “externa”, ela é o meio pelo qual a determinação do elemento da altura é introduzida no conceito de Pedro. A partir dessa perspectiva, Daniel Smith coloca que ninguém: “pode dar conta das relações relacionando-as com os seus termos”. (SMITH, p.244). Mas acreditamos que a inversão que Deleuze propõe é mais complexa. Vejamos que Deleuze coloca que o desafio para quem interioriza a relação nos termos é, mostrar como a relação, sempre contingencial, deve ser entendida como essencial e universal: “Pedro é menor do que Paulo: como fazer dessa relação algo de interior a Pedro ou Paulo, ou ao seu conceito, ou ao todo que formavam ou à Ideia do qual participam?” (DELEUZE, 2006 [1972], p.212). Na tentativa de apresentar uma explicação do mesmo argumento, acreditamos que Smith

comete um equívoco de interpretação que, no entanto, se repete na maioria dos comentários sobre a tese da exterioridade das relações:

Se as relações são externas aos seus termos e não dependem deles, então as relações não podem mudar sem um (ou ambos) dos termos mudar. A assemelha-se a B, Pedro assemelha-se a Paulo: essa relação é externa aos seus termos, não está contida nem no conceito de Pedro nem no conceito de Paulo. E se A deixa de se assemelhar a B, a relação mudou, mas isso não significa que o conceito de A (ou B) também mudou. (SMITH, p.244).

O nosso ponto de desacordo é esse: se a relação entre os termos muda, algo no conceito em relação de Pedro e Paulo também deve mudar. Essa é um dos pontos nevrálgicos para Deleuze: as relações vão determinar os termos, vão determinar os conceitos, e quando as relações mudam, nossos conceitos (ou mesmo perspectivas sobre as relações, dado que o conceito de Pedro e Paulo não é exatamente um conceito filosófico nem geral, mas pessoal) também devem mudar. É o que parece escapar nas quase sempre precisas análises de Daniel Smith, um dos principais comentadores da obra de Deleuze dos últimos 10 anos. É óbvio que o conceito de Pedro não vai mudar enunciativamente (continuará sendo chamado de Pedro), mas alguma variação que temos da compreensão dos componentes do conceito mudam, assim como o “Pedro empírico” muda. Os conceitos deixam de ser fixos, e devem acompanhar o movimento das relações que os determinam. Os conceitos aqui já começam a deixar de serem entidades de um domínio puramente representativo e abstrato, passando a acompanhar o movimento dos termos que eles se referem ou se relacionam. Esse quadro vai, paulatinamente, sendo aperfeiçoado na obra de Deleuze, tendo como ponto de maior elaboração em *O que é a filosofia?*(1991) quando conceito de “conceito filosófico” será construído como não-referente à nenhum objeto ou elemento propriamente empírico, mas dirigido a dar conta dos “acontecimentos” transcendentais, conseguindo escapar totalmente do campo representativo do conceito ordinário, tornando-se uma espécie de “entidade viva” do pensamento⁷². Essa elaboração mais sofisticada vai de encontro com a determinação do empirismo transcendental como a filosofia mais potente em criar conceitos. Veremos no próximo capítulo que, dentro da perspectiva de *Diferença e Repetição*, o conceito ainda estaria bloqueado ou preso nas categorias da representação, sendo um dos trabalhos posteriores de Deleuze reverter esse paradigma, pelo menos se tratando especificamente do conceito filosófico. O filósofo empirista,

⁷² ‘O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. É um acontecimento puro, uma hecceidade, uma entidade’ (DELEUZE & GUATTARI, 1992 [1991], p.29).

deve, sem obstante, como elemento necessário ao seu processo criativo, desfazer seus conceitos e ao mesmo tempo criar outros conforme as relações mutáveis do mundo exigem. A pedagogia do conceito implica necessariamente numa pragmática do conceito que a completa e a atualiza, tornando o trabalho da filosofia infinito e mesmo inesgotável — uma necessidade corporificada em diferentes “aquis” e “agoras” que remetem um aos outros em um circuito problemático, exigindo sempre um novo construtivismo como plano de imanência do pensamento. A imanência é uma interdição para o pensamento, uma exigência, um *grito*, que faz todo pensamento retorcer-se e retornar sobre o problema atual que exige sua atividade e solução, em um eterno relançar-se sobre o infinito — regressando meteoricamente com incandescência em direção à superfície da terra.

Colocando ainda de uma maneira mais formal: a exterioridade da relação não exclui a determinação imanente do conceito à relação, e essa é a principal dificuldade em entendermos a radicalização da tese da exterioridade das relações. A exterioridade “radical” da relação não exclui a relação imanente ao conceito — uma espécie de interioridade secundária que liga o “dentro” com um “fora” radical como limite, o que na verdade, torna toda a dualidade interno e externo extinguida, produzindo uma indiscernibilidade entre os “dois” domínios⁷³:

Todo conteúdo do espaço exterior está topologicamente em contato com o conteúdo do espaço exterior sobre os limites do vivo [...] fazer parte do meio de interioridade não significa somente estar dentro, mas estar do lado interno do limite. (DELEUZE 2009 [1969], p.102).

A relação funciona no *meio de indiscernibilidade* das coisas, tornando-as uma “membrana” ou “superfície” que “colocam em contato o exterior e o interior” (DELEUZE, 2009 [1969], p.102). Nesse sentido, todo meio é, um meio de indiscernibilidade, um meio que coloca dois ou mais movimentos em ligação direta, em ligação empírico-transcendental. Da maneira mais simples, as relações são externas — genéticas dos termos – e os termos ou conceitos das relações são imanentes aos devires da relação, e algo muda no conceito quando a relação que constitui o conceito também muda. Só assim, conseguimos compreender as consequências que Deleuze extraí a partir de sua leitura magistral de Hume — uma nova lógica das relações: “rompendo a forma coercitiva do juízo de atribuição, tornando possível uma autônoma lógica das relações,

⁷³ Movimento que se repete muitas vezes na obra de Deleuze: todo dualismo é na realidade — uma convergência entre dois movimentos que se relacionam, produzindo, em seu limiar, uma zona de indiscernibilidade. É o caso, por exemplo, dos conceitos de espaço liso e estriado, territorialização e desterritorialização, diferença e repetição, entre outros.

descobrimo um mundo conjuntivo de átomos e relações” (DELEUZE, 2006 [1972], p.212-213). Não mais uma lógica atributiva (uma lógica do É) que, Deleuze também denomina de “sedentária” com suas “distribuições fixas”, mas conjuntiva, uma lógica de conexão (uma lógica do e..e..). É essa lógica “nômade” que Deleuze irá determinar como empírico-transcendental, uma lógica do “e”: “e” isso, “e” aquilo, etc., uma lógica que opera por “distribuição nômade” e que não fixa termos interiorizados na relação, mas cria uma nova relação entre a interioridade que irá depender ou ser determinada pela exterioridade radical que a constitui. Os “termos” de uma relação não são fixos, eles devem acompanhar a imanência das relações pelo quais eles são produzidos sendo que, é a relação constitutiva que coloca os termos e os conceitos derivados na sua imanência variante. Só assim a afirmação de Daniel Smith, de que Deleuze começa a destituir a noção de substância por multiplicidade faz sentido, pois a multiplicidade terá múltiplas dimensões relacionais, uma exterioridade radical que implica ao mesmo tempo em uma interioridade de variação, uma interioridade que não é fixa mas móvel e aberta ao fora:

[...] se a relação é do domínio do devir (se toda relação envolve ou implica em mudanças), então pode-se dizer que, no limite [...] não há nem mesmo termos, mas apenas pacotes de relações variáveis [...] nesse sentido, pode-se dizer que Deleuze está em processo de dissolução da noção de substância na noção de multiplicidade. (SMITH, 2012, p.245).

Em razão disso, Deleuze defende que o plano da experiência é consistente em si mesmo, mas consistente como uma multiplicidade que não precisa de nenhum agente mediador que o dê organização: é um princípio de diferença que organiza imanentemente a multiplicidade empírico-transcendental, como uma “superfície inconsciente” não psicológica que relaciona os termos sem precisar depender de um princípio de “síntese de unificação”:

O que não é nem individual nem pessoal, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por distribuição nômade, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condições das sínteses da consciência. (DELEUZE, 2009 [1969], p.105).

Veremos ainda como o “campo transcendental” será pensado como campo do singular e, como a partir de uma leitura de Maimon e Leibniz e uma aproximação do cálculo diferencial, Deleuze consegue sistematizar essa teoria das “puras relações diferenciais genéticas”. Momentaneamente, afirmamos que a “exterioridade” não modifica apenas o conceito da relação, tornando-a independente ou primeira do que os termos, mas ela também modifica a

noção de interioridade e torna os termos imanentes aos devires das relações que o constituem. A relação que é genética e é exterior também é interior pois modifica a interioridade: “em contato com a exterioridade do ser” (DELEUZE, 2009 [1969], p.190).

Em um artigo que pretende mostrar as diferenças entre o empirismo deleuzeano e a dialética hegeliana, Baugh afirma que, em Deleuze: “a atualidade de uma instância não é incluída dentro do conceito, a relação entre atualidades não é interna e conceitual, ou dialética, mas externa e contingente (BAUGH, 1993, p.18). Acreditamos que, por mais que Deleuze esteja sim se afastando de uma leitura dialética da relação, dificilmente Deleuze endossaria o modo como Baugh coloca os termos do problema: em primeiro lugar, todo o problema para Deleuze é demonstrar por meio da lógica das relações que a atualidade de uma instância está incluída em seu conceito atual, sem ser com isso dialética ou essencialista, por este motivo, demonstrar que o conceito está necessariamente ligado ao bloco de relações externas e contingentes que o constitui. Por este motivo, *o problema não é a interioridade, mas a posição da interioridade que não é vista como primeira a relação que o produziu*. A grande questão para todos aquelas que trabalham na forja dos conceitos é perceber que o conceito muda a partir do bloco de relações, composições e agenciamentos que ele participa. O conceito, nesse sentido particular à filosofia, não é uma abstração, mas uma espécie de partícula virtual ou entidade transcendental que sobrevoa os acontecimentos, que participa e é parte constituinte deles. Pedro não é maior que Paulo pois sua essência assim o determinou *a prioristicamente*, mas ele é maior por meio de uma relação sempre contingente, que, mesmo assim, determina seu conceito. O conceito de relação externa, modifica com ele assim o conceito de interioridade. E aquilo que é interno ao conceito não o é por essência, mas por contingência relacional.

A principal consequência para o empirismo transcendental de Deleuze extraída a partir do livro sobre Hume é essa radicalização da tese da exterioridade das relações. É a partir dessa tese, preliminarmente esboçada em seu primeiro livro, que Deleuze consegue pensar em uma nova determinação das condições: não mais as condições lógicas e possíveis, mas as condições de gênese da experiência real e a lógica “nômade” que ela implica. A experiência real é sempre experiência relacional, mas não uma eterna relação entre idênticos e sim, uma relação genética, independente dos termos que ela relaciona ou produz. A partir do livro de Hume, o conceito de “relação externa” passa cada vez mais a ser associado e pensado a partir do horizonte das relações “diferenciais” e genéticas — não mais empíricas, mas transcendentais. Pois o transcendental é aquilo que é independente dos seus efeitos empíricos, por mais que sejam também afetados por essa relação empírico-transcendental. Essa passagem ou intensificação da

relação externa entendida como relação diferencial é importante e fundamental para a compreensão da “filosofia da diferença” de Deleuze. Mas veremos mais sobre esse ponto quando analisarmos no próximo capítulo o modelo do cálculo diferencial e o princípio de diferença genética que ele proporciona através da reformulação de Deleuze. Mas, de uma maneira sumária, Deleuze conseguirá penetrar no âmago das relações diferenciais— relações genéticas — que precedem a organização ou individuação das partículas do campo empírico ao descobrir essas “puras relações”, relações que persistem e insistem — sem permanecer idênticas — mesmo que os seus termos tenham desaparecido, que vão desencadear as principais mutações da filosofia do “jovem Deleuze” em direção ao seu projeto de “maturidade” do empirismo transcendental.

Insatisfeito com as soluções kantianas e pós-kantianas em relação ao empirismo, insatisfeito com a filosofia crítica, o jovem Deleuze descobre no coração do empirismo de Hume, uma potência virtual para reformular a filosofia pós-kantiana. Ao descobrir no empirismo uma teoria das relações e levá-las a um limite, Deleuze descobre uma espécie de novo limiar para o pensamento, uma espécie de sem-fundo diferencial anterior à gênese das coisas. Buscamos apontar que, afirmações como a de John Roffe não são consistentes, como quando ele diz que: “falta qualquer presença explícita e significativa do pensamento de Hume em Deleuze” (JONES, 2009, p.67). Ou quando ele afirma que o empirismo transcendental de Deleuze não pode ser traçado — em nenhum nível — a partir de Hume (JONES, 2009, p.81). A partir de Hume, Deleuze consegue descobrir novos aliados para sua filosofia, Nietzsche, Bergson, Espinoza, Leibniz entre outros, que serão tão ou mais fundamentais que Hume, principalmente ao postularem por mais que aos sussurros, uma prioridade da diferença, ou das forças em relação às formas das matérias empíricas. Todos eles problematizam a lógica atributiva do ser por uma nova “geografia das relações” questionando e trazendo o devir para o cerne do pensamento, colocando-o como princípio, não como efeito de alguma degradação (DELEUZE & PARNET, 1998 [1977] p.68-71). Se a experiência real é um fluxo sensível através do processo de devir é necessário descobrir as condições reais para que a partir desse devir emergjam as formas e as matérias que constituem o empírico. Hume foi talvez o primeiro de sua geração empirista, muito além da “tábula rasa” e da crítica ao inatismo de Locke, a pensar que a subjetividade, sua forma e sua matéria, emergem do campo da experiência por meio das relações que a atravessam. O limiar dessa consideração que é atravessado por Deleuze é considerar a gênese do campo empírico em sua totalidade, muito além do “dado” para uma subjetividade, e da subjetividade emergente do “dado”. O par “matéria-forma” que constituem

o hilemorfismo não esgota o real e o que escapa é a gênese: o processo de formalização e desformalização que constituem as matérias-forma, pensadas agora como material-forças. Sendo assim: “as relações correm para fora dos seus termos [...] e para fora de tudo que poderia ser determinado como ser, uno, todo.” (DELEUZE & PARNET, 1998 [1977], p.71). Acompanhar e pensar o “devir do devir” é a tarefa para aqueles que visam compreender as condições da experiência real.

1.4. Recapitulação crítica ao empirismo “ingênuo” e as filosofias transcendentais pelo prisma genético.

Deleuze em seu primeiro livro vai mostrar que, em Hume, são os “princípios da natureza humana”, em relação com o mundo que, vão explicar como há uma síntese empírica que constitui no dado do fluxo sensível uma subjetividade psicológica que, consegue “ultrapassar o dado”, isto é, que consegue emergir de um fluxo contínuo de percepções e sensações. Mais importante ainda é a tese da “exterioridade das relações” que, ampliada por Deleuze, vai permitir que ele entre no âmago das relações genéticas. Deleuze afirma que o empirismo de Hume já é um empirismo superior (DELEUZE, 2006 [2002] p.212). Qual o problema, então, para o empirismo que não é “superior”? O problema do empirismo clássico ou ingênuo e a necessidade de sua reformulação gira também em torno do problema das gêneses: é que as gêneses são pensadas em algum nível como já prontas, e a realidade do devir, dos processos e dos acontecimentos, nunca são capturadas no instante em que esses mesmos processos se produzem. As gêneses necessitam de uma temporalidade instantânea de acompanhamento que, uma simples análise não consegue alcançar — daí a exigência, por Deleuze, de uma velocidade infinita do pensamento — em detrimento dos lentos processos conscientes, que surgem sempre após a sua gênese. Um pensamento, pelo contrário de uma reflexão, surge no mesmo instante que o problema se apresenta, como uma espécie de força ou rajada. É também por isso que, o pensamento deve construir sua própria lógica, isso é, a articulação entre os seus conceitos, ao passo que a reflexão sempre retorna à uma lógica já pré-estabelecida, uma autoestrada já pavimentada. A reflexão serve bem aos propósitos da conservação, é talvez, seu órgão mais refinado, se bem que não ainda o mais desenvolvido, ao passo de que, o pensamento, serve unicamente à criatividade, que é seu correlato e matéria prima. O empirismo clássico e as leituras clássicas do empirismo, estão presas no esquema hilemorfista da “matéria-forma”. O fluxo sensível como devir é pensado ainda não em toda sua potência. A matéria se engendra de determinada forma, ora de outra, mas nenhuma lógica imanente explica como essa matéria pode constituir nela mesma alguma forma que é móvel, como a forma da subjetividade psicológica,

por exemplo. Ou ainda, se supõe em algum nível que há alguma forma da subjetividade vazia, que não sofreu um processo de gênese, pronta para ser preenchida. Além disso, afirmar que o mundo é um puro fluxo de percepções e sensações, um fluxo de *sensibilia* móvel, nada nos explica sobre a gênese desse fluxo sensível.

O empirismo clássico fica preso entre um puro fluxo de sensações ou percepções da matéria e uma subjetividade que surge desse fluxo, mas em nenhum momento a gênese do campo empírico e da subjetividade empírica é explicada razoavelmente, deste modo, não se explica como o dado é dado, nem como o dado é produzido. E, com isso, o empirismo clássico vai acabar recorrendo a um certo naturalismo psicológico⁷⁴. Mesmo quando se remete a uma experiência pura de tábula rasa, como em Locke, o empirismo clássico fica preso em uma experiência psicológica que está sempre distante de sua análise: quando chegamos lá, a experiência já não é “pura”, no sentido de purificada de toda forma ou subjetividade pronta. Como afirma Lapoujade, no empirismo clássico: “a experiência pura é acessível apenas como algo que já se perdeu.” (LAPOUJADE, 2017 [2007], p.24). Completamos Lapoujade, afirmando que, além disso e, ainda mais problemático: o empirismo moderno supõe uma forma anterior ao processo de gênese, que mesmo vazia de conteúdo — como tábula rasa — parece estar lá, pronta para ser preenchida (como a tábula rasa se constitui?). O inatismo empirista em Locke ainda pressupõe uma forma inata que é a forma da subjetividade vazia. Podemos então afirmar que, se o empirismo é o que avança mais perto de chegar em uma teoria da gênese, ainda é uma gênese presa em um modelo hilemórfico. Deleuze mostra que, em Hume, esse processo já começa, não obstante, a se reverter.

Do ponto de vista da problemática genética, devemos mostrar ainda as razões pelas quais as filosofias transcendentais poderiam servir de arcabouço teórico para a nova formalização do empirismo que Deleuze almeja construir. Como as filosofias transcendentais e a descoberta de um “campo transcendental” poderia, em princípio, constituir um campo de uma verdadeira gênese? David Lapoujade nos dá uma pista quando reconstrói uma tentativa de um panorama histórico do problema da relação entre gênese, transcendentalismo e empirismo:

[...] Kant e Husserl, apesar de guiados por motivos bem diferentes, procuraram constituir um campo transcendental fora de qualquer psicologia. O domínio do transcendental de fato libera um campo que permite constituir verdadeiras gêneses

⁷⁴ Em *Empirismo e Subjetividade*, Deleuze toma cuidado em separar Hume de uma psicologia naturalista do “espírito” por uma psicologia das “afecções do espírito”.

porque o purificamos previamente da sua matéria empírica ou das ingenuidades do naturalismo psicológico. (LAPOUJADE, 2017 [2007], p.25).

Esclarecendo e complementando o pequeno panorama histórico que Lapoujade aponta: no mundo empirista do século XVII, a natureza — sinônimo aqui de “mundo da experiência” — era basicamente um mundo dualista, constituído por dois domínios, o domínio da física objetiva, e o domínio da psicologia subjetiva. O advento humeano, através da sua crítica e reformulação da noção da causalidade — mostrando que a causalidade é imposta ao mundo pela força constitutiva do hábito na subjetividade — foi demonstrar que, o mundo empírico é sinônimo de contingência e singularidade. Todo fenômeno ou acontecimento pode acontecer ou não, o que acaba por dismantelar a potência de previsão científica que permitiria que um evento qualquer servisse de índice explicativo causal para os eventos que se seguem, eventos da empiria, que são, na modernidade, o objeto específico das ciências da natureza. Esse movimento de Hume que coloca toda causalidade no hábito, acaba por desmoronar as pretensões teóricas científicas da época, pois eclode com a noção fundamental da ciência moderna: a noção de previsibilidade. O mundo empírico, o mundo da psicologia e da física, não retrata a parcela que a ciência toma como seu objeto: a lei, o universal e o necessário. O mundo físico é um universo muito mais aproximado do útero caótico dos antigos gregos e da “contingência absoluta”. Hume, no entanto, ao apontar que a causalidade é imanente ao sujeito, já abre a possibilidade para que Kant busque, através da “revolução copernicana”, salvar os juízos científicos de previsibilidade, estabelecendo o “campo transcendental” como o campo do universal e do singular, não mais no mundo físico, mas no sujeito. O mundo agora não se constitui apenas pela psicologia subjetiva e pela física objetiva que, mesmo em Kant, permanecem sendo domínios da contingência e da singularidade, mas possuem em um terceiro domínio seu novo fundamento, construído para tornar o empírico e o contingente submetidos ao campo do necessário e do universal.

A posição que o transcendental irá ocupar no mundo em Kant é crucial: o transcendental “purifica-se” da matéria empírica, como mostra Lapoujade, pois Kant o constitui não como parte do mundo objetivo da física, mas como uma parte constituinte do domínio da subjetividade, complementar ao regime da psicologia, mas não reduzido a ela. Isso será possível pois, a subjetividade será agora dividida entre transcendental e psicológica (ou empírica). Sendo que, do lado do psicológico e do empírico, continuarão reinando a singularidade e a contingência, que, no entanto, são condicionadas pela subjetividade transcendental que, purificada de toda matéria psicológica está ligada às figuras do universal e do singular.

Nesse ponto, já conseguimos compreender melhor as razões pelas quais Deleuze irá criticar não apenas Kant, mas todos aqueles que condicionaram o transcendental à alguma imagem ou forma empírica da consciência, do ego ou do eu. Como aponta Lapoujade: “as filosofias transcendentais se liberam bem da matéria empírica, mas conservam as formas herdadas da psicologia, mesmo que sejam reorganizadas de acordo com as exigências do seu novo domínio.” (LAPOUJADE, 2017[2007], p.25). As filosofias transcendentais pensam em uma gênese puramente formal, no sentido de que sua constituição é uma pura forma, extraída por decalque do campo empírico. Essa operação de decalque ou de transposição do empírico ao transcendental, como vimos, é vetada por Deleuze:

Noção alguma pode ser transposta do empírico ao transcendental: é por isso mesmo que a noção de sujeito não pode aparecer no transcendental, mesmo purificada etc. Tudo que é válido no empírico, deixa de sê-lo no transcendental. (DELEUZE, 2018 [1982], p.90).

O veto deleuzeano se justifica em razão da problemática envolvendo a gênese: assumir uma forma mesmo que purificada no seio do campo transcendental é assumir de antemão algo de preexistente que não passa por um processo genético. Além disso, todo o movimento deleuzeano será o de fornecer uma transposição ou realocação do transcendental, não mais como constituinte do campo subjetivo, mas como um campo ou plano genético objetivo, e por isso mesmo assubjetivo ou pré-individual⁷⁵. O empirismo clássico, por mais que perto do devir, e o transcendentalismo, mesmo que livres da matéria psicológica, não conseguem alcançar um modelo verdadeiramente genético da experiência real, desse modo, ficam presos, um em um modelo genético apenas físico que cai em um naturalismo psicológico e o outro, em um modelo puramente formal, no qual são as formas do sujeito ou da consciência que moldam o mundo à sua imagem; de nada adianta o movimento kantiano de duplicar o eu empírico em uma forma purificada no transcendental, o problema da gênese persiste, intocável: “apesar do grande esforço para seguir o movimento daquilo que está sendo feito [...] sempre fracassamos — e isto porque o submetemos as formas preexistentes que interrompem o processo.” (LAPOUJADE, 2017 [2007], p.26).

Insiste no pensamento de Deleuze uma crítica total ao pensamento hilemorfista, não só por sua confusão, mas pelas suas consequências ao problema genético: a primeira ilusão do

⁷⁵ Isso é, o campo transcendental não é uma dimensão psicológica, mas está no mundo, embora não seja exatamente física, mas intensiva.

hilemorfismo é pensar que a matéria é por natureza passiva e separada de uma forma, forma essa que é ativa, e por isso mesmo, hierarquicamente superior, devendo exteriormente, por alguma atividade transcendente, atuar na matéria informe e a condicionar. Em algum momento, que nunca é determinado, a matéria deve ser informe, mas esse “deve” permanece apenas como uma condição de possibilidade abstrata, mas nunca efetivamente realizada. A segunda ilusão, inseparável da primeira, é no privilégio dado às “formas puras”, formas essas que só existem ao serem imaginadas abstraídas de uma matéria já devidamente formada. O que ainda é mais problemático é que, essa forma, uma abstração de uma matéria já desde sempre formada, é separada e exteriorizada em um outro plano ou domínio do mundo, para em um movimento demiúrgico ser reimposta à matéria. Com o hilemorfismo, se confunde tudo, a matéria é separada de sua forma, mas essa forma deve ser recolocada na matéria para condicioná-la. Veremos no próximo capítulo, como o hilemorfismo é base para uma série de “ilusões” não apenas empíricas, mas efetivamente transcendentais. A problemática do empirismo transcendental deleuzeano será o de demonstrar como as relações entre as matérias-forças constituem novas matérias-forças. Mas, a grande questão e chave do argumento deleuzeano, será de demonstrar que o material-forças do empírico está imerso em um campo pré-individual, composto por uma matéria intensiva, em consequência, uma matéria potencial que irá se individualizar conforme suas relações as determinem — matéria que até pode ser pensada separadamente, mas que é sempre inseparável do campo empírico que ela gera. O empírico e o transcendental então formarão as duas metades, ou duas regiões do real, inseparáveis e duplamente determináveis. O empirismo transcendental não é um atualismo, pois as gêneses ocorrem não do individual ao individual, isto é, do empírico (material-força) para outra material-força. Mas do pré-individual, campo transcendental ou virtual ao empírico, da matéria intensiva que se individualiza em uma nova relação material-força. Desenvolveremos ainda as relações complexas entre esses domínios nos próximos tópicos.

Não basta uma imagem ou teorização simplória do empirismo, em contraposição ao racionalismo que, partiria do campo empírico, das experiências já constituídas. Essa forma de “empirismo simples” começaria apenas quando a subjetividade, o objeto e o sujeito já tivessem nascido, trataria sempre de uma experiência de um sujeito em algum nível formal pronto, por mais que esse sujeito tenha a potência de ser preenchido pelas relações que lhe atravessam. Também insuficiente é a solução do transcendentalismo, supondo um sujeito do conhecimento puro e pronto. Partindo do ponto de vista da gênese do sujeito, diferencia-se pouco o empirismo

simples e o transcendentalismo⁷⁶. É necessária uma análise que parta do empírico, mas que busque as condições reais da gênese do empírico. Um empirismo, mas um empirismo transcendental, no qual, o transcendental pode ser fonte de uma experimentação, lá onde as relações diferenciais em sua composição vão fazer emergir os seus termos e os seus elementos. O modelo formal para uma teoria da formalização-desformalização, do devir, Deleuze vai encontrar na matemática, nos modelos do cálculo diferencial elaborados por Leibniz e conceitualizados por Maimon. A partir desse modelo, Deleuze consegue enfrentar as filosofias transcendentais e extrair delas todas as formas imutáveis que poluem um verdadeiro campo transcendental e sua natureza genética singular e pré-individual.

⁷⁶ “o dogmatismo postula um reino extra-mundano de essências que falsamente unificam a diversidade do mundo, enquanto o empirismo “ingênuo” é vítima de um atomismo nominalista que trata todos os seres em termos de uma diversidade indiferente” (BRYANT, 2008, p. 19).

2. A EXPERIÊNCIA DO CAMPO TRANSCENDENTAL

Nesse capítulo, apresentamos como Deleuze constrói sua conceitualização do campo transcendental e, como ele articula suas relações com o campo empírico. Analisamos como o empirismo transcendental é a resposta deleuzeana à “imagem do pensamento” e, como ele é pensado libertando um “pensamento sem imagem”. Até *Diferença e Repetição*, Deleuze pensa a “imagem do pensamento” como uma espécie de continuidade de pressupostos ligados à representação — isso é, ao pensamento da identidade — que impossibilitariam um pensamento das gêneses. No tópico 2.1, buscamos apresentar de uma maneira didática como Deleuze se apropria do modelo do cálculo diferencial para estabelecer um princípio transcendental de diferença — as “relações diferenciais” externas e genéticas dos seus termos — dado que Deleuze, em *Diferença e Repetição*, toma muito por parte do leitor e pouco explica-se sobre a natureza do método apropriado por ele. No tópico 2.2, indicamos como Deleuze pensa as relações entre o transcendental-virtual e o atual-empírico, através de três processos de determinação, que implicam, por sua vez, na noção dupla de diferenciação/diferença. No tópico 2.3, analisamos como o empirismo transcendental responde ao problema da “imagem dogmática do pensamento” e como, no mesmo sentido, a “imagem do pensamento” teria impossibilitado um empirismo transcendental. No tópico 2.3.1, consideramos as “ilusões transcendentais” do pensamento, ou seja, como através de uma determinada série de postulados o pensamento é impossibilitado de pensar o campo transcendental genético e como o empirismo transcendental consegue produzir um “pensamento sem imagem”, experimentando o plano transcendental. No tópico 2.3.2, analisamos a “ilusão transcendental sensível” e, como Deleuze pensa as relações entre a diferença transcendental e o diferente empírico. No tópico 2.3.3, analisamos, por fim, a “ilusão transcendental do possível” e como Deleuze rearticula o transcendental como virtual, rompendo com o hilemorfismo, atingindo não a “condição da experiência possível”, mas a experiência real.

2.1. O modelo do cálculo diferencial e um princípio genético de diferença.

Vimos como a partir de uma radicalização da tese de Hume da exterioridade das relações, Deleuze consegue encontrar uma dimensão propriamente genética da experiência real. Deleuze, contudo, formaliza essa tese de uma maneira diferente em *Diferença e Repetição*, mergulhando cada vez mais numa tentativa de atingir um princípio transcendental de diferença, reconceitualizando, assim, toda a filosofia transcendental. Podemos dizer que, Deleuze propõe uma crítica empirista, que toma como princípio a ideia de que as relações são genéticas, e leva

essa crítica até o “campo transcendental”. O modelo formal dessa crítica, Deleuze encontrará, no entanto, através do pensamento de Maimon e Leibniz: “na história esotérica da filosofia diferencial [...] Salomon Maimon funda o pós-kantismo através de uma reinterpretação leibniziana do cálculo” (DELEUZE, 2006 [1968], p.164). Como vamos apresentar, a interpretação de Deleuze do cálculo diferencial permite encontrar um método formal no qual as diferenças permanecem em relação enquanto diferenças e podem ser pensadas enquanto diferenças, na forma de uma “nova teoria da Ideia”, conceitualizada por Deleuze como uma multiplicidade de partículas genéticas pré-individuais, precedendo a emergência dos fenômenos.

Deleuze fornece no quarto capítulo de *Diferença e Repetição* sua conceitualização mais formal do campo transcendental ou virtual⁷⁷. Conceitos que, Deleuze nunca irá abandonar ou modificar de uma maneira substancial, como, por exemplo, o conceito de “singularidade pré-individual”, é formalizado de maneira praticamente definitiva nesse capítulo, não obstante, o capítulo que segue como o mais difícil de *Diferença e Repetição* e um dos menos palpáveis e compreendidos de sal filosofia, dado que toma muito conhecimento técnico-matemático pressuposto do leitor que se aventura em suas páginas. Seria necessária toda uma introdução à problemática do cálculo que Deleuze simplesmente negligência e toma como conhecimento dado aos seus leitores. Outro ponto curioso é que, Deleuze apresenta o capítulo: “síntese ideal da diferença” como uma nova teoria da “Ideia” (com I maiúsculo mesmo). Em vista disto, Deleuze retoma uma problemática platônica e kantiana, na tentativa de formular a diferença como princípio transcendental e genético. Diferença, cálculo diferencial, sintetizados como uma nova teoria da Ideia? Tentaremos apresentar e explicar esses pontos aparentemente incompatíveis ou no mínimo desafiadores para entender a nova construção do “campo transcendental” que Deleuze propõe, no capítulo onde o empirismo transcendental é apresentado de uma maneira mais formalista, que uma vez que compreendido, torna toda radicalidade de seu projeto metafísico mais lúcido.

Torna-se necessário então uma rápida introdução ao campo da matemática, relativo aos desenvolvimentos da história do cálculo, para preparar o terreno da discussão propriamente filosófica que Deleuze maneja em seu livro. Não somos, porém, especialistas nessa questão. Muito pelo contrário, somos na realidade, desafiados pelo texto de Deleuze, o que nos levou

⁷⁷ O capítulo “síntese ideal da diferença” (DELEUZE, 2006 [1968], p.241-309).

com curiosidade a desejar entender melhor o que ele pretendia afirmar e as consequências para sua filosofia. Nosso exercício com o auxílio de comentadores da obra de Deleuze é interpretativo e não podemos avaliar os conhecimentos de Deleuze na matemática, mas, apenas, apresentar as extrações que Deleuze faz por meio do cálculo diferencial e, com isso, traçar um panorama que auxilie na apresentação da formulação do empirismo transcendental⁷⁸.

Como mostra Daniel Smith e Simon Duffy (2006) em um livro com várias colaborações de pesquisadores dedicado quase exclusivamente a destrinchar as relações entre a “filosofia da diferença” de Deleuze e a matemática, há na história da matemática, três formas de formalização da teoria das relações: relações algébricas, relações fracionárias e as relações diferenciais⁷⁹. Nos interessa aqui investigar, mesmo que brevemente, as duas teorias iniciais e, a partir daí, focar na relação diferencial e no modo como ela permite alguma independência das relações sobre os seus termos — que, como vimos, era uma das heranças do empirismo de Hume — e um dos pontos de desenlace da interpretação de Deleuze, mesmo que a partir da breve discussão sobre o cálculo que ele enfatiza em *Diferença e Repetição*. Essa “independência das relações” está então uma posição paralela, como vimos, com a tese da exterioridade das relações. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze pretende aplicar a crítica das relações no campo do transcendental, visto que ele é pensado por Kant como puramente formal e anterior às relações. A estratégia de Deleuze será, a partir da crítica de Maimon, pensar no transcendental não como uma pura forma, mas como uma pura relação, uma pura relação diferencial.

Em *A dobra: Leibniz e o barroco*, Deleuze retoma vários aspectos de *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido* relativos ao cálculo, sendo junto com os dois livros anteriores, sua maior discussão e aplicação da matemática em seu escopo teórico⁸⁰. Deleuze aponta como as teorias das relações algébricas e fracionárias não avançam em direção a uma independência das relações que é necessária para uma investigação formal das variações, possibilitando

⁷⁸ Não temos formação em matemática e não podemos avaliar os conhecimentos matemáticos de Deleuze. Nosso interesse aqui é, em entender as extrações e usos que Deleuze faz, para melhor compreender seu argumento, por mais que matematicamente falando, permaneceremos num plano ainda “intuitivo”.

⁷⁹ Deleuze muito brevemente passa pelas relações algébricas e fracionárias em *Diferença e Repetição*, mas o sentido usado por ele é o mesmo que o nosso, comparar os dois modelos com as relações diferenciais, estabelecendo um método no qual as relações são independentes. Conferir em: (DELEUZE, 2006[1968] p.327-328).

⁸⁰ Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari desenvolvem a partir da matemática sua tese das duas espécies de ciência, a “axiomática” em submissão ao estado, e a nômade ou problemática, operando como “máquina de guerra”, no entanto, a discussão está toda embasada em entender as dinâmicas políticas do estado e da criação teórica.

constituir um modelo genético. Nesse trecho, Deleuze parabeniza Leibniz por ter descoberto uma matemática “barroca” que lida com variações contínuas:

A definição da matemática barroca aparece com Leibniz: seu objeto é uma ‘nova afecção’ das grandezas variáveis, que é a própria variação. Com efeito, em um número fracionário, ou mesmo em uma fórmula algébrica, a variabilidade não é considerada como tal, pois cada termo tem ou deve ter um valor particular. Isso não acontece [...] no cálculo das diferenças, no qual a variação torna-se atualmente infinita. (DELEUZE, 2012 [1988], p.36).

Por mais que nas teorias fracionárias já apareça uma certa independência da relação aos seus termos, a variação ainda não é considerada como tal e, dessa forma, se mantêm ainda alguma tentativa de atribuir aos termos um valor determinado. Como elucidada Daniel Smith, a princípio, a teoria das frações parece supor uma independência da relação: “a fração $\frac{2}{3}$, por exemplo, não é um número inteiro, por que não há nenhum número atribuível que, quando multiplicado por três, seja igual à dois ” (SMITH, 2012, p.245). Ora, uma fração qualquer, pode ser tratada como um número, ser submetida às regras do cálculo como subtração e divisão, assim como um número qualquer pode ser transformado em uma fração (fracionando o 2 temos $\frac{4}{2}$), mas, no entanto, por isto uma “convenção”, em razão de que às frações são “complexos de números inteiros” possibilitando visualizar uma relação, em princípio, independente de seus termos (SMITH, 2012, p.245). Contudo, a fração proporciona apenas uma limitada aproximação, dado que ainda é uma relação entre dois termos determinados onde: “os termos devem ser dados e especificados (2 e 3) ” (SMITH, 2012, p.245).

Nas relações algébricas, a situação já parece avançar um pouco no sentido de uma independência da relação: “em uma relação algébrica, como $x^2 + y^2 - R^2 = 0$, um valor determinado não mais precisa ser atribuído aos termos; os termos das relações são variáveis.” (SMITH, 2012, p.245). Apesar disso, mesmo que permaneça independente de uma especificação aos termos, o que ainda necessariamente possui uma determinação é a própria variável, as variáveis x , y . Como afirma Deleuze: “é preciso sempre um valor particular, encarregado de representar os outros e de valer por eles: é o caso da equação algébrica do círculo $x^2 + y^2 - R^2 = 0$ ” (DELEUZE, 2006 [1968], p.246). Elas podem ter qualquer valor, valores variáveis, mas devem possuir ainda um valor representativo e, com isso, uma determinação que “representa” a relação. A relação é então: “independe de qualquer valor particular dos termos, mas ainda não é independente do valor determinável da variável” (SMITH, 2012, p.245). Deleuze afirma que, tudo muda no cálculo diferencial: “a relação diferencial $\frac{dy}{dx}$ não é como

uma fração que se estabelece entre *quantas* particulares na intuição, nem mesmo uma relação geral entre grandezas variáveis ou quantidades algébricas” (DELEUZE, 2006 [1968], p.165). O terceiro movimento que, Deleuze preza como o: “acontecimento barroco do cálculo” é instaurado por Leibniz, através da articulação do cálculo infinitesimal, desenvolvido para calcular números muito pequenos, próximos, mas sempre maiores que o zero: “uma quantidade menor que qualquer quantidade dada ou aceita” (DUFFY, 2006, p.119). Na relação diferencial, simbolizada como $\frac{dy}{dx}$, cada diferencial é uma quantidade em princípio de “dissipação”:

[...] dy em relação ao y é igual a zero, e dx em relação ao x é igual a zero — são quantidades infinitamente pequenas. Assim, é possível escrever, como foi feito com frequência no século XVII, que $\frac{dy}{dx} = 0/0$. No entanto, a relação 0/0 não é igual a zero; na relação diferencial, a relação subsiste mesmo quando os termos desaparecem. (SMITH, 2012, p.246).

Como coloca Duffy, as “diferenciais” são como quantidades em processo contínuo de dissipação: “existem como quantidades que se dissipam na medida em que continuam a desaparecer como quantidades ao invés de já terem desaparecido como quantidades” (DUFFY, 2006, p.119). Ou melhor dizendo, por mais próximo de zero que essas quantidades estejam, elas permanecem diferentes de zero, números infinitamente pequenos, que, contudo, permanecem continuamente “desaparecendo”, sem, contudo, se igualarem ao zero: “o que se anula em $\frac{dy}{dx}$ ou $\frac{0}{0}$ não são as quantidades diferenciais, mas somente o individual e as relações do individual na função.” (DELEUZE, 2006 [1968], p.165). Ou ainda, o que subsiste quando dy e dx se anulam sob a forma de quantidades que desaparecem é a relação $\frac{dy}{dx}$ em si mesma (Cf. DELEUZE, 2006 [1968], p.247). Nessas equações, os termos da relação não são determinados nem determináveis, seus termos não têm existência, valor, nem ao menos significação e a única coisa que é determinada é a “relação recíproca” entre os termos. Retomando a explicação de Deleuze: “[...] dx nada é em relação a x, nem dy em relação a y, mas que $\frac{dy}{dx}$ é a relação qualitativa interna, expressando o universal de uma função separada de seus valores numéricos particulares” (DELEUZE [1968], p.80). Nesse caso de equação, os termos da relação desaparecem, mas a relação permanece exterior ou independente dos seus termos:

[...] separada de seus valores numéricos particulares [...] a relação [...] não deixa de ter graus de variação correspondendo a formas e equações diversas. Estes graus são como que as relações do universal; e as relações diferenciais, neste sentido, dão-se no

processo de uma determinação recíproca, processo que traduz a interdependência de coeficientes variáveis. (DELEUZE, [1968], p. 80).

Toda relação diferencial tende à um limite, não entendido como a marcação de onde ela desaparece, mas sim como o ponto tendencial no qual a relação subsiste, por mais que os termos da relação desapareçam. Como expõe Deleuze: “no cálculo das diferenças, no qual a variação torna-se atualmente infinita [...] o quociente diferencial (é) o limite comum da relação entre duas quantidades que estão em vias de desaparecer” (DELEUZE, 2006 [1988], p.36). Como mostra Duffy: “a relação diferencial [...] que subsiste na medida em que $\frac{dy}{dx} \neq 0$, possui uma quantidade finita perfeitamente expressável, designada por um terceiro termo, z ” (DUFFY, 2006, p. 120). Esse terceiro termo, com um valor finito, z , expressado na relação diferencial como $\frac{dy}{dx} = z$, é o próprio limite, como aponta Smith em um exemplo matemático:

Aplicado a um círculo [...] a relação diferencial dx/dy nos diz algo sobre uma terceira coisa, uma tangente trigonométrica. Podemos dizer que z é o limite da relação diferencial, ou que a relação diferencial tende à um limite. Quando os termos da relação desaparecem, a relação subsiste porque tende à um limite, z . Quando uma relação é estabelecida entre termos infinitamente pequenos, não é anulada com seus termos, mas tende à um limite. (SMITH, 2012, p. 246).

Para Deleuze, o limite significaria o ponto em que a relação tende à uma variação: “o limite já coincide com a própria potência [...] o limite é a potência do próprio contínuo” (DELEUZE, 2006 [1968], p.81). Um limite é um efeito ou resultado limiar de uma relação diferencial, ou de outra maneira; da relação diferencial se produz um limite, e a relação diferencial subsiste não parando de produzir novos limites, por mais que os termos da relação tenham desaparecido. Deleuze extrai poderosas consequências do modelo do cálculo diferencial: sendo adequado para ele como modelo formal para explicar as condições da experiência real e as percepções constituintes:

Uma percepção consciente produz-se quando pelo menos duas partes heterogêneas entram numa relação diferencial que determina uma singularidade. É como na equação da circunferência em geral $ydy + xdx = 0$, na qual $\frac{dy}{dx} = -x/y$ expressa uma grandeza determinável. Seja a cor verde: certamente, o amarelo e o azul podem ser percebidos, mas, se sua percepção dissipa-se por ter-se tornado pequena, eles entram em uma relação diferencial (d azul/ d amarelo) que determina o verde. E nada nos impede que o amarelo ou o azul, cada um por sua conta, já esteja determinado pela relação diferencial de duas cores que nos escapam ou de dois graus e claro-escuro: $\frac{dy}{dx} = \text{amarelo}$. (DELEUZE, 2006 [1988], p.152).

Em resumo, o cálculo diferencial oferece o modelo matemático continuísta que possibilita que Deleuze estabeleça os critérios estruturais de gênese do empírico, entendidos como efeitos limites da produção de relações diferenciais entre os elementos que o compõem. O campo transcendental por ser um campo de diferença pura, exige um modelo formal para que ele seja pensado em sua estrutura interna — dado que a lógica que auxilia o pensamento representativo funciona identitariamente, simbolicamente, mas não relacionalmente, pois só pensa a relação quando dois termos (identidades) já estão postos ou dados. E esse método para ultrapassar a lógica da identidade em direção ao pensamento do sub-representativo, Deleuze extrai dos modelos matemáticos do cálculo diferencial. A matemática então é, uma ferramenta para pensarmos as ‘relações puras’ que ocorrem no plano transcendental. Nesse ponto, Deleuze recebeu algumas críticas severas. A mais importante é, sem dúvida, a de Badiou, quando afirma, por exemplo, que, Deleuze extrai “poderosas metáforas” da matemática, mas que ele compreende a matemática apenas em um nível intuitivo, não conceitual ou formal (BADIOU, 1997, p.17). Não podemos avaliar com o formalismo necessário, as críticas de Badiou⁸¹. Mas entendemos que uma compreensão “intuitiva” se a entendemos bem, como uma certa capacidade transversal de relacionar problemas e conceitos de campos diversos, não é menos precisa que uma compreensão formal e conceitual de um plano único. Em um artigo dedicado à compartilhar suas experiências como professor da universidade experimental de Vincennes (no qual Badiou também era professor), Deleuze em duas páginas, avalia a necessidade de uma pedagogia “pragmática e experimental” para lidar com uma gama de alunos de diversas áreas e interesses diversos que frequentavam suas aulas. “Pedagogia” transversal que se aplica à sua construção teórica mesma⁸². Além disso, a leitura de Deleuze da matemática está ancorada em uma série de problemas metafísicos que os próprios matemáticos encontraram por sua própria conta, mobilizando uma espécie de “metafísica do cálculo diferencial” (DELEUZE, 2006 [1968], p.387)⁸³. Fica claro, então, seu propósito é metodológico: se a lógica clássica é baseada

⁸¹ Uma série de pesquisadores já o fizeram, em diversos artigos que buscam demonstrar que Deleuze não é um conhecedor apenas de metáforas da matemática, mas conhece as teorias imanentemente, ao ponto de adaptá-las em suas teses (DUFFY, 2006).

⁸² O artigo é “*Em que a filosofia pode servir a matemáticos ou mesmo músicos — mesmo e sobretudo quando ela não fala de música ou matemática.*” Em: (DELEUZE, 2016 [1979], p.174-176).

⁸³ Ainda sobre a questão da axiomática e da problemática, em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari apontam para uma tensão interna presente na própria história da matemática. Deleuze e Guattari vão dividir dois modelos de formalização : Axiomática e problemática. O primeiro, se refere aos grandes fundacionistas da matemática, que na concepção de Deleuze, tendem em transformar a matemática do contínuo em uma matemática estática, para que com isso ganhem em explicação e teoremas. O segundo modelo, Deleuze associa aos matemáticos do contínuo, preocupados não tanto com o rigor da formalização, mas em descobrir novos problemas. Para Deleuze, os dois modelos se alimentam, um tem potencial explicativo, enquanto o outro tem mais potencial criativo. Não achamos

no princípio de identidade, a diferença é necessariamente reduzida (veremos mais sobre isso no próximo tópico), e o cálculo fornece uma alternativa para que a diferença seja pensada enquanto diferença: “as matemáticas [...] só intervêm aqui como modelos técnicos para a exploração [...] da diferença” (DELEUZE, 2006 [1968], p.310).

O problema não é simplesmente pensar a diferença como quando, por exemplo, pensamos a diferença entre um objeto e outro — o que seria pensar a diferença ainda dependente de um princípio de identidade em um conceito — pensando a diferença apenas externamente, como quando se pensa a diferença como uma relação, mas como uma relação empírica entre dois termos, uma relação entre duas coisas que possuem uma identidade prévia, x e y , e se estabelece que x é diferente de y , logo o conceito de x é diferente de y . Esse tipo de relação, como argumenta Deleuze, está baseado em um princípio lógico de identidade que é anterior à relação. A questão é pensar a diferença em si mesma, dado que ela não tem nenhuma identidade que possamos representar. *A diferença não é posterior a relação, ela é a relação mesma, em sua mais alta potência genética de produtividade.* Deleuze propõe pensar a diferença sempre como uma “Ideia problemática”, tendo em vista que o conceito, pelo menos até *Diferença e Repetição*, é sempre um conceito em geral, preso ao campo da representação e impossibilitado de pensar aquilo que não possui uma identidade, ou seja, o campo pré-representativo do transcendental ⁸⁴.

Frisamos, para evitar qualquer confusão: o ponto para Deleuze não é pensar a diferença pelo conceito, pois a “diferença” é pré-representativa, “transcendental” e pré-conceitual. Pensar a diferença por uma identidade (o que corresponde em sua redução às diferenças empíricas) não é nenhum desafio, e a lógica clássica certamente já possibilita isso. A “filosofia da diferença” de Deleuze não pode ser compreendida sem que esse ponto fique bastante claro: um dos objetivos e principais revoluções que Deleuze alcança em *Diferença e Repetição* é possibilitar um método pelo qual a diferença não seja reduzida, seja ela no empírico ou no transcendental, e dessa maneira, quando ela é pensada por si mesma, adentramos pelo pensar no plano genético do transcendental.

necessário, contudo, entrar nessa discussão aqui, ela é muito complexa, e sem dúvida desviaria nosso objetivo principal (DELEUZE & GUATTARI, 2012 [1980], p.11-118.).

⁸⁴ Depois de *Diferença e Representação*, o conceito filosófico será pensado junto com a “ideia problemática” como possibilidades de pensar a “diferença em si mesma”, dado que, diferentemente do conceito ordinário, ele não representa nada, mas expressa acontecimentos virtuais.

O modelo do cálculo diferencial vai proporcionar que Deleuze estabeleça uma lógica transcendental — para que seja possível explorar o campo das puras relações diferenciais. Essa lógica transcendental de exploração da diferença é a base do que consideramos o capítulo mais difícil de todo *Diferença e Repetição*, o capítulo denominado “síntese ideal da diferença” e que, esperamos ter apresentando, por mais que de uma maneira simples, em uma espécie de introdução necessária para adentrar nesse capítulo tão denso — que talvez, seja inútil ou mesmo raso, aquelas já familiarizados com toda tecnicidade que a matemática exige.

Fica ainda um alerta: Deleuze está interessado não em reduzir toda exploração do empírico pelo cálculo matemático, nem em uma redução da ontologia ou metafísica pela matemática. Pelo contrário, as relações diferenciais que constituem o campo transcendental das diferenças, o virtual ou plano de imanência, podem ser literalmente experimentadas de diversas maneiras. Todos livros de Deleuze são, de fato, análises de pensadores, sejam eles artistas, cineastas, filósofos, cientistas, que, de alguma maneira, exploraram o virtual ou o campo transcendental. Em *Diferença e repetição*, Deleuze apresenta apenas o método formal de exploração, que potencializa a compreensão da gênese do real e de seu movimento diferencial. Deleuze extrai por essa via condições não apenas lógicas e formais, mas condições reais de organização do campo dos fenômenos, condições “empírico-ideias”. *Das relações puras que constituem as relações diferenciais, Deleuze consegue extrair um modelo formal de aproximação do que ele denomina de “diferença em si mesma”, sendo a principal engrenagem de sua “filosofia da diferença” — nada mais do que a lógica genética operando como base de circulação dos conceitos no empirismo transcendental.* A partir desse panorama inicial, deveremos agora desenvolver como Deleuze conceitua uma “teoria da Ideia” a partir desse modelo do cálculo diferencial, e como ela se agencia com o empirismo transcendental.

2.2 O circuito das três determinações: do transcendental ao empírico, do empírico ao transcendental.

Vimos como Deleuze busca tornar a identidade um efeito secundário para operar essa reversão no qual: “o idêntico se diz do diferente, gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como ‘repetição’” (DELEUZE, 2006 [1968], p. 49). Em destaque — escapando do esquema identitário, a repetição é pensada como produzida pela diferença, como movimento mesmo da diferença — e nesse sentido, a diferença e a repetição não podem ser pensadas em razão de uma dialética dos contrários nem como uma oposição,

mas como um movimento de indiscernibilidade na qual só há diferença quando há repetição⁸⁵. No esquema operante na filosofia transcendental, criticado por Deleuze, a relação é sempre posterior, e exige uma identidade ou forma que seja anterior à própria relação para que haja uma relação. A partir da exterioridade das relações esse paradigma se modifica e *a relação diferencial leva a noção de diferença para um nível propriamente transcendental, ou seja, para um domínio onde as relações não mais dependem de seus termos*. É fundamental para Deleuze descobrir um princípio de diferença que corresponda a esses critérios: uma relação independente dos seus termos, quer dizer, uma relação que perdura, independentemente que os termos das relações mudem ou desapareçam, permanecendo como um *continuum* de variação atuante sobre o empírico. Algo próximo, Deleuze já encontra perdurando no pensamento de Leibniz, ou mais precisamente, na reformulação que Maimon operou do kantismo por meio de uma interpretação do cálculo de Leibniz. Graham Jones, em um artigo dedicado às relações entre o pensamento de Deleuze e Maimon, demonstra que Maimon “ingenuamente” interpreta os valores infinitesimais do cálculo de Leibniz, não como unidades ou valores matemáticos, mas como partículas perceptivas, relativo ao problema da sensação, desta maneira, como uma espécie de “graus intensivos” produtores da sensação que corresponderiam por sua vez à gênese da magnitude extensiva das sensações, aquilo que estaria por trás de todo: “limiar do reconhecimento consciente” (JONES, 2009, p.108):

Maimon relaciona esses elementos imperceptíveis ao diferencial de Leibniz e ao cálculo integral. Em seu desenvolvimento do cálculo Leibniz teorizou que diferenças (significadas pelo símbolo dx) ou pontos que ele chamou de “infinitesimais”, poderiam ser subdivididos em menores unidades em que eles pareciam desaparecer (isto é, tornarem-se indiscerníveis) sem nunca chegar a zero [...] Mas significamente, no entanto, Leibniz também descobriu que mesmo quando os valores que denotam as taxas de mudança do diferencial dx em relação a x e de dy em relação a y ($\frac{dy}{dx}$) foram reduzidas para zero ($\frac{0}{0}$) a relação diferencial dx/dy seria ela mesma nunca igual a zero. (JONES, 2009, p.108).

Vimos como era exatamente esse o modelo que Deleuze apropria na constituição de seu princípio transcendental da diferença. Essa relação deve, em segundo lugar, ser uma relação que, ao mesmo tempo, determine os termos e explique sua gênese —sendo, nesse sentido, a

⁸⁵ O movimento da diferença e da repetição pode ser também considerado como a lógica transcendental que Deleuze articula em todos seus conceitos — toda sua obra, pode ser de fato, lida por essa perspectiva. A suposta “monotonia” conceitual de Deleuze que, segundo Badiou, repete sempre os mesmos conceitos com nomes diferentes, significa, mais profundamente, um movimento constante de diferença e repetição, retomada que implica necessariamente em uma variação — que se lermos atentamente, nunca é uma questão apenas nominal ou um capricho estilístico.

'identidade'' um efeito sempre parcial de uma gênese. *Constitutiva e genética, a diferença corresponde a um verdadeiro princípio transcendental em que não se reduz e nem pode ser reduzida por relações entre diferenças meramente empíricas ou conceituais.* Em outras palavras, a relação empírica pressupõe uma relação diferencial “infinitesimal”, que não parte de uma identidade preliminar que “interioriza” em seu conceito as suas relações. A exterioridade das relações não é, então, empírica, mas transcendental. E a partir da formalização em *Diferença e Repetição*, Deleuze consegue extrair todas as consequências do que, em Hume, permanecia ainda como uma determinação puramente empírica⁸⁶, ou, melhor dizendo, Deleuze leva a crítica da relação genética até o campo transcendental que, como temos visto, é pensado pelo empirismo transcendental como gênese intrínseca e não como condição extrínseca de possibilidade. A diferença então torna-se um princípio positivo e genético, representada simbolicamente pela relação diferencial (diferença = $\frac{dy}{dx}$). Se o dado empírico como fenômeno é dado como diverso, se as coisas variam entre si e são diferentes umas das outras é porque elas são constituídas por relações diferenciais que não são meramente empíricas: é necessário para escapar de uma identidade ou conceito dado como primeiro, um princípio de diferença que seja transcendental, imanente ao campo empírico, mas que não apenas atue como condição extrínseca do fenômeno, mas que participe ativamente de sua produção. De uma outra maneira, podemos afirmar que, independentemente da relação empírica entre x e y, uma relação entre diferentes ou diversos, há uma relação diferencial mais profunda ou sub-representativa, tornando o “dado diverso”, ou melhor dizendo, produzindo variações constantes no campo empírico. Como afirma Deleuze: “a diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso. A diferença não é o fenômeno, mas o númeno mais próximo do fenômeno” (DELEUZE, 2006[1968], p.313)⁸⁷.

O princípio de Diferença é a base ontológica da filosofia de Deleuze. A partir dessa perspectiva, Deleuze vai extrair ou construir diversos novos conceitos que servirão como fundamento para a sua investigação das condições da experiência real. Essa dedução, também possibilita que Deleuze construa um novo conceito de Ideia — meio pelo qual a diferença pode ser pensada (já que pelo conceito ingênuo, preso na forma da identidade da representação isso

⁸⁶ A filosofia de Hume não estabelece um plano transcendental propriamente dito, mas isso não significa que ela não o toque, pelo menos virtualmente.

⁸⁷ Nessa passagem fica claro como a “coisa-em-si” kantiana é pensada por Deleuze em análogo à “diferença em si mesma”, logo, como a matéria intensiva e diferencial do campo transcendental.

é impossível). Na *Crítica da razão pura*, assim como Kant separa os “conceitos” ligados à faculdade do entendimento das “intuições” ligados à faculdade da sensibilidade, Kant separa as “ideias”, como os componentes da faculdade da “razão pura”, como seus objetos indeterminados. Ora, as categorias do entendimento e os conceitos são aplicados nos objetos sensíveis, constituindo toda a dimensão da experiência possível. Ainda assim, o mesmo não acontece com as ideias, que vão se referir à uma espécie de totalidade da experiência, não correspondendo a nenhum objeto específico ou “conceito” aplicado à experiência: “O objeto de ideia puramente transcendental será algo que não se possui qualquer conceito, embora a razão tenha produzido necessariamente essa ideia segundo as suas leis originárias” (KANT, A 339 p.325). Logo, se os conceitos têm um óbvio referente, não acontece o mesmo com as ideias da razão, que por mais que sobrevoam o empírico, não possuem um objeto específico que a experiência consiga representá-la.

Kant coloca, todavia que, a tendência da razão em um uso comum é indexar as ideias da razão à experiência, como se as ideias correspondessem a objetos reais⁸⁸. Kant, então, vai determinar que esse movimento é um abuso da razão, um “silogismo ou paralogismo” (como por exemplo, em Platão, postulando a existência das Ideias fora do mundo). Como bem sabido, Kant identifica três Ideias principais: alma, mundo e Deus. No entanto, em um movimento no mínimo curioso, Kant critica as ideias apenas como se fossem entidades possíveis, mas as coloca em uma posição “reguladora”, conseqüentemente, apesar de não serem objetos da experiência ou do conhecimento, elas servem para orientar a nossa “vontade”, não sendo constitutivas, mas funcionais⁸⁹. Sobre esse ponto, Deleuze argumenta que, Kant estaria pronto para reverter a “imagem do pensamento”, mas preferiu dar um passo à trás e restituir os pressupostos do senso comum como “Ideias reguladoras”, mantendo sua plena função na determinação do ser e do pensamento (DELEUZE, 2006 [1968], p.199-200). A posição “transcendente” das Ideias platônicas pouco se distinguiria desse uso “regulador” e transcendental kantiano. Procurando resolver tanto o *gap* kantiano como o platônico, Deleuze estabelece a partir do modelo do cálculo, uma teoria das ideias imanente. *Assim, como em Kant, as “ideias” deleuzeanas são também condicionantes do domínio empírico (mas não como reguladora moral) e também não correspondem à qualquer objeto empírico: o que para Deleuze é condicionado não é a experiência possível, mas a realidade material, a realidade*

⁸⁸ Conferir: “*dos paralogismos da razão pura*” (KANT, 2001 [1781], p.327)

⁸⁹ Conferir, por exemplo: *Princípio regulador da razão pura com respeito as ideias cosmológicas* (KANT 2001 [1781], p.447)

empírica do material-forças, deste modo, o que é condicionado é a experiência real. “Ideias” para Deleuze são “multiplicidades” virtuais, elementos diferenciais, relações diferenciais e pontos singulares que estruturam o processo de gênese dos sistemas materiais, que são, por sua vez, “atualizações” dessas “Ideias” puramente diferenciadas, as Ideias deleuzeanas correspondem — a própria matéria intensiva do transcendental — em modo pensável e problemático. Veremos mais a frente, como esses sentidos, aparentemente paradoxais, se relacionam.

Chegou a hora de apresentar uma breve discussão. Ora, já apresentamos em que sentido o empirismo transcendental poderia ser lido como um materialismo transcendental. Agora, podemos fazer uma colocação inversa: seria o empirismo transcendental de Deleuze, uma espécie de “idealismo transcendental”? Estaria Deleuze recorrendo a um platonismo, ao afirmar um potencial genético da Ideia? Acreditamos que, as perguntas se relacionam, por mais que devem ser respondidas separadamente. Em relação a primeira pergunta, acreditamos que qualquer leitura da teoria das ideias deleuzeanas como uma forma de idealismo, por mais paradoxal que seja, é uma leitura equivocada. Pois, *a “Ideia” nada mais é, que a matéria intensiva e individuante do transcendental.* Mas é essa matéria, no modo como ela se apresenta ao pensamento ou a reflexão: como um problema. Ora, se voltamos ao livro, a “teoria da ideia” ou mesmo “dialética”, como chama Deleuze, é conceitualizada no capítulo “*síntese ideal da diferença*”, no capítulo que visa demonstrar como a diferença intensiva pode ser pensada, dado que não é por uma forma conceitual — já que, repetindo mais uma vez, o conceito em *Diferença e Repetição* está preso na forma da identidade (o que Deleuze buscou demonstrar nos capítulos anteriores). Toda a argumentação do capítulo terá como objetivo demonstrar que a diferença pode ser pensada ou explorada na forma das Ideias que, são definidas também como “problemas”: “os problemas são as próprias ideias” (DELEUZE, 2006 [1968], p.233). Nesse sentido, completamos o tópico anterior: o modelo do cálculo diferencial permite que o pensamento pense a diferença — não como conceito, nem mesmo como uma abstração, mas como uma Ideia problemática, obscura e pré-individual, que é, ao mesmo tempo, matéria intensiva e genética do plano empírico. Problemas que correspondem a um “inconsciente-não psicológico” que enfrentamos ou acessamos quando pensamos — apenas quando pensamentos, quando somos forçados a pensar. Ao mesmo tempo, perscrutar o caminho do problema é deslizar nas curvas obscuras das singularidades de uma Ideia — matéria intensiva — e matéria pensável e pensante. Por conseguinte, o campo transcendental é sub-representativo. Nesse

trecho, Lapoujade apresenta uma leitura semelhante à nossa que pode aumentar a nossa potência de compreensão:

Pode-se dizer que a ideia se confunde com a matéria intensiva do sem-fundo. Assim, uma ideia é composta dos elementos diferenciais e das relações diferenciais dos elementos que povoam o sem-fundo. Elementos pelo qual as realidades sensíveis são engendradas. Não há ideia exceto ideia dessa matéria (o materialismo de Deleuze); inversamente, esta matéria não pode ser pensada exceto como ideia (idealismo de Deleuze). Assim como a matéria intensiva só pode ser percebida sem nunca ser dada empiricamente, então ela só pode ser pensada, sem jamais ser concebida empiricamente. (LAPOUJADE, 2015 [2014] p.100-101).

Tomaremos, contudo, alguns cuidados: *a Ideia não apenas “se confunde” com a matéria intensiva, mas ela é a matéria intensiva no modo pelo qual ela pode ser pensada — como Ideia problemática*. Em segundo lugar, isso não implica em nenhum idealismo, pois essa matéria intensiva é totalmente independente de um sujeito que a experimente como ideia- problemática para que ela se constitua, pelo contrário, toda a argumentação de Deleuze será a de que todas as coisas são atualizações dessa matéria intensiva — dessas Ideias- problemas, como se fossem suas “soluções empíricas”. As Ideias nos constituem, mais do que nós como “sujeitos” as constituímos. E o plano genético é totalmente independente de uma subjetividade psicológica⁹⁰. Se as Ideias nos aparecem na forma de problemas — não apenas o humano, mas também os animais não-humanos — a resolverem um problema que a vida coloca — mergulham também no sem-fundo transcendental — e pensam, pois, pensar não é apenas refletir, mas desenvolver, criar, a partir de obstáculos e problemas, com seu estatuto definitivamente empírico-transcendental. Lapoujade, está, apesar disso, certamente correto quando cita que o empirismo transcendental deleuzeano proporciona uma ligação direta entre a “estética” e a “dialética”, entre a sensibilidade e o pensamento como acesso empírico ao transcendental (LAPOUJADE, 2015 [2014], p.101). Que, contudo, não é restrito à subjetividade humana.

A segunda questão, referente ao platonismo, se articula necessariamente a outra questão: será que todo o materialismo rejeita ou deve rejeitar o platonismo? Parece que, em um primeiro momento sim, e o empirismo transcendental não poderia ser associado ao platonismo. Mas, talvez, esse não seja o verdadeiro problema. Quando Deleuze afirma que seu projeto ou o projeto da filosofia futura seja uma “reversão do platonismo”, ele não estaria ainda trabalhando

⁹⁰ Podemos perceber que, muito dos componentes da conceitualização do “inconsciente maquínico” feita junto com Guattari já se encontram nessa parte, um inconsciente não psicológico pensado como plano imanente do “desejo” ou das forças intensivas.

dentro de um paradigma platônico? No mesmo sentido de que, os pós-kantianos, estariam num paradigma kantiano? E por esse ângulo, toda reversão do platonismo implicaria em manter certos conceitos ou sentidos, que fazem parte, como problema, tanto dos platônicos como dos anti-platônicos, assim como dos kantianos e pós-kantianos? Nos parece que é uma questão de planos do pensamento. Se Deleuze instaura o “empirismo transcendental” como plano de pensamento é inevitável que ele re-engendre problemas e conceitos de outros planos ou imagens do pensamento, com os de Platão e Kant. A filosofia é uma pura transversalidade, os problemas e conceitos não param de se cruzarem; eles se atravessam, se encontram, se chocam muitas vezes, até se partem e se dividem no encontro, ou formam um novo bloco pela sua mistura. Há tanto um anti-platonismo em Deleuze quanto um platonismo de Deleuze e não há nisso, nenhuma contradição ou impossibilidade lógica. A questão é saber: o que se atravessa nos dois ou vários planos em questão, e o que se modifica e é re-engendrado, como por exemplo, a teoria da ideia, simultânea em Platão e Deleuze, mas excepcionalmente diferente⁹¹.

A posição da Ideia-problema remete à uma plena positividade, por mais que sem uma objetividade: para Deleuze, o problemático como Ideia não representa ou admite nenhuma falta e o problema não é uma barreira que imponha um limite ao nosso conhecimento, mas pelo contrário, o problema como Ideia é aquilo que penetra nos horizontes do pensamento para torná-los ilimitados, obrigando as diferenças a se “afirmarem em suas diferenças”. Como coloca Jones: “[...] o problemático — como alguma coisa ‘desconhecida’ [...] — não denota uma [...] negatividade, mas marca um ‘X’ que ainda não é parte integrante na experiência como representação” (JONES, p.116). A “indeterminação” do problema é plenamente positiva, pois implica em uma virtualidade ou potencial genético em aberto para sua atualização ou “solução”. O “indeterminado” é apenas indeterminado na experiência empírica, mas é completamente determinado como matéria intensiva do transcendental⁹². Não obstante, Jones comete um pequeno equívoco na interpretação, ao inferir que o “objeto” da Ideia é o seu problema:

Não devemos confundir dizendo que a Ideia (como problema) não tem nenhum objeto empírico correspondente alegando que, portanto, não tem nenhum objeto, pois o problema (como condição incondicionada) é o objeto da ideia. Ela tem um objeto

⁹¹ Sobre o platonismo e o anti-platonismo, seguimos as palavras do próprio Deleuze, fechando esse problema: “qualquer reação contra o platonismo é um reestabelecimento da imanência em sua extensão e em sua pureza. Que proíbe o retorno de um transcendente. [...] na verdade, só escapam ao platonismo as filosofias da imanência pura: dos estoicos a Espinoza ou Nietzsche” (DELEUZE, 1997 [1993] p.176).

⁹² Nota-se que o uso dos verbos de “determinação” e “indeterminação” são extraídos também da *Crítica da Razão Pura*.

correspondente: não é dado na experiência, mas, no entanto, um objeto de alguma forma representável ou determinável dentro do pensamento. (JONES, p. 118)

Ora, Deleuze nesse sentido é bastante kantiano: A ideia não tem um correspondente empírico, ela não tem um objeto pelo qual possamos apontar, indexar no empírico. E o problema não é o objeto da ideia, ele é a “própria ideia” (DELEUZE, 2006[1968], p.233). A noção de objeto, é uma noção que está presa ao mundo empírico, é uma noção do mundo da representação. Como um objeto pode não ser dado pela experiência como sustenta Jones? Se o pensamento de alguma maneira representa ou tenta determinar uma ideia, ela o faz por conceitos, mas a Ideia permanece como aquilo que escapa à uma representação conceitual e é indeterminada no empírico. As ideias implicam em relações, mas não em objetos. Ou seja, dado um problema, não temos um objeto, mas uma determinada relação entre múltiplos vetores que passam por no mínimo, dois “objetos”. Não há objeto puramente transcendental em Deleuze. Essa noção dentro do esquema deleuzeano é absurda, pois o transcendental é composto por multiplicidades, relações diferenciais e pontos singulares que correspondem ao que temos chamado de matéria intensiva, e que se apresenta ao pensamento como Ideia-problema. Mesmo quando Deleuze se refere às “duas metades do objeto”, a metade mergulhada no empírico, e a outra no transcendental, não podemos entender que a “metade” transcendental é um objeto formado, mas uma pura intensidade correspondente em um nível intensivo ao objeto empírico⁹³. É por essas razões que, Deleuze evoca em *Diferença e Repetição* a noção de “signo”: um signo age no objeto como a força transcendental que o possui ou o gera (a “outra metade” do objeto), ele não é um intermediário ou agente de mediação, pois ele desfaz a noção de objetividade — assim como o de sujeito, colocando o empírico em contato direto com o transcendental⁹⁴. Um determinado encontro com um signo pode colocar o pensamento em direção de uma ideia-problema. Esse encontro é então um signo do transcendental, ele torna o objeto algo mais, torna o objeto um signo que o remete ao transcendental e, nesse caso específico, remete à ideia-problema. No campo empírico, qualquer objeto pode ser signo do transcendental, contanto que ele deixe de ser um “objeto” propriamente dito, isso é, que ele perca as suas coordenadas espaço-temporais e sirva como um vetor para atualização de uma ideia-problema. Um signo é

⁹³ Mesmo quando Deleuze evoca a noção de “objeto virtual”, referindo-se a Bergson, ele está se referindo a um “trapo de passado puro” e “focos virtuais”. (DELEUZE, 2006 [1968], p.151). Portanto, um plano de forças da matéria intensiva, que não pode ser confundido com um objeto empírico, devidamente formado. O “objeto virtual” não tem forma, e por isso não pode ser confundido com um objeto no sentido empírico.

⁹⁴ Nos livros dedicados ao cinema, Deleuze desenvolve a noção de “cristal do tempo”, que funciona de maneira semelhante ao conceito de signo.

bem diferente da noção de um “objeto”. Há um devir-signo do objeto que desfaz momentaneamente toda sua representacionalidade, sua identidade, sua posição passiva e, ele não pode ser menosprezado. Falaremos um pouco mais sobre os signos, quando apresentarmos o problema do pensamento, assim sendo, as razões que bloqueiam esse aceso direto entre o pensamento e a ideia-problema.

Essa é a base do conceito de multiplicidade ou Ideia. Deleuze retoma um projeto de construção de uma teoria da Ideia que vai no mesmo sentido que Platão e Kant, como verdadeiras determinações do empírico, mas, ao mesmo tempo, os modifica profundamente, por construí-las como estruturas imanentes ao mundo, e não transcendentais ou inerentes ao sujeito (transcendental no sentido kantiano). Além disso, se em Platão uma Ideia era sinônimo de uma essência, ou seja, era constituído por uma “identidade pura”, as Ideias em Deleuze vão ter como sinônimos a multiplicidade — puras diferenças — ou seja, puras de qualquer forma de identidade. As Ideias (ou multiplicidades deleuzeanas), condicionam o empírico fornecendo um princípio de determinação genético da experiência real. E nesse sentido, são muito diferentes da Ideia kantiana. As ideias da razão kantianas eram uma espécie de reguladoras morais e, o que é condicionado em Deleuze, diferentemente de Kant, não é a experiência possível, mas como estamos vendo, a experiência real, por isto, o próprio plano empírico-material. A determinação é totalmente diferente, e servirá como base da rearticulação entre o empírico e o transcendental.

Assim sendo, Deleuze retoma uma problemática que já estava presente em Maimon, fornecendo um “princípio de determinabilidade” que desse conta da experiência real e não simplesmente da experiência possível, reformulando a filosofia kantiana (JONES, p.117). Em Deleuze, esse procedimento também denominado de “razão suficiente” (DELEUZE, 2006 [1968], p.198), será bastando ampliado e modificado, sendo considerado um processo em três etapas — um processo que em nossa leitura, é um circuito, um circuito que coloca o empírico em contato direto com o transcendental, operando uma determinação tripla entre os dois domínios. Vamos ver como todos eles se relacionam, formando o que Deleuze denomina de “diferenciação” empírica e “diferenciação” virtual ou transcendental — as duas “metades da diferença”, processos que ocorrem no cerne da matéria intensiva, condicionando o campo transcendental e produzindo o campo empírico, atualizando o empírico e virtualizando o transcendental:

O símbolo dx aparece ao mesmo tempo como indeterminado, como determinável e como determinação. A estes três aspectos correspondem três princípios que formam a razão suficiente: ao indeterminado como tal (dx , dy), corresponde um princípio de determinabilidade; ao realmente determinável (dy/dx), corresponde um princípio de determinação recíproca; ao efetivamente determinado (valores de dy/dx); corresponde um princípio de determinação completa. Em suma, dx é a Ideia [...] o problema e seu ser. (DELEUZE, 2006 [1968], p.164).

O primeiro processo do circuito empírico-transcendental é o chamado de “princípio de determinabilidade”: esse princípio diz respeito a dimensão virtual ou transcendental do real, ainda sem relação com o empírico. O virtual/transcendental, como temos visto, é um campo de puras diferenças, de puros devires constituindo uma matéria intensiva. Esse princípio sistematiza essa definição e, é, sem dúvida, o mais “abstrato” e formal do argumento deleuzeano. Não podemos extrair muitas coisas dele, que não seja essa definição do virtual como essa espécie de reservatório das diferenças puras:

É preciso que os elementos da multiplicidade não tenham forma sensível, nem significação conceitual, nem [...] função assinalável [...] nem mesmo tem existência atual e são inseparáveis de um potencial ou de uma virtualidade. É nesse sentido que eles não implicam em qualquer identidade prévia, nenhuma posição de algo [...] sua indeterminação torna possível a manifestação da diferença enquanto liberada de toda subordinação. (DELEUZE, 2006 [1968], p.174).

O virtual será esse contínuo intensivo, sem qualquer qualidade ou espaço extensional⁹⁵. Não obstante, é um “puro *spatium*”, assim como possuindo um “tempo puro ou vazio”, fora de qualquer ordem cronológica que o determine. Dizendo de outra maneira, a forma da matéria intensiva é esse puro informe, esse puro potencial. Como essa “indeterminação” completa pode ser chamada de determinabilidade? Podemos colocar, mais essa, na conta de evitar cair no problema hilemórfico. Afinal, Deleuze quer evitar pensar qualquer espécie de forma determinando a experiência, então, em um primeiro momento, o plano genético é pensado como indeterminado por qualquer forma, mas determinado pela sua própria diferença, ou seja, determinado por sua indeterminação informal e relacional. Como coloca Deleuze: “é preciso [...] que esses elementos sejam determinados, mas reciprocamente, por relações recíprocas que não deixam subsistir qualquer independência.” (DELEUZE, 2006 [1968], p. 294). Isto é, embora indeterminadas em si mesmos, são determináveis em relação uns aos outros. Vimos como essa era a inovação do cálculo de Leibniz: os valores dy e dx tinham valores

⁹⁵ Um problema complexo seria o de definir qual o estatuto temporal e espacial do campo transcendental/virtual. É um problema que, a princípio, parece ter várias retomadas e diferentes análises na obra de Deleuze.

indeterminados, mas se determinavam na sua relação $\frac{dy}{dx}$. Esse fenômeno, Deleuze denomina de “determinação recíproca”, correspondendo ao segundo acontecimento do circuito que forma a “razão suficiente”. Nesse processo, as diferenciais irão constituir as variáveis que designam ou atribuem valores correspondentes, relações recíprocas e distribuições desses valores e relações, formando esse campo transcendental topológico *em movimento*, a partir dos quais as relações físicas e empíricas são derivadas, sob a forma de qualidades, extensões, “espécies e partes”:

A atualização desse virtual [...] aparece como a criação de linhas divergentes, cada uma correspondendo a uma seção virtual e expressando uma maneira de resolver um problema, encarnando, em espécies e partes diferenciadas, a ordem das relações e a distribuição de singularidades próprias à seção considerada. (DELEUZE, 2006 [1968], p.298).

A partir desse ponto, o condicionamento deixa de ser extrínseco como em Kant, e passa a ser genético. E já saímos do plano puramente virtual e transcendental, entrando na determinação do empírico. O processo da determinação recíproca implica no processo de “determinação completa”, fechando o circuito da razão suficiente genética. Para Deleuze, todos os fenômenos são preenchidos por essa matéria intensiva e, através dela, dessa multiplicidade virtual e da sua correspondente distribuição de valores que, o empírico é capaz de individuar “objetos” e produzir todos fenômenos e percepções. Por mais que para Deleuze a “totalidade” dessas relações seja inacessível e são pressupostos transcendentais, temos visto que certas linhas ou vetores virtuais podem ser experimentados, pois estão sempre atuando no empírico. Mas sua experimentação direta ou não, em nada reduz sua plena realidade: Deleuze insiste que a matéria intensiva como diferencial, consistindo em todos os suas partículas “não-essenciais” e suas relações diferenciais é completa e plenamente real⁹⁶. Ela deve ser distinguida do objeto real empírico, produzido a partir dessa estrutura transcendental, mas os dois polos, atual e virtual, são plenamente reais e se referem a tudo que denominamos de “realidade”. A estrutura virtual é completa, totalmente determinada e real — mas isso não é o mesmo que dizer que ela “existe” em um sentido empírico, mas existe intensivamente, ou como coloca Deleuze, ela “insiste” (DELEUZE, 2006 [1968], p.107). Para Deleuze, o virtual é totalmente determinado mesmo sem ter extensão ou qualidade, e isso não implica em nenhuma imperfeição de sua parte. A síntese diferencial na matéria intensiva gera uma “integração” correspondente que irá formar o campo empírico. Mas, escapando de um processo de gênese mimético ou representativo, aquilo que

⁹⁶ “O virtual possui uma plena realidade como virtual” (DELEUZE, 2006 [1968], p.294).

será produzido não terá nenhuma semelhança com sua “matriz”, assim sendo, a matéria intensiva e virtual não tem nenhuma semelhança com aquilo produzido por ela:

A atualização, a diferenciação, nesse sentido, é sempre uma verdadeira criação. Ela não se faz por limitação de uma possibilidade preexistente. É contraditório falar de ‘potencial’ [...] como se esse potencial se confundisse com uma possibilidade lógica. Atualizar-se, para um potencial ou virtual, é sempre criar linhas divergentes que correspondam, sem semelhança, à multiplicidade virtual. (DELEUZE, 2006 [1968], p.299)

O transcendental não é pensado como nenhuma forma possível ou como uma identidade pura "possível" que simplesmente é inserida no material. A atualização da matéria intensiva é um princípio de transformação não- mimético rompendo com o hilemorfismo. Veremos, mais tarde, detalhadamente as razões pelas quais o novo modal deleuzeano do virtual é totalmente diferente do antigo modal do possível. Por enquanto, basta analisar que o princípio de determinação completa que começa a se instaurar já põe em jogo uma relação de gênese entre o virtual e o atual, principalmente a partir de dois processos que convergem na produção do empírico, um do lado da determinação virtual e transcendental — que ele chama de diferenciação, e a outra caracterizada pela própria atualização do empírico — que ele chama de diferenciação. Deleuze explica:

A integração [...] de modo algum é o inverso da diferenciação, mas forma, antes, um processo original de diferenciação. Ao passo que a diferenciação determina o conteúdo virtual da Ideia como problema, a diferenciação exprime a atualização desse virtual e a constituição das soluções (por integrações locais). A diferenciação é como a segunda parte da diferença, e é preciso formar a noção complexa de diferenç/ciação para designar a integridade ou a integralidade do objeto. (DELEUZE, 2006 [1968], p.197).

Temos então, a relação entre o empírico e o transcendental, o atual e o virtual, completamente determinadas: o objeto ou o fenômeno empírico possui “duas metades”, uma correspondente à matéria intensiva, a sua estrutura virtual problemática, suas relações diferenciais e suas singularidades e a outra como uma expressão ou atualização empírica e material desse campo de forças genéticos. É preciso reforçar que, não só os “objetos” formados, mas toda a dimensão empírica, todo bloco material faz parte do esquema virtual-atual. Também é importante ressaltar que nossas virtualidades, singularidades, nossas relações diferenciais não são “nossas” no sentido de uma propriedade virtual que nos pertence nessa dimensão genética: é um dos sentidos pelo qual devemos evitar se referir a um objeto virtual ou transcendental, para não correr o risco de reintroduzir uma forma no plano do puro devir. O campo virtual é metaestável, nossa “metade” virtual se modifica tanto quanto a empírica. É o complexo jogo da diferenciação e da

diferença que irá determinar nossas singularidades, nossas atualizações. Nada está pré-determinado. Se Deleuze divide ou separa o mundo em duas metades — e por isso ele seria um dualista — não podemos argumentar que essas duas dimensões ou metades estão separadas e não interagem entre si — daí o monismo de Deleuze — que como já desenvolvemos, nada mais é do que o meio de relação, a zona de indiscernibilidade. Entre o empírico e o transcendental há uma determinação completa em forma de um circuito entre uma estrutura genética intensiva e uma expressão material extensiva.

Na filosofia de Deleuze, qualquer indivíduo (um sistema complexo não se reduzindo ao humano) vai ser fruto de um processo de determinação, tendo, como base, a relação diferencial: todo indivíduo é um bloco de multiplicidade, constituído por regularidades e pontos singulares, um processo contínuo de formalização e desformalização do material, através da rearticulação dos seus componentes, efeitos limites da relação diferencial que os constitui, como que por uma: “[...] variedades de relações diferenciais e todas distribuições de pontos singulares, coexistindo nas diversas ordens e ‘perplicadas’ umas nas outras.” (DELEUZE, 2006 [1968], p.291). Se somos sim, ordinários e regulares, é até o ponto determinante em que “nossos” pontos singulares formam uma curva, uma bifurcação em nosso “diagrama”. Tomando um exemplo físico, temos por exemplo, o ponto de ebulição da água, na fervura. A “singularidade” marca uma transição em um estado para um estado novo da matéria. Ou, como bem coloca Smith, os pontos singulares são: “pontos onde algo “acontece” dentro da multiplicidade (um acontecimento), ou em relação a outra multiplicidade, fazendo com que ela mude de natureza e produza algo novo” (SMITH, 2012, p. 247). Isso nos permite entender que as singularidades na ontologia de Deleuze não são puramente “descritivas”. Isso é, nos modelos matemáticos, uma singularidade apenas “marca” um ponto de variação em um sistema formal. Mas na ontologia de Deleuze, as singularidades *produzem* essas variações. As singularidades são elementos fundamentais do processo genético: “as singularidades [...] impessoais e pré-individuais, devem agora nos servir [...] para a determinação deste domínio e de sua potência genética” (DELEUZE, 2009 [1969], p.102). As singularidades não podem ser então individuais ou pertencerem ao campo empírico, mas são “virtualidades” ou potencialidades que “frequentam a superfície” (DELEUZE, 2009 [1969], p.106), se atualizam no empírico, modificando sua forma, matéria, tendência e comportamento; a singularidade: “percorre tanto os homens, as plantas e os animais independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade” (DELEUZE, 2009 [1969], p.112). As singularidades são os “pontos notáveis” da matéria intensiva, mas a noção de “ponto” é apenas um auxiliar descritivo, dado que as

multiplicidades não têm forma nem função e o campo transcendental é um espaço topológico metaestável. O processo de atualização e virtualização — diferenciação e diferenção, complementam o processo de gênese empírico, ao mesmo tempo que o virtualizam, sendo assim, põem em movimento a própria matéria intensiva do transcendental. Podemos afirmar então que, *o transcendental atualiza o empírico, mas o empírico virtualiza o transcendental*. Vimos como, seguindo a linha do pós-kantismo, Deleuze argumentará que as condições da experiência real não podem ser mais amplas do que aquilo que elas condicionam. Isto significa que, o virtual, como nova imagem do transcendental, deve, ao mesmo tempo que condiciona o empírico, ser determinado pela sua relação com ele. Em outras palavras, o virtual deve mudar assim como aquilo que ele condiciona: as condições são singulares e nunca universais e o transcendental como campo genético é ele mesmo modificado pelas relações com o empírico. O empirismo transcendental, então, atua como uma espécie de paralelismo genético no qual todo virtual remete ao empírico, num eterno retorno da “diferença individuante”.

Uma distinção importante a ser extraída desse arcabouço teórico é entre a relação quase indiscernível entre a ontologia e a epistemologia no empirismo transcendental deleuzeano. Vimos como a singularidade tem um papel importante dentro da ontologia, podemos dizer com isso que, o transcendental deleuzeano será pensado como campo do singular, distinguindo-se do individual empírico que ele atualiza. No empirismo clássico, por exemplo, o individual era sinônimo de singular. No pensamento de Deleuze, o individual distingue-se da singularidade do qual ele é uma atualização. O individual não é do campo ou domínio da singularidade, mas um efeito ou expressão dessas “singularidades nômades”. Se no pensamento clássico, individual era sinônimo de singular em um sentido ontológico (e não poderia haver conhecimento ou epistemologia do individual e do singular), o singular-individual se distinguia, em um sentido ontológico-epistemológico, do universal. E o universal, era pensado, em uma linguagem que tomamos emprestada de Kant, como campo do universal e do necessário. A “nossa” ontologia pressupõe uma epistemologia que é construída com base na universalidade e necessariedade, representada por princípios imutáveis ou leis que, como uma forma, deveriam aplicar-se na matéria empírica — individual-singular. A imagem da nossa epistemologia segue a ontologia ou a pressupõe: é ainda hilemorfista, a “verdade” ou qualquer um de seus correlatos é pensada como necessária, universal, e aplicando-se em todo domínio empírico. A partir da separação entre singular e individual, Deleuze subverte também a relação entre universal e individual-singular. O campo do necessário e do universal será substituído pelo campo do singular e será pensado como gênese do campo individual. O universal é excluído da relação.

Contudo, o necessário é diluído dentro da categoria do singular. A chave para entender esse movimento muito sutil é, novamente, localizado dentro de uma crítica do pensamento hilemorfista. O campo transcendental da singularidade será pensado como necessário — mas como condição genética singular da experiência real — e não mais como condição universal e necessária de condicionamento de toda experiência possível. Como é possível introduzir o singular dentro do condicionamento necessário? E quais as razões de eliminar o universal, mantendo com isso o necessário?

Para escapar do hilemorfismo, o universal é eliminado como forma, mas o necessário é mantido como campo singular transcendental. O “movimento aberrante” que Deleuze propõe é o de manter a necessidade do campo transcendental como genética, intrínseca e singular da experiência real empírica, mas eliminar uma universalidade como uma forma ou condição única de determinação, dado que, o campo transcendental é composto não apenas de uma multiplicidade, mas de uma infinidade de multiplicidades, relações diferenciais e singularidades, elas mesma um campo de pura heterogeneidade. O necessário é necessário como gênese imanente, mas contingente enquanto modo ou singularidade genética determinante de determinada experiência concreta, atualizada em determinado espaço-tempo, em determinado aqui e agora. Pois, não sabemos qual singularidade se atualizará e produzirá nossa experiência até que ela já tenha acontecido (ou mesmo quando ela ocorreu, nada garante que sabemos determinar os movimentos pelo qual determinada atualização se efetuou), sabemos apenas que é necessário o movimento da gênese para a produção do empírico. Podemos entender então as afirmações de Deleuze de que: “é própria das ideias serem distintas e obscuras” (DELEUZE, 2006 [1968], p.201). Ou seja, o modo pelo qual podemos pensar a gênese é sempre problemático e o pensador da gênese é sempre “um pensador dionisíaco”, pois pensar é mergulhar nesse campo metaestável virtual que não garante nenhuma estabilidade⁹⁷.

Dessa distinção muito importante, há outra, menos visível, e que concerniria ao domínio da epistemologia, ou ainda, de uma “teoria da verdade”. Essa distinção não é mais entre o singular e o universal, mas sim como no campo da matemática continuísta, entre o singular e o ordinário — e dado uma multiplicidade qualquer — só se encontrarão pontos singulares e ordinários ou regulares, mas nunca pontos universais: “do ponto de vista do pensamento [...] a distinção [...] do ordinário e do singular [...] são sem dúvidas mais importantes que a dualidade

⁹⁷ Sobre o “pensador dionisíaco”, que deve necessariamente romper com a forma do “eu”: (DELEUZE, 2006[1968],p.359-361).

[...] categórica do verdadeiro e do falso.” (DELEUZE, 2006 [1968], p.234-235). Quando Deleuze se refere aos universais, sejam eles da linguagem, da comunicação ou da reflexão (metafísica), sempre reafirma que eles: “não explicam nada, eles próprios devem ser explicados” (DELEUZE & GUATTARI, [1991], p.13), a descrição do ordinário e do singular servirá com a base de uma análise da experiência real, e não da simples experiência possível: “[...] elas [...] constituem a estrutura do fenômeno como tal. [...] tudo que a Filosofia deve esperar de uma distribuição dos pontos relevantes e dos pontos ordinários para a descrição da experiência” (DELEUZE, 2006 [1968], p.81-82). Vemos então que os critérios para estabelecer as condições de emergência da experiência real são os mesmos que vem substituir o “verdadeiro” do “falso” e temos, a partir daí, uma diluição da epistemologia na ontologia, ou mesmo uma ontologia que condiciona uma epistemologia preocupada não em determinar as formas da verdade e da falsidade, mas pragmaticamente, em entender a emergência dos processos genéticos que condicionam nossa experiência da “verdade” e “falsidade”, intensificando os processos que ampliam nossa experiência, à vista disto, o “verdadeiro” e o “falso”, passam a ser substituídos pela relação material-forças entre processos que fazem com que os sistemas avancem em direção à limiares pelo qual será intensificado sua atualização de singularidades⁹⁸.

É suficiente perceber que Deleuze está armado para reconstruir boa parte da metafísica e ontologia, através de um método genético das condições da experiência real. Com o conceito de multiplicidade ou Ideia, Deleuze consegue abandonar as figuras empoeiradas do essencialismo: essências e substâncias. As essências e as substâncias tendem a explicar os fenômenos a partir de uma lógica da identidade estática, substituídas por Deleuze por uma lógica das relações diferenciais que, vão explicar a identidade não mais como um princípio ou categorias imutáveis, mas como efeitos das próprias relações diferenciais. Deleuze consegue então, estabelecer não só um princípio de diferença pura, mas ao mesmo tempo, um modelo para qual essa diferença consiga ser pensada como diferença, não pela lógica ou por um conceito ordinário, mas como uma “Ideia problemática”.

Vimos que a partir da lógica identitária, o pensamento não consegue pensar a diferença — ele tem sua análise bloqueada ou a diferença é reduzida à identidade. Os conceitos ordinários e generalistas da representação podem e lidam muito bem com os diversos, com os mistos

⁹⁸ Sobre esse processo onto-epistemológico de análise dos pontos ordinários e singulares, Deleuze também o chama de “vice-dicção” (DELEUZE, 2006 [1968] p.269-271).

empíricos, mas a diferença, ou seja, os princípios de intrínsecos genéticos pelo qual o diverso é dado necessitam de uma aproximação diferente, por meio de uma exploração do campo virtual como “ideia problemática”. Está então estabelecida e aprofundada ainda mais a distinção entre o diverso (diferença conceitual, diferença empírica) e a diferença (condição de gênese, “númeno”) pelo qual o “dado é dado como diverso” (DELEUZE, 2006 [1968], p.313). A diferença na linguagem deleuzeana é intensiva, enquanto o diverso é sempre extensivo. E o intensivo é matéria do transcendental, enquanto a matéria extensiva e formada é empírica.

As Ideias são constituídas no pensamento sob uma forma muito específica: a forma dos problemas. A diferença é aquilo que não pode ser pensada pela forma da identidade do conceito, não pode ser pensada empiricamente pois a diferença “anula-se”⁹⁹ no empírico; o pensamento então, pensa a diferença apenas como um problema, como algo que provoca o pensamento e que, efetivamente o problematiza. A base lógica em sua totalidade já está no cálculo diferencial: as diferenciais tendem a desaparecer nas soluções, mas são as únicas constituintes do problema.

A diferença então está *implicada* na sensação, mas se anula quando se explica, ou seja, quando é representada na percepção. Por trás da representação há o sub-representativo que é, ele mesmo, irrepresentável. A representação e a lógica identitária não conseguem pensar conceitualmente a gênese diferencial mais pela natureza da diferença do que por uma própria limitação da representação e do conceito. Mas, veremos mais sobre isso nos próximos tópicos, quando estabelecermos como “ilusões” se inserem na imagem do transcendental, formando a “imagem do pensamento” representativa.

2.3 Crítica à “imagem do pensamento”.

Em *Diferença e Repetição* (1968), Deleuze denomina de empirismo transcendental o seu modelo filosófico que estabelece as condições de gênese da experiência real em oposição as determinações das condições de possibilidade da experiência possível — calcificadas em um sujeito e objetos constituintes, anteriores ao condicionamento e as relações. O que nos interessa nesse momento é, demonstrar que o empirismo transcendental só é uma “filosofia da diferença” no ponto em que essa diferença corresponde ao problema central do pensamento e que submete o pensamento ao seu mais alto desafio. O problema; temos tentado lapidá-lo durante todo o processo de escrita dessa dissertação; é o problema da gênese e como a gênese corresponde ao pensamento da “diferença em si mesma” é o que essa dissertação também deseja elucidar.

⁹⁹ Veremos no próximo tópico como a “anulação da diferença” corresponde sempre à uma atualização no diferente,

Vamos agora complementar os tópicos anteriores que, de certa forma, chegavam a postulação da diferença genética mas ainda não demonstrava as razões pelas quais a diferença e a gênese ainda não eram pensadas em paralelo. Deveremos, então, avançar sobre o problema pelo qual o empirismo transcendental responde: o problema da gênese em articulação com a ideia de diferença, a partir de uma análise crítica dos modelos lógicos calcados no princípio de identidade que, até *Diferença e Repetição*, determinam o que Deleuze chama de “imagem dogmática do pensamento”.

A “imagem do pensamento”, ainda muito vagamente, teria impossibilidade que a diferença fosse pensada em seus próprios termos (relações diferenciais, singularidades). O problema segundo Deleuze é que a imagem do pensamento reivindica pressupostos universais para o conhecimento, a moral, a ética, mas permanece num âmbito subjetivo, incapaz de fundamentar pelo conhecimento as suas reivindicações. O quebra-cabeça é ainda mais complexo, dado que a tentativa de fundamentar toda uma filosofia, uma ontologia, uma epistemologia e até uma ética, através de princípios transcendentais são, de certa maneira, vitoriosas em um sentido histórico: se considerarmos que elas fundamentam a imagem de certa forma de pensamento crítico e científico que, por sua vez, fundamentam as bases de diversas das instituições ocidentais ao mesmo tempo que fundam também a imagem do senso comum. Deleuze alerta que a filosofia moderna ao invés de romper com o senso comum acabou por justificá-lo e, mesmo a crítica de Kant, em sua própria tentativa de fundar uma metafísica dos costumes, optou por deixar intocado aquilo que os homens (excluindo as mulheres, é claro) — “desde sempre” — reconheceram como a sua moral e os seus bons costumes. Deleuze não cansa de apontar o quão incoerente é uma filosofia — autodeclarada — crítica ter, no senso comum, seu mais forte aliado, sua imagem translucidamente refletida. Para Deleuze, assim como nada pode nos garantir que o pensamento se distribua igualmente entre todos, nada garante que o senso comum possa deter sua forma por direito, sendo que, dentro do paradigma hilemorfista, é sempre a forma que irá determinar os contornos da imagem. Como coloca David Lapoujade: “com que direito definir o pensamento segundo esta ou aquela imagem?” (LAPOUJADE, 2015 [2014], p.26), ou como afirma Bryant, alertando para as consequências de um uso “não fundado” do pensamento: “enquanto a filosofia permanecer dentro da órbita de pressuposições não-ditas e injustificadas, ela se prova incapaz de se fundamentar em si mesma ou de explicar porque uma posição deve ser preferida sobre outra.” (BRYANT, 2008, p.15).

Deleuze encontra os critérios formais que constituem uma determinada lógica anterior ao pensamento e direcionar sua crítica noológica à imagem do pensamento que foi constituída na história da filosofia (em especial na filosofia moderna) para que, por meio disso, possa estabelecer uma crítica formal, não a determinado pensamento ou outro, mas à lógica que determina os pressupostos de uma imagem dogmática, critérios esses que Deleuze apresenta como homogêneos: por mais que apresentem certas variações nas diversas filosofias — e dividem a filosofia em escolas com doutrinas contrárias, como empirismo e racionalismo — sempre se mantiveram intactos, formando uma “mesma imagem do pensamento” apesar das variações:

Podemos denominar essa imagem do pensamento de [...] dogmática ou ortodoxa, imagem moral. É certo que ela tem variantes: assim, não é absolutamente do mesmo modo que os ‘racionalistas’ e os ‘empiristas’ a supõem erigida. [...] os filósofos [...] sentem inúmeros arrependimentos e só aceitam esta imagem implícita acrescentando-lhe numerosos traços vindos da reflexão explícita do conceito, que reagem a ela e tendem a subvertê-la. Todavia, ela resiste no implícito. [...] eis por que não falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as Filosofias, mas de uma só imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto. (DELEUZE, 2006 [1968], p.193).

Por enquanto, devemos relacionar a partir da crítica da imagem do pensamento e de um “pensamento sem imagem” as razões pelas quais a história da filosofia parece ser incapaz de fundamentar legitimamente as condições genéticas que constituem uma experiência real e, com isso, a posição lacunar que o empirismo transcendental de Deleuze viria tomar e preencher. Como veremos, a lógica da representação impossibilitou que as gêneses e as condições da experiência real fossem determinadas imanentemente e corretamente. Mas, diferentemente de como aponta Deleuze no período de *Diferença e Repetição*, existem mais de uma lógica imanente à “imagem do pensamento”. Devemos, no entanto, entender como a incapacidade de pensar ou articular um verdadeiro princípio de diferença determinante, em virtude da lógica da representação, impossibilitou o estabelecimento de um plano de pensamento que opere no seio das verdadeiras gêneses diferenciais que determinariam toda articulação da experiência real. Procuremos estabelecendo agora os limites e as reformulações que Deleuze vai propor na passagem de uma “imagem do pensamento” calcada na identidade e na representação — para um empirismo transcendental e seu princípio de diferença como base ou princípios. Todavia, o próprio conceito de “imagem do pensamento” é complexo, e não segue uma homogeneidade no pensamento de Deleuze.

Como temos apresentado: o principal problema que o empirismo transcendental enfrenta é o da gênese da experiência real. E todos os agenciamentos ou conexões que Deleuze investiga na história da filosofia e sua escolha de aliados e intercessores pode ser lida pelo prisma da instituição de um método verdadeiramente genético da experiência real. Se *Diferença e Repetição* já se apresenta como uma obra definitivamente madura muito é em razão da longa análise da história moderna da filosofia como formada por um movimento pendular, entre a metafísica proporcionada pela instauração de uma “identidade infinita” de um Deus ou princípio transcendente, e/ou um sujeito em uma relação com um objeto, os dois soberanos, tomados como prontos¹⁰⁰. Como coloca acertadamente Borges, “Deus” e o “sujeito” são na filosofia pré-moderna e moderna: “[...] entidades dadas de antemão como elementos prévios de uma relação” (BORGES, 2017, p.21.). Como mostraremos, a partir daqui, Deleuze aponta insuficiências nesses modelos de pensamento calcados no princípio de identidade, fundante tanto da figura do “Deus” como a do “sujeito”.

No terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, Deleuze indica que a filosofia em sua história está moldada (ou como veremos presa) em uma série de pressupostos ou pré-condições que determinam o que é de “direito” e de “dever” do pensamento. A essa série de pressupostos, Deleuze denomina simplesmente de “imagem”, ou mais precisamente “imagem do pensamento” pois, a imagem do pensamento, seria como um transcendental (no sentido kantiano) do próprio pensamento, em vista disso, ele determinaria o que o pensamento deve e pode fazer. O conceito de imagem do pensamento é logo apresentado em um tom negativo: os pressupostos, como ele afirma, delimitam ou instauram uma despotencialização, através de um “desnaturalização” do ato de pensar, logo, o pensamento é determinado pelo seu pressuposto, mas como Deleuze argumentará, esses pressupostos, mesmo variantes, formam uma espécie de misto pelo qual o pensamento é moralizado ou dogmatizado, pois esses pressupostos seriam no final das contas — todos morais e dogmáticos. O engajamento de Deleuze é então o de produzir um pensamento “sem imagem”, libertado em princípio de todos os pressupostos morais e dogmáticos ou, mais radicalmente, de todos os pressupostos, alforriando o pensamento de qualquer imagem que lhe seja condicionante. Como então, um “pensamento sem imagem” se articularia com o empirismo transcendental, que no mesmo livro, é reivindicado por Deleuze como sua filosofia? E como isso tudo se relaciona com a própria ideia da diferença (e da

¹⁰⁰ “É por isso que a substituição do ponto de vista de ‘Deus’ pelo ponto de vista do ‘Eu’ (sujeito) tem muito menos importância do que se diz, na medida em que um conserva uma identidade que ele deve precisamente ao outro” (DELEUZE, 2006 [1968], p.133).

repetição) que nomeiam o livro? Se as relações entre o empirismo transcendental e a diferença são imanentes ao problema da gênese, a relação com o “pensamento sem imagem” nos parece ser mais uma chave para entender o local estratégico que Deleuze posiciona o empirismo transcendental. *Se a “imagem do pensamento” tem uma posição transcendental ao pensamento de uma maneira kantiana: determinando o campo de sua experiência possível, o que ela pode e o que ela deve; a diferença pour elle même, corresponderá como campo transcendental do pensamento no sentido genético: condição produtiva do pensamento, ao mesmo tempo que é condição de gênese de toda experiência real.* Nesse sentido, o empirismo transcendental seria a filosofia que possibilitaria o ‘pensamento sem imagem’, pois ao procurar determinar as condições genéticas da experiência real ela estabelece o transcendental como campo das puras diferenças, sendo a diferença aquilo que estaria para além de todo pressuposto. Novamente, o que está em jogo são duas imagens do transcendental: uma condicionando a possibilidade — dando uma imagem ao pensamento — e outra a experiência real — que destruiria, em princípio, toda a imagem ou forma.

Aquilo que é gênese de toda experiência real é necessariamente gênese do campo empírico e ao mesmo tempo gênese do pensamento¹⁰¹. Explorar o campo transcendental em sua metaestabilidade, pelo pensamento é, pensar a diferença em si mesma, acessando na forma dos problemas o campo transcendental, composto ele mesmo de um puro devir, sendo o devir o duplo processo pelo qual a diferença, como vimos, se diferencia (diferenciação/diferençação). Deleuze instaura que, é apenas possível se aproximar pelo pensamento dessa experiência transcendental, percorrendo as relações por meio de problemas e ideias, como vimos, dado que o conceito ordinário estaria preso na forma da identidade. Agora, complementando a análise anterior, o pensamento da diferença em si mesma só é possível alinhado dessa libertação dos pressupostos da imagem que o bloqueiam, pressuposto que, como veremos, privilegiam o que é possível pensar sem cometer contradição, por isto, pressupostos que privilegiam a identidade e as figuras do idêntico, baseados nessa lógica formal. A partir desse paradigma, o empirismo transcendental soma-se a mais uma tentativa de destruir os pressupostos morais e teológicas que infectam viralmente o corpo doente do pensamento moderno. O empirismo transcendental, ao determinar as condições da experiência real, também determina que essas condições sejam pensadas, vividas, experimentadas. A ontologia se articula dessa maneira a uma noologia, ou

¹⁰¹ Sobre o pensamento Deleuze assinala “nem inato nem adquirido. Ele é genetal [...]” e marca a gênese do ato de pensar no próprio pensamento” (DELEUZE, 2006[1968], p.203).

seja, uma teoria que permite fazer o encontro entre o ser (ou mais precisamente o devir) e o pensamento.

A filosofia, então, começaria sempre pelo não-filosófico, por uma espécie de tendência pré reflexiva que orienta os caminhos do pensar. Em *Diferença e Repetição*, esses pressupostos ou prolegômenos da filosofia são apresentados em um tom de negatividade e será criticada: “numa luta rigorosa contra a imagem, denunciada como não-filosofia” (DELEUZE, 2006 [1968], p.192). A imagem é exclusivamente apresentada como moral, e impede que o pensamento se liberte de dogmas, sendo sempre uma imagem dogmática do pensamento, atravessadas pelos componentes que constituem nossa moralidade, nosso senso comum — sendo justo às dívidas de Deleuze para com Nietzsche é, esse o ponto principal que Deleuze herda da genealogia nietzscheana, ampliando-a contudo.

Deleuze define a imagem do pensamento, ainda como: “um sistema de coordenadas, dinamismos, orientações” (DELEUZE, 2013 [1990], p.189). Pressupostos que estabelecem regras pré-conceituais e pré-reflexivas: “[...] pressuposto da filosofia [...] prolegômenos à filosofia” (DELEUZE, 2012 [1990], p.190) no qual, o conceito ou o pensamento não pudessem interferir ou mesmo subverter, começando sempre a partir desse conjunto de regras pressupostos ao próprio ato de pensar. *Preferimos definir a imagem do pensamento como o “transcendental” que delimita a experiência possível do pensamento. Caberia então, libertar o pensamento do campo da experiência possível, portanto, desfazê-lo de uma falsa imagem do transcendental e, assim, fazê-lo atingir o campo transcendental por ele mesmo: o campo transcendental que determina a condição da experiência real que, é também, gênese do próprio pensamento e não apenas de suas condições possíveis, que delimitam ou não o que ele deve pensar.* O problema é, então, colocado por Deleuze como uma necessidade de eliminar os pressupostos ou, mais precisamente, os pressupostos morais que bloqueiam a potência do pensamento e que, na esteira do hilemorfismo, doam uma forma — uma imagem com todos seus contornos — à força turbilhonar do pensamento. Todo o começo do filosofar é problematizado pois já estaria circunscrito por uma imagem que o determinaria: ”o problema do começo em Filosofia sempre foi considerado, com razão, como muito delicado, pois começar significa eliminar todos os pressupostos.” (DELEUZE, 2006 [1968], p.189). Como começar então, eliminando todos os pressupostos e, por meio desse movimento, atingir o “pensamento sem imagem” que é o campo transcendental? Deleuze apresenta a história da filosofia como um *continuum* de uma mesma imagem, que desde o início já teria tornado o pensamento refém ou mesmo aliado na submissão ou fortalecimento de certos pressupostos que reproduziriam

categorias históricas, que permaneceriam intactas ou até fortalecidas pela restrição da atividade de um pensamento verdadeiramente crítico: “esponsais monstruosos em que o pensamento “reencontra” o Estado [...] a Igreja [...] todos os valores do tempo que ela [...] fez passar sob a forma pura de um eterno objeto [...] abençoado.” (DELEUZE, 2006 [1968], p.198). Devemos, então, avançar na crítica da imagem do pensamento como apresenta Deleuze para tentar visualizar como o empirismo transcendental, em um primeiro momento, direciona sua força em sua direção. Mas veremos mais à frente, as razões pelas quais essa definição de “imagem do pensamento” é problemática — e será reformulada na filosofia da velhice deleuzeana.

A crítica da imagem do pensamento, de uma maneira geral, é apresentada como uma crítica à representação. A partir disso, não precisamos aqui debater todos os postulados que Deleuze apresenta no terceiro capítulo de *Diferença e Repetição*, mas selecionar apenas os principais tópicos e itens que a crítica deleuzeana evoca, nos fornecendo as bases suficientes para entender a posição do empirismo transcendental, das condições genéticas e da diferença; e como a filosofia representativa, decalcada toda em uma lógica da identidade que privilegia a forma estática ao fluxo movente, parece ter bloqueado os caminhos para criar uma filosofia capaz de conseguir entender a lógica genética de determinação da experiência real.

Segundo Deleuze: “o primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação” (DELEUZE, 2006, p. 15). Por mais que a definição seja vaga, ela possibilita visualizar diretamente os mecanismos argumentativos que Deleuze sustentará ao identificar a representação à uma lógica inerente que produz uma imagem do pensamento, operando por submissão e redução da diferença. A fórmula lógica que permeia o “mundo da representação” é a da forma identidade, $A \text{ é } A$ ou $A=A$. A fórmula da representação orientaria não apenas o modo como qual pensamos ou refletimos o mundo, como quando coloca Deleuze que, a representação: “[...] não é separável de uma lei que a torna possível: a forma do conceito como forma de identidade [...] $A \text{ é } A$ ” (DELEUZE, 2006, p.93). Mas, também, atuando imediatamente na maneira como interagimos, percebemos e nos relacionamos com o aparecer das coisas no mundo. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze trabalha com uma definição de conceito bastante limitada. Quando ele se refere ao conceito, como na citação acima, está se definindo ao sentido ordinário que temos do conceito, nas ocasiões, por exemplo, de quando olhamos um objeto e apontamos com o dedo — é uma mesa! —. Deste modo, o conceito aqui é a ferramenta linguística de generalização, não podendo ser confundido com sua formulação futura de “conceito filosófico” como apresentado em *O que é a filosofia?*.

A partir do paradigma de *Diferença e Repetição*, o conceito ao qual se refere Deleuze é, sempre indexado à uma forma de identidade ($A=A$), isto é, é um conceito da linguagem representativa, conceito “em geral” ou ordinário que, irá se referir a todos “singulares” que são abarcados por tal conceito. Por exemplo, o conceito de cadeira em “geral”, que abarca todas “cadeiras” do mundo. Não precisamos nos esforçar muito para perceber que o conceito ordinário opera necessariamente por uma redução da diferença: o conceito de mesa que serve para “todas as” mesas, etc. Pois o conceito em geral para conseguir abarcar todos singulares, vai eliminar tudo que é dessemelhante e diferente pelo processo de abstração redutiva, tornando possível que os “singulares” sejam representados, todos eles, por alguma identidade implícita em determinado conceito geral ¹⁰².

Além disso, para que a identidade do conceito permaneça, cada objeto singular deve ser representado como sendo o mesmo, a cada nova percepção do “mesmo” objeto. A cadeira singular deve ser sempre representada como a mesma cadeira, mesmo com todas suas transformações possíveis. A representação preserva a “essência idêntica” da cadeira através do conceito em geral, e tal conceito deve se instalar em cada percepção, isto é, em cada representação — como uma forma que se insere no meio de cada percepção, tornando a matéria essencialmente a mesma. É necessário, então, uma RE - apresentação do objeto — para que ele seja tomado, independente das relações pela qual ele passa, como o mesmo. A representação, então, vai se apresentar como o fundamento para a nossa experiência e para o conhecimento, em relação aquilo que é “dado” no presente, que “aparece” à nossa percepção. Tal dado perceptivo é o que deve ser RE-presentado, para poder ser dito como o Mesmo, como idêntico à experiência original. Mais precisamente, se RE-encontra o dado perceptivo do presente quando se RE-conhece tal dado. É assim que falamos que é sempre a “mesma cadeira” na qual sentamos o “mesmo livro” que lemos e a “mesma xícara de café” que bebemos diariamente. O ato de reconhecer na reconhecimento, cria o elo — fundante do conhecer — entre a forma essencial do conceito abstrato e a matéria investigada pela percepção — os tentáculos do hilemorfismo são inúmeros.

Deleuze irá argumentar, que por trás desse simples processo ordinário do dia-dia, que todos nós experimentamos, há uma noo-lógica pressuposta. Uma lógica que permite que o

¹⁰² É nesse sentido ordinário de conceito que ficaram famosas as críticas de Bergson e William James ao “intelectualismo” e a abstração.

reconhecer representativo se (RE)- estabeleça em todas as dimensões da experiência vivida. O reconhecimento será formado por essa lógica da identidade e suas “quatro raízes”, para que se funde por completo e forme uma estrutura subjetividade que esmaga a diferença. Essas raízes são, aquelas que Deleuze não cansa de citar: a identidade, a analogia, a oposição e a semelhança (DELEUZE, 2006 [1968], p.368). Ressaltamos que, todas essas fórmulas já estão inscritas no conceito em geral *a prioristicamente* para que ela possa se indexar em uma série de percepções distintas, em blocos de espaço-tempo distintos, em uma operação que visa produzir no fluxo sensível, uma estabilidade conceitual (dado um conceito X, o de cadeira, a cadeira como conceito em geral vai abranger aquilo que todas “cadeiras” singulares têm de igual, de idêntico, deixando de lado todas as diferenças). A posição de Deleuze coloca que estar no “mundo da representação” é já estar inserido nesse processo de redução ou abstração das diferenças, pois o conceito em geral vai reunir apenas as identidades e semelhanças, permeando toda a linguagem e inteligência, já que o conceito ordinário como sendo exposto aqui — é uma forma idêntica para todos diferentes objetos que ele designa. É interessante que, se selecionamos um conceito apenas e levamos essa operação ao limite em sua abstração — chegamos necessariamente na forma de “Deus-Um” da metafísica dogmática: ao mesmo tempo que abarca toda a experiência é o conceito mais vazio de conteúdo, por reduzir todas as diferenças em uma homogeneidade pura que não existe apenas como possibilidade abstrata. Por conseguinte, apenas usamos um conceito abstrato que deve ser anexado à toda experiência, abrindo mão de toda sua singularidade e materialidade. Toda a estrutura “maquínica” da representação vai operar sobre esse apagamento e exclusão da diferença. Toda diferença que surge no horizonte da representação será reduzida em favor do processo de instauração do conceito em geral, pressupondo uma identidade prévia que a limita e a reduz.

Deleuze deseja mostrar que, a estrutura “quádrupla” da representação opera em quatro campos distintos e heterogêneos, cada um, com suas características principais, formando toda maquinaria de subordinação da diferença (DELEUZE, 2006[1968], p.62). Deleuze argumenta que, a representação é o lugar de uma ilusão, mas não uma ilusão puramente empírica: “a representação é o lugar da ilusão transcendental. Esta ilusão tem várias formas, quatro formas interpenetradas, que correspondem particularmente ao pensamento, ao sensível, à Ideia e ao ser.” (DELEUZE, 2006, p.369). A ilusão não é simplesmente empírica pois ela recobre todo o empírico como condição de determinação de toda experiência possível. É uma “ilusão transcendental” pois se refere a todas as percepções que vão ser recobertas pela representação. Mas complementamos Deleuze: *é uma ilusão transcendental, mas também uma ilusão do*

transcendental, da própria imagem do transcendental, pois impossibilita que o transcendental seja efetivamente pensado, experimentado e explorado como campo genético que ele é. Veremos como. A ilusão transcendental — e suas quatro formas — da representação irá impor as condições da experiência possível, essa imposição vai reduzir as diferenças em cada percepção, em cada “nova” representação¹⁰³. Se, Deleuze apresenta quatro formas que compõem a ilusão transcendental, apresentaremos aqui apenas duas das que ele indica, pois acreditamos que elas acabam por recobrir todas as outras sendo mais interessantes para o problema da gênese que temos trabalhado. Contudo, acrescentaremos uma outra, uma ilusão no próprio transcendental que, em nossa leitura, é tão fundamental quanto as outras, isso é, a ilusão transcendental da “forma do possível”, que é apresentada por Deleuze como uma “crítica do possível”, mas que, em nossa interpretação, é devidamente uma ilusão operando na imagem mesma do transcendental e que legitima toda a ilusão da representação.

2.3.1. A forma da ilusão transcendental no pensamento.

A “primeira forma da ilusão transcendental” ou “raiz” da estrutura representativa é a do pensamento; a ilusão de que o pensar tem seu modelo ligado aos atos de reconhecimento, a ossatura e fórmula — pensar é reconhecer —. Mas reconhecer o quê? Não pode ser outra coisa senão o elemento imutável das coisas. Se voltarmos ao platonismo, pelo viés da interpretação de Deleuze, o “mundo sensível” ou empírico, era, para Platão, uma representação ou “cópia” de um mundo inteligível, tendo então “menos” realidade que o “mundo verdadeiro” das essências transcendentais, caracterizados pela sua imutabilidade¹⁰⁴. Deleuze já alertava que essas características principais que formavam o platonismo iam se desdobrar na filosofia futura, já que, seria Platão, o responsável por fundar: “o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação[...]” (DELEUZE, 2015 [1968] p.264), através do estabelecimento

¹⁰³ Deleuze apresenta quatro ilusões que formam a representação, que por sua vez apresentam uma série de postulados que formam a imagem do pensamento. Apresentaremos aqui apenas duas, pois acreditamos que elas acabam por recobrir todas as outras, e são mais centrais para o problema da gênese que temos trabalhado, assim como são suficientes para demonstrar as bases da imagem do pensamento. Para não parecermos vagos, daremos um breve apontamento das duas outras: a ilusão do negativo, vai corresponder à quando a diferença é pensada como contradição. E aqui, o principal pensador contestado por Deleuze seria Hegel. A noção de “diferença em si mesma” que Deleuze trabalha, não implica em uma contradição, mas é um movimento genético de afirmação. Deleuze mostra que ao levar a diferença até a contradição, a diferença é reduzida em sua verdadeira natureza, e a contradição seria apenas um epifenômeno da diferença. A ilusão restante, da analogia do ser, se fundamenta na ideia de que o ser seja equívoco — e o argumento de Deleuze é pela univocidade da diferença, conseqüentemente, a diferença se diz, de todos os modos do que ela diz, como diferença.

¹⁰⁴ A maior discussão de Deleuze com o platonismo encontra-se no seu texto “Platão e o simulacro”, presente como um apêndice em *Lógica do sentido*, conferir em: (DELEUZE, 2009 [1969], p.259).

do empírico como plano de mimese das formas puras, idênticas a si mesmas. Ora, as mais diversas transmutações do platonismo não variarão a posição das formas imutáveis como aquilo que permanece central na filosofia: é como temos visto, o hilemorfismo e, o jogo de privilégio das formas separadas do plano da materialidade, aquilo que é possível de ser reconhecido, representado, em oposição ao jogo da diferença e da repetição da diferença (diferenciação/diferença) ocorrendo nos “simulacros”, nos devires do material-forças¹⁰⁵.

Ora, a partir da filosofia moderna, o pensamento será apresentado como um exercício natural de uma faculdade em direção à forma do verdadeiro ou de algum outro princípio transcendente.¹⁰⁶ A teoria das faculdades, em certo declínio na filosofia contemporânea, será retomada por Deleuze em *Diferença e Repetição*, como mais uma alternativa de rearticular as relações entre o empírico e o transcendental. Sobre a “faculdade” do pensamento, Deleuze mostra que é um pressuposto da imagem dogmática condicionar que o pensamento teria o verdadeiro como componente ou “dever” natural (DELEUZE, 2006 [1968], p. 189). O verdadeiro, por mais que variante em conteúdo, à vista disso, mutante na imagem do pensamento do racionalismo e da crítica, por exemplo, teria uma mesma forma que perpassaria toda a imagem do pensamento dogmática (DELEUZE, 2006 [1968], p.130). Essa forma, seria uma forma do imutável. Pensar a diferença então, seria no mínimo não recomendável, já que a aliança da faculdade do pensamento é com a verdade, e a verdade imutável é uma identidade, que por sua vez é aquilo que é passível de ser representado, o verdadeiro mesmo. Como Deleuze afirma, na imagem dogmática: “o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer verdadeiramente o verdadeiro” (DELEUZE, 2006 [1968], p.130). A “ilusão transcendental” operante no seio do pensamento bloqueia um verdadeiro pensamento da gênese, visto que, como temos apontado, as gêneses devem ser pensadas como devires, e isso implica pensá-las pelo viés da diferença, sem uma identidade ou forma prévia como no modelo hilemorfista, por mais que isso sacrifique um modelo de verdade clássica como correspondência entre uma forma “ideada” e uma matéria.

¹⁰⁵ A teoria do simulacro em Deleuze demonstra que todo sistema mimético tende a ser subvertido pela sua própria diferença “inessencial” em relação ao “modelo”, subvertendo com isso toda a ideia de modelo e de cópia. É nitidamente uma abordagem derivada do virtual/atual, visto que o virtual atualiza mas não se assemelha ao atual. Uma distinção semelhante seria possível imanentemente ao próprio platonismo, quando Platão, no Sofista, se chocaria com a essência do inessencial, com a diferença, que subverteria seu próprio conceito de essência como forma pura “idêntica a si mesmo”, conferir em: (DELEUZE, 2009,p.259).

¹⁰⁶ Se Kant aparentemente subverte esse panorama, dado que a “verdade” é imanente ou posta pela razão, não é menos verdade que o conteúdo da verdade é moldado pela forma da razão.

Para que a reconhecimento atuante sobre o pensamento se efetue, é necessária ainda uma aliança mais geral, definida pelo que Deleuze chama de “exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo: é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido” (DELEUZE, 2006, p.194). Deleuze retoma a teoria das faculdades como conceitualizada em Kant e, aponta que esse esquema funciona pela redução, proporcionando uma forma da ilusão transcendental representativa. Se, voltamos ao esquema kantiano como apresentado por Deleuze, cada faculdade, mesmo possuindo seus dados particulares, deve remeter ao objeto, o reconhecendo como o mesmo. Desta forma, é reduzida ainda a diferença, pois mesmo que cada faculdade tenha seu próprio objeto específico, todas elas devem se comprometer em preservar a identidade do conceito pelo exercício último do pensamento. É necessário um salto de uma faculdade à outra, em que a identidade do conceito é mantida no objeto. A reconhecimento vai exigir ainda um “princípio subjetivo”, tal princípio é a forma do Eu no Eu penso: “Em Kant, assim como em Descartes, é a identidade do Eu no eu penso que funda a concordância de todas as faculdades e seu acordo na forma de um objeto suposto como sendo o mesmo” (DELEUZE, 2006, p.195). Já que, o “Eu” forma a identidade subjetiva, formando a lei de que é sempre o mesmo “Eu” que, pelo pensamento e suas outras faculdades, representa o “mesmo” objeto. Para Deleuze, tal aliança efetua o que se entende por senso comum, e o senso comum se associa ao “bom senso” para que se formem as duas metades da *doxa*¹⁰⁷.

Os pressupostos implícitos nessa forma da ilusão transcendental são os de determinar aqui um sujeito pensante idêntico, que só possa pensar o “mesmo”, ou como Deleuze coloca, a “identidade do conceito”. A relação é formalizada dessa maneira, por Deleuze: “para o filósofo, a forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante na qual todas as outras faculdades devem ser modos.” (DELEUZE, 2006, p.195). Todas as faculdades empíricas se referem a um objeto como sendo o mesmo e, por sua vez, tem sua unidade como faculdades na identidade do sujeito, no “Eu puro”. A crítica de Deleuze se direciona a domesticação do ato de pensar que essa relação entre faculdades produz. Para Deleuze, o pensamento amarrado a esse esquema perde as condições de romper com a *doxa*, pois conserva a reconhecimento, isso é, a operação da concordância das faculdades, fundada em um sujeito pensante tido como universal, exercendo-se sobre os objetos quaisquer. A *doxa* é, então,

¹⁰⁷ “o bom senso e o senso comum se complementam na imagem do pensamento de uma maneira inteiramente necessária: ambos constituem as duas metades da *doxa*” (DELEUZE, 2006[1968], p, 195)

paradoxalmente elevada ao nível da racionalidade e a imagem do pensamento é: “apenas a figura sob a qual universaliza-se a *doxa*, elevando-a ao nível racional” (DELEUZE, 2006[1968], p.196). O “eu penso” no sujeito vai operar como princípio mais geral na representação, fonte de unidade de todas as faculdades: “eu concebo, eu julgo, eu imagino, eu recorde, eu percebo — como os quatro ramos do Cogito. E, precisamente sobre estes ramos, é crucificada a diferença” (DELEUZE, 2006, p.201). Assim, a forma da identidade é mantida e a diferença no pensamento é, ou eliminada ou reduzida, pois *o pensamento vai se dirigir, movido pela identidade do eu e pela identidade do objeto, ao idêntico no objeto*. O pensamento então, ao invés de mover-se pelas vias tortuosas da experimentação do transcendental se dirige como que, em uma linha reta, em direção à uma forma imutável isolada do real, não por potência, mas por “dever” de, no meio das diferenças do real, encontrar as formas que condicionam toda experiência possível e abstrata. Em outros termos, quando é dado ao pensamento uma linha reta — uma autoestrada — em direção a uma verdade, nada mais necessário há para ser pensado — pois pensar é, desenvolver sua própria trajetória, sem uma finalidade definida de antemão como resultado. Nessa passagem, temos toda a crítica à ilusão transcendental do pensamento sintetizada:

O pensamento é suposto como naturalmente reto, porque ele não é uma faculdade como as outras, mas, referindo a um sujeito, é a unidade de todas as outras faculdades que não são apenas seus modos e que ele orienta sob a forma do Mesmo no modelo da reconhecimento. O modelo da reconhecimento está necessariamente compreendido na imagem do pensamento. Quer se considere o *Teeteto* de Platão, as *Meditações* de Descartes, a *Crítica da razão pura* de Kant, é ainda este modelo que reina e que “orienta” a análise filosófica do que significa pensar. (DELEUZE, 2006, p.196)

Mas, existiria apenas uma imagem do pensamento, desde Platão à Kant? Deleuze não cairia no mesmo problema que ele coloca, de reduzir à identidade a uma aparente e homogênea imagem do pensamento? Haveria, então, um único modelo do que significa pensar, implícito e inscrito na própria história da filosofia, dado de antemão? E, tal modelo, seria o da representação, instaurando o privilégio ao idêntico, ao semelhante, ao mesmo, em detrimento da diferença? Acreditamos que não e, Deleuze, por mais que não admita, irá reformular esse ponto mais tarde¹⁰⁸. Os filósofos aos quais Deleuze erigiu monografias: Bergson, Hume, Nietzsche, Espinoza, entre outros, de alguma maneira romperam com tal modelo de pensamento e parecem

¹⁰⁸ Em *Lógica do sentido*, Deleuze já estabelece “três imagens do pensamento”, ao invés de uma. Conferir em (DELEUZE, 2009[1969] p.131-136). A mudança no conceito é progressiva e vai atingir o máximo de singularidade em *O que é a Filosofia?* como veremos mais tarde.

serem movidos por uma outra ou várias “imagens do pensamento”¹⁰⁹. Esse ponto, ao nosso ver, escapa ao Deleuze de *Diferença e Repetição* que pensa ou subsume sua reflexão a uma espécie de único plano contínuo de uma mesma e única imagem moral do pensamento, ao qual, ele erigia seu empirismo transcendental como erupção e ruptura. Em sua filosofia tardia, por mais que não admitindo uma auto-crítica, Deleuze supera e reconceitualiza sua perspectiva através da ideia de “planos de imanência”: não mais o advento de *uma* mesma imagem por meio de todas as variações, um uno-múltiplo, mas uma espécie de leitura transversal de planos tão infinitos quanto as filosofias diversas, multiplicidades de planos “folhados” constituindo, cada um, uma “imagem do pensamento” e uma nova “matéria do ser” que, podem, contudo, ressoar e se aproximar, o que explicaria mais eficazmente a crítica a determinados pressupostos morais em determinada imagem que não estão presentes em todas imagens ou planos (DELEUZE & GUATTARI, 1992 [1991] p.48-49). Com isso, a própria noção de um “pensamento sem imagem” é abandonada, pois, é sobre a imagem ou plano de imanência que se instaurara os conceitos e problemas que determinam o que é uma filosofia e, ao invés de tentar estabelecer um “pensamento sem imagem”, a tarefa do empirismo transcendental torna-se mais humilde, mas não menos exigente na sua criatividade — construir uma nova imagem do pensamento, libertada dos pressupostos dogmáticos que tornam o “plano de imanência”, ou seja, o campo transcendental, preenchido por alguma *forma* de transcendência¹¹⁰. Estabelecido esse critério, o modelo da representação não é “geral” na filosofia, por mais que atravesse diversos planos de pensamento e, Deleuze não é único em sua crítica da representação. Por mais que ele, talvez, seja aquele que sistematizou de maneira mais completa a crítica aos espólios da própria representação e as múltiplas imagens que podem se entrelaçar a ela, em um grande agenciamento que demonstra quais são seus pressupostos e no que ela se funda, isto é, na redução da diferença nos mais diversos níveis — empíricos e transcendentais.

O que reconhecemos em um objeto? Reconhecemos mais do que o objeto em si, uma série de valores que são indissociáveis do próprio objeto, de sua própria constituição. Há então no pensamento, para Deleuze, um convite ao pensador que deve experimentar uma espécie de

¹⁰⁹ “Hume, Bergson, Proust me interessam tanto porque neles existem elementos profundos para uma nova imagem do pensamento. Há alguma coisa de extraordinária na maneira pela qual eles nos dizem: pensar não significa o que vocês acreditam que seja. Vivemos numa certa imagem do pensamento, ou seja, antes de pensar, temos uma vaga ideia do que significa pensar, dos meios e dos fins. E eis que eles nos propõem toda uma outra ideia, toda uma outra imagem” (DELEUZE, 2006 [2002], p.180).

¹¹⁰ “é quando a imanência não é mais imanente a outra coisa senão a si que se pode falar de um plano de imanência...um tal plano é talvez um empirismo radical.” (DELEUZE & GUATTARI, 1992[1991] ,p.59) e também “ na falta de consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, já que escapa a qualquer transcendência do sujeito, assim como do objeto” (DELEUZE, 2016 [2003] p.408).

força que não pode ter relação com os pobres poderes da reconhecimento. A reconhecimento em relação ao pensamento é, mais um limite do que um limiar, um bloqueio do que um nível de ultrapassagem. Deleuze se inspira no pensamento vital de Artaud e na obra de Proust, para instaurar uma “nova imagem do pensamento”, associado ao pensamento que surge de uma força, de um encontro que o desperta de seu torpor natural. Artaud, por exemplo, afirmava que o ato mais difícil era o do pensamento e que havia uma relação essencial e até paradoxal entre o esforçar-se para pensar e o não conseguir pensar: “Artaud diz que o problema não é orientar seu pensamento [...] mas chegar, sem mais, a pensar alguma coisa.” (DELEUZE, 2006 [1967], p.145). O pensamento é estranho, seu estado natural Deleuze dirá, é menos uma relação natural com a verdade do que um profundo torpor e imersão num estado vegetativo. Pensar só acontece no instante em que somos forçados, coagidos. Aquilo que deixa o pensamento adormecido, em seu estado de torpor natural e tranquilizante são, para Deleuze; “puros objetos” de reconhecimento. É necessário para o pensamento não um objeto, mas um acontecimento, um devir, uma força que por meio de violência — *force* o pensamento a pensar:

Artaud persegue em tudo isto a terrível revelação de um pensamento sem imagem e a conquista de um novo direito que não se deixa representar. Ele sabe que a dificuldade como tal e seu cortejo de problemas e questões não são um estado de fato, mas uma estrutura de direito do pensamento. Sabe-se que há um acéfalo no pensamento [...] sabe que pensar não é inato, mas deve ser engendrado no pensamento. Sabe que o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer com que nasça aquilo que ainda não existe [...] pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar, ‘pensar’ no pensamento. Eis por que Artaud opõe, no pensamento, a genitalidade ao inatismo, mas igualmente, à reminiscência, estabelecendo, assim, o princípio de um empirismo transcendental. (DELEUZE, [1968], p.213).

Uma maneira de compreender essa questão é perceber que é exatamente quando temos dificuldade em reconhecer algo que pensamos ou pelo menos começamos a pôr o pensamento em movimento... Esse ponto mostra-se fundamental, pois Deleuze começa aos poucos a apontar experiências do transcendental, por consequência, um encontro direto, e não “mediado” com as forças genéticas do campo transcendental, já atuantes na superfície do empírico¹¹¹. Veremos depois como isso supõe também dois usos das faculdades, um uso empírico e um uso transcendental. O uso empírico, como veremos, dá conta apenas do diverso, mas é o uso transcendental que possibilita que todos os limiares da experiência sejam expandidos, a partir

¹¹¹ A questão da “superfície” e do “profundo” são muitos importantes no pensamento de Deleuze, principalmente em *Lógica do Sentido*. A superfície é pensada como “superfície metafísica”, local no qual se atualizam as forças do virtual.

do contato direto e sem mediações com a gênese diferencial, com a “diferença” operante na matéria intensiva. Para o pensamento despertar de seu torpor é necessário um encontro com essa força transcendental que o violenta. Deleuze mostra como o uso dos conceitos linguísticos pouco nos ajudam a despertar o pensamento e como é necessário para o pensamento, esse encontro necessário com as forças do campo genético que o produz:

[...] conceitos designam tão-somente possibilidades (de pensar). Falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade: tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma *misosophia*. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer uma necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar... (DELEUZE, 2006, p.203)

Para Deleuze, o encontro que força o pensamento deve ser sentido como uma espécie de signo do transcendental. São os signos que animam o pensamento, que o tiram de sua caverna: “os problemas [...] estão em relação com o signo. São os signos que ‘dão problema’ e que se desenvolvem num campo simbólico” (DELEUZE, 2006 [1968], p.236). Um “signo”, por mais que aparente uma generalidade da linguagem estrutural, remete a uma especificidade fundamental: ao mesmo tempo que qualquer coisa pode tornar-se um signo para o pensamento, só torna-se signo aquilo que permite uma experimentação, não do sensível, do diverso e do diferente empírico, mas uma experiência direta com o próprio “ser do sensível”, pois o signo: “remete [...] às ideias que percorrem todas faculdades e, por sua vez, a despertam.” (DELEUZE, 2006 [1968], p.236). Logo, o signo põe o pensamento e as faculdades em contato direto com a matéria intensiva, aquilo pelo qual o “dado diverso” é “dado como diverso”, constituindo uma experiência limite, uma “experiência transcendental”. Essa experiência não é uma “experiência pessoal”, não é “minha experiência”, pois está implicado nessa experiência um exercício de despersonalização e desformalização atual de nossa subjetividade em um “devir-outro”¹¹². Em outras palavras, os signos nos possibilitam ir além de nós mesmos, de nossa experiência ordinária. Uma reflexão importantíssima nesse sentido, é a de Zourabichvili, alertando que a

¹¹² “O eu é apenas um limiar, uma porta, um devir entre duas multiplicidades” (DELEUZE & GUATTARI, 1997 [1980], p.34-35).

“imanência” entre o empírico e o transcendental, em Deleuze, passa por afirmar, na concretude da experiência real, o tom de “transcendental” que ela vai ter:

[...] não o momento em que a experiência ordinária remontaria às suas próprias condições para delas fazer a experiência de algum modo transcendental, disposta a reconhecer que a condição última não é o *Ego*, mas o *Ser e o Acontecimento*; mas sim o momento em que esse próprio remontar transcendental se mostra dependente da tomada de consistência de uma “experiência real”— dependente, em outros termos, da alteração das condições sob as quais algo é reconhecido como possível. (ZOURABCHVILI 2016 [2004], p.32).

Em vista disso, não se remonta ao “ser” e aos seus “acontecimentos” sem que altere sua própria condição em uma retomada de investimento concreto na “experiência real.” A questão que será repetida como manifesto ou até slogan, não é gritar “viva o múltiplo”, mas produzir as condições reais da multiplicidade (DELEUZE & GUATTARI 1995 [1980], p.20), e o signo, é outra forma de falar apropriadamente das forças dos devires e da matéria intensiva do virtual. Aquilo que anima o sensível é condição genética da experiência real empírica ¹¹³. Devemos nos apropriar cada vez mais dessa questão, mas, provisoriamente, ela nos liga com a segunda e última forma da ilusão representativa que trataremos aqui, a “ilusão sensível” ou empírica.

2.3.2. A forma da ilusão transcendental no sensível.

A segunda forma da ilusão transcendental representativa que trataremos aqui é, a ilusão sensível ou empírica. Mas não podemos nos enganar, todas as ilusões funcionam em conjunto, se apresentando no mundo empírico como um verdadeiro misto. Portanto, ao apresentarmos componentes de uma, acabaremos por encontrar ressonâncias imanentes entre todas elas¹¹⁴. É importante ressaltar esse aspecto pois é quando se trata dessa “segunda ilusão” que Deleuze introduz o nome “empirismo transcendental” de uma maneira mais firme, sendo que ele já vem sendo desenvolvido durante toda a argumentação de *Diferença e Repetição*¹¹⁵. Essa ilusão concerne à sensibilidade, na confusão que se produz entre o diverso ou o dado, relativo ao empírico e a diferença genética e seu estatuto propriamente transcendental. Temos

¹¹³ Podemos dizer que todo *Lógica da Sensação* é uma tentativa de demonstrar como a pintura de Frances Bacon pinta as forças genéticas que insistem no empírico que elas produzem. E como *Proust e os signos* remete à uma problemática semelhante, da busca da experimentação do tempo puro do transcendental/virtual.

¹¹⁴ Também daí nossa escolha entre duas das quatro, assim como de acrescentar a crítica da categoria do possível como uma devida ilusão transcendental.

¹¹⁵ É comum inclusive, recortar o trecho específico, em que Deleuze define o empirismo transcendental como “uso transcendente” das faculdades, e o definir a partir desse único panorama, esquecendo todo o paradigma genético, e todo o seu desdobramento como filosofia da “diferença e da repetição”.

visto como a confusão entre a diferença e o diferente (o virtual e o atual, o transcendental e o empírico, a matéria intensiva e a material formado) possibilita que as diferenças sejam reduzidas à identidade e que uma forma extraída do empírico seja introduzida no seio do campo transcendental. Deleuze coloca sinteticamente que, essa ilusão: “concerne antes de tudo à subordinação da diferença à semelhança” (DELEUZE, 2006, p.370). Devemos tentar explicitar o argumento complexo que está envolvido. Uma maneira de apresentar a questão é através de duas fórmulas ou maneiras que Deleuze expõe para pensarmos a diferença e a semelhança: “só o que se assemelha difere”, e “apenas diferenças se assemelham”. (DELEUZE, [1968], p.171). A primeira consiste na perspectiva da representação, pensamos a diferença através de uma identidade e similitude que sejam primeiras, uma forma separada da sua materialidade, como vimos que era a perspectiva do hilemorfismo. A segunda perspectiva, mais do que uma oposição ou reversão deve operar no cerne do empirismo transcendental ao postular que, a diferença é primeira como “força implicada” do campo transcendental no empírico e as identidades e semelhanças são como efeitos, atualizações empíricas desse elemento diferencial que não possui nenhuma identidade ou forma fixa. É a partir desse primado da diferença à identidade que geralmente se entende a “filosofia da diferença” de Deleuze, no entanto, permanece abstrato e vago enquanto não demonstramos que o papel da diferença postulada como transcendental — está alinhado com a determinação genética do empírico.

A “diferença” para Deleuze, a matéria do transcendental — pode então ser encontrada na percepção sensível? A questão é complexa. Em um primeiro momento, devemos determinar que a diferença não pode ser reduzida à experiência sensível e empírica. Se ela se limitasse a sua experiência, então ela se limitaria à percepção que temos de distinguir semelhanças e diferenças entre “entes” que possuem o mesmo conceito em geral. A diferença então deveria se situar entre aquilo que nomeamos de conceito em geral e a percepção sensível pelo qual o conceito é produzido? Nos parece que é mais complexo que isso. Ora, sabemos que a diferença não pode ser reduzida pelo diferente ou dado empírico, pois o diferente é gerado pela diferença, e se as duas fossem confundidas, a diferença perderia seu estatuto genético e ela se restringiria pela possibilidade de ser aprendida pela sensibilidade em um uso banal, então, ainda correríamos o risco de submetê-la a um conceito que a reduzisse. Devemos, a partir disso, entender que a diferença sensível ou empírica em Deleuze é sempre uma diferença derivada, empírica, extensiva, enquanto a “diferença em si mesma” é uma pura intensidade. O extensivo não é o plano da diferença, mas sim o plano do intensivo. Toda a filosofia de Deleuze será uma tentativa de mostrar como nosso mundo extenso, nosso mundo do bloco de espaço-tempo atual,

está constantemente recoberto por um elemento ele mesmo não extenso, a própria intensidade, que já é diferença, diferença de intensidade, devir intensivo que é a própria gênese do extenso em um circuito transcendental-empírico. A experiência transcendental é aquela que ligará o empírico, o extenso, com as diferenças intensivas do transcendental. Espaço e tempo, são percorridos por esse dinamismo que vai do virtual ao atual. O bloco atual de espaço-tempo é, então, entendido não como uma forma, mas como um material-força, constituído como encarnação dos elementos virtuais da matéria intensiva: “o dinamismo compreende sua própria potência de determinar o espaço e o tempo, pois ele encarna imediatamente as relações diferenciais, as singularidades e as progressividades imanentes à Ideia” (DELEUZE, 1968, p.307).

O vocabulário de Deleuze modifica-se constantemente, o que pode embaralhar a significação do que está sendo afirmado e isso não ocorre apenas de um livro para o outro, mas dentro da própria obra: aqui Deleuze usa um vocabulário mais perto do vocabulário leibniziano, ao definir o transcendental como “razão do sensível” e definir seu elemento como o “desigual em si”, mas percebemos que ele dirige sua crítica às categorias de tempo e espaço kantianos, como transcendentais puramente formais:

Chamamos disparidade esse estado de diferença infinitamente desdobrada, ressoando indefinidamente. A disparidade, isto é, a diferença ou a intensidade (diferença de intensidade) é a razão suficiente do fenômeno, a condição daquilo que aparece. [...] A razão do sensível, a condição daquilo que aparece não é o espaço e o tempo, mas o Desigual em si, a disparação tal como é compreendida e determinada na diferença de intensidade, na intensidade como diferença. (DELEUZE, 2006, p.314)

Como vimos, na filosofia deleuzeana, os chamados “blocos de espaço-tempo” são outra maneira de nomear o atual e o empírico. Eles não são, eles mesmos, condições de gênese, mas passam por um processo genético como tudo aquilo que está contido no tempo e espaço. Tempo e espaço não são então categorias formais estáticas, mas dinamismos “espaço-temporais”. Eles são também matérias-forças e passíveis da mesma gênese dos elementos que compõem o empírico. Podemos pensar que o empírico nada mais é que os dinamismos espaço temporais e os conteúdos presentes nele — não obstante, não são formas *a priori*. A teoria do tempo deleuzeana é, no entanto, muito complexa, não sendo homogênea em sua obra e não iremos adentrar nela na dissertação. Mas, uma outra maneira de conceitualizar o transcendental/virtual é pelo seu tempo e espaço puramente intensivo, sem forma ou extensão, que se atualiza nos blocos de espaço-tempo estruturados do empírico, os “dinamismos espaço-temporais”. Os blocos de espaço-tempo que compõem o mundo sensível e empírico são percorridos por esses

dinamismos intensivos, por essas linhas, linhas de temporalidade sempre recortadas, o espaço sendo sempre modificado, tempo e espaço saindo “fora dos eixos”. A diferença genética não pode então ser confundida com o dado empírico, pois ela é aquilo que gera o dado, ela não pode ser confundida com o fenômeno, mas é o “númeno” do fenômeno (DELEUZE, 1968, p. 313), possibilitando que exista a própria sensação, condição de emergência da experiência sensível. O “fenômeno” é uma espécie de misto de qualidades diversas, que, por sua vez, são produzidos pela própria ação da diferença intensiva em sua atualização no empírico ¹¹⁶. O dado empírico em si mesmo é diverso pelo efeito genético da própria diferença que o cria como diverso. O paradoxal das relações entre a diferença e a representação é que a representação é gerada e percorrida por aquilo que ela nega ou reduz em um nível subjetivo e perceptivo.

Fica, assim, mais desenvolvida a resposta da questão que colocava se a diferença pode ser encontrada e experimentada empiricamente. Ora, *uma das grandes posições inerentes ao empirismo transcendental é a afirmação de que o campo transcendental pode ser explorado e experimentado*. Empirismo transcendental é, como afirma Moulard-Leonard, em um livro interessante sobre as relações entre o virtual de Bergson e Deleuze, um “empirismo do virtual” e uma “experiência do transcendental” (MOULARD-LEONARD, 2008). Não obstante, questionamos sua afirmação de que essa experiência transcendental é em Deleuze, alcançada apenas como uma experiência de “morte” e “degradação” em um sentido catártico e de certa forma, trágico. É óbvio que recusamos aqueles que interpretam o pensamento de Deleuze como um vitalismo ingênuo. O fato de que Deleuze enfatiza pensadores e artistas que viveram no limiar entre a loucura e a morte, como Artaud, Bacon e Miller, por exemplo, já mostram que o vitalismo deleuzeano é no mínimo um vitalismo dos limites da experiência, como mostra Lapoujade (LAPOUJADE, 2015 [2014], 22-23). Mas, o que está em jogo é entender que a “experiência transcendental” opera sempre a partir de um limiar, uma expansão da experiência, e por esse ângulo, a obra de Deleuze com Guattari tem méritos em mostrar que são possíveis infinitos modos de experiências de devires, e o que os caracteriza é mais a abertura ao transcendental do que a finitude e morte que esses devires produziram como consequência, se Deleuze e Guattari são criticados por não produziram nenhuma normatividade para a política, nenhuma obra foi tão longe na catalogação das experiências transcendentais, e sua obra, em conjunto é, uma espécie de enciclopédia das experimentações limiariares — a partir disso, fica em

¹¹⁶ Esse problema concerne ao capítulo “síntese assimétrica do sensível” de *Diferença e Repetição*.

suspensão, qualquer normatividade que se apresente como uma forma universal, também como conduta ou dever. Ainda sobre os limites da experimentação e seus riscos; a morte, a fragmentação a loucura; elas podem ocorrer como resultado de uma *bad trip* pelo campo transcendental. Mas é possível voltar delas vivos e renovados. *É questão de um aprendizado pela e na experimentação*. Também a interpretação de Hallward (2006) da experiência limite como “desfragmentação do corpo” não leva em conta toda uma reflexão de Deleuze sobre a prudência necessária para não “espantar os devires”. A experiência de ter um corpo é fantástica, ela nos permite experimentar todas esses devires e forças. Nessa perspectiva, um texto fundamental de Deleuze e Guattari é: “*como criar para si um corpo sem órgãos?*”¹¹⁷. No texto, se fala em “desfazer o organismo” mas isso não significa desfazer-se de seu corpo: “desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões [...] circuitos [...] limiares, passagens e distribuições de intensidade” (DELEUZE & GUATTARI, [1980], p.26), ampliando os limiares da subjetividade e da consciência que limitam uma experimentação da matéria intensiva, nos desfazendo como material-forças de qualquer forma que nos prenda: “e quanto ao sujeito. Como fazer para nos descolar dos pontos de subjetivação que nos fixam? [...] arrancar a consciência do sujeito para fazer dela um meio de exploração” (DELEUZE & GUATTARI, [1980], p.26). Não há por que *acelerar* uma evitável desfragmentação total em busca de recomposição em outros níveis materiais-força, o que implicaria em: “precipitar [...] numa queda suicida e demente, que o faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca.” (DELEUZE & GUATTARI [1980], p. 27). Mais precisamente, todo explorador do corpo-pensamento deve seguir à risca essa ética dos limites e limiares pois ela exige um retorno em forma de conceitos, blocos de sensações, ideias, ou alguma coisa lapidada, criada a partir de lá. Acreditamos que, ao retornar de uma experiência do transcendental, devemos nos reconectar com as “nossas” próprias potências genéticas e criativas. Acreditamos então que, a experiência transcendental é sinônimo de limiar da experiência alcançado e a possibilidade da potência aumentada, o que não implica necessariamente numa degradação do corpo e do espírito, mas em uma série de experimentos que, vão: “multiplicar as prudências práticas” (DELEUZE & GUATTARI [1980], p.64). Por mais que se possa chegar facilmente até esse ponto sem retorno, e perceber sem uma espécie de gosto pelo fúnebre ou pelo ato suicida que, toda morte é sim um

¹¹⁷ Conferir em: (DELEUZE & GUATTARI, 1996 [1980], p.11-34)

acontecimento no nível transcendental, o que não significa que deve ser procurada como finalidade de uma experimentação¹¹⁸.

A partir desse panorama, conseguimos avançar na conceitualização da “experiência transcendental” que caracteriza o empirismo de Deleuze. Em *Diferença e Repetição*, a experiência transcendental é conceitualizada com a capacidade de poder captar no próprio sensível, o próprio *ser do sensível*, ou seja, a *diferença de intensidade* atuante no empírico. O ser do sensível vai aparecer no empírico que ele recobre como um “signo” que “força” o pensamento a pensar, ou força a sensibilidade na direção da expansão de seus limites. Fica, assim, mais claro as razões de Deleuze afirmar que: “a diferença se anula no extenso e sob a qualidade” (DELEUZE, 2006 [1968], p.315), pois, perceber é, sempre perceber uma diferença de intensidade genética atuante como “númeno” do fenômeno, um “diferencial” que só pode ser percebido como sensível, isto é, só pode ser percebido como um virtual que se atualiza no sensível, um transcendental que só pode ser experimentado em sua efetuação empírica, mas que se “anula” quando percebemos pois a percepção é o resultado da anulação ou resolução desse complexo jogo de forças virtuais do transcendental. Perceber já é atualizar as relações diferenciais e as singularidades pré-individuais. Daí ocorre que por uma via, a sensação opera já sempre como uma magnitude extensiva quantitativa, produzida como um resultado ou resolução extensivo do puro intensivo qualitativo¹¹⁹.

A diferença intensiva está *implicada* na sensação que ela gera, ao mesmo tempo que sua anulação ou atualização é, também, aquilo que possibilita que a representação possa se fundar na percepção. Esse aparente paradoxo, contudo, não deve nos enganar pois ele apenas apresenta o carácter ilimitado da matéria intensiva diferencial em ser capturado ou mesmo reduzido, por um pensamento ou percepção condicionadas por uma lógica da identidade da representação: a diferença de intensidade é sempre irrepresentável pela representação pois, é da “natureza” da diferença ser irrepresentável, na medida em que a representação não sabe lidar com aquilo que não possui identidade em um conceito limitado. Por mais que a representação reduza o diferente ao semelhante e ao idêntico, ela nunca consegue atuar no campo da pura diferença. É o mesmo

¹¹⁸ Podemos ser acusados de deixar “vago” o que é uma experimentação do transcendental. No entanto, o próprio Deleuze estabelece apenas alguns critérios (como os de limite, limiar, intensidade), que determinam uma experiência do transcendental. O sentido nos parece claro: não há uma normatividade em jogo. As condições genéticas são sempre singulares, a única necessidade é a da experimentação, e do descobrimento de seus próprios limiares e limites.

¹¹⁹ Sobre as relações entre a intensidade e a sensação, em como uma recobre e produz à outra, conferir: (DELEUZE, 2006 [1968], p. 323-327).

que afirmar que a representação é fundamentada no campo empírico, mas não no campo transcendental. Deleuze não nega que a representação funcione no empírico: ela é sua medida e mensurabilidade. Ela funciona, ela ajuda a organizar nossas experiências banais, etc. Podemos inclusive abrir um “parênteses” e afirmar que a experiência transcendental é uma experiência da diferença radical, e não uma experiência do diferente e, é por essa razão que a experiência limite não é uma experiência ordinária, “minha experiência”, pois me coloca em contato direto com aquilo que não sou, com aquilo que deixei de ser, com as forças genéticas com as quais fui produzido. Não me assemelho as forças genéticas da matéria intensiva. É por isso que uma simples negação da representação não é o ponto da filosofia de Deleuze. A sua crítica à representação é direcionada aos seus abusos, portanto, quando a representação parte do campo empírico onde ela efetivamente funciona, onde as coisas se estabilizam, para tentar adentrar o transcendental que é pura instabilidade e potencial genético. Seguimos Bryant nesse ponto:

[..] o problema [de Deleuze] não é a identidade nem a representação [...] Deleuze está contente em dizer que a representação, identidade, e reconhecimento são fenômenos reais de nossa experiência. Nós reconhecemos coisas. Nós identificamos coisas. Nós representamos coisas. Se nós não fizéssemos essas coisas, então não haveria problema da representação e da identidade. O problema, ao contrário, é o que emerge quando a representação e a identidade são tomadas como princípios metafísicos ou epistemológicos. [...] (BRYANT, 2008, p.5).

Quando o transcendental traça sua imagem do empírico as coisas param de funcionar. Como a representação, estruturada na identidade de um conceito em geral, poderia avançar no transcendental que não tem ele mesmo nenhuma forma de identidade? Nenhuma “forma” efetivamente? Podemos representar o diferente como idêntico, e fazemos isso em demasia no mundo empírico, em auxílio aos nossos hábitos e atividades, mas nunca podemos representar a diferença, nunca podemos identificar a diferença em si mesma. E quando Deleuze nos convida a pensar a diferença, ele não nos convida para tentar pensá-la submetido às ferramentas da identidade da representação, não é um convite para representar ou identificar nada, mas um convite para explorar e experimentar o vetor genético das coisas como sua “ideia problemática”, aquilo pelo qual as coisas emergem, o “puro caos” da desmedida que permite que o tempo e o espaço sejam dinâmicos e irrepitíveis — por mais que representados no “lado empírico” do real. Eladio Craia, nos fornece um lúcido “*insight*” sobre o problema que perpassa a diferença, o diferente e a representação:

Se a representação e a sensação conseguissem, num momento inusitado, abarcar completamente a Diferença, isto é, representá-la e senti-la em sua totalidade, então a Diferença seria verdadeiramente anulada. Mas este seria o grau zero do que é, pois

sem o diferencial intenso, nem a representação nem a sensibilidade poderiam existir. Enquanto isso não ocorrer, a Diferença continuará emprestando sua força genética ao campo da representação, bem como ao mundo da sensibilidade, ao passo que estes últimos insistirão em limitá-la, domesticá-la e expô-la como fenômeno. Esta tensão não é senão devir, o eterno devir daquilo que nunca é o mesmo. (CRAIA, 2002, p.112)

A diferença é, então, intensidade pura, não podendo ser medida pela percepção, sendo também irrepresentável pela representação. Sendo, mesmo assim, o “ser” de todo o sensível e de tudo que pode ser representado¹²⁰. A diferença é, então, um diferir sempre de si, que se anula ou se resolve ao aparecer nos campos que ela gera. Teria Deleuze, mesmo assim, ao estabelecer o empirismo transcendental como filosofia genética e determinar a gênese da experiência real, através da instauração da diferença como princípio operante na conceitualização do transcendental, retornado a uma ideia de fundamento da velha metafísica?

Em *Diferença e Repetição*, a questão do fundamento é posta por Deleuze criticamente: “fundar é sempre fundar a representação” (DELEUZE, 2006 [1968] p.379). Isso significa que, a imagem do fundamento na metafísica clássica, serviu sempre para determinar a forma da identidade em frente à diferença, a forma da estabilidade frente ao devir, instaurando um sistema representacional que inviabilizaria um pensamento de uma diferença genética. Fundar seria, então, determinar que a identidade — em qualquer forma que ela se apresentasse — reinasse sobre o mundo empírico, tornado mundo legítimo da representação. O movimento pendular, da substância divina ao sujeito finito constitui as duas dimensões dessa imagem do fundamento. Para o pensamento pré-kantiano, por exemplo, o fundamento estava encontrado na identidade da substância divina, enquanto para os pós-kantianos, não era mais Deus, mas o sujeito finito, a identidade do sujeito finito, o fiador que proporcionava as condições de determinação da experiência e experimentação do real. Deleuze argumenta que, o problema da determinação das condições do real não é efetivamente posto senão for ligado a um método efetivamente genético: “talvez seja necessário procurar aí as verdadeiras razões pelas quais Kant, como os pós-kantianos o criticaram, se até ao ponto de vista do condicionamento, sem atingir o da gênese” (DELEUZE, 2006 [1968], p.243). O ponto de vista do condicionamento permanece vago e incapaz de fundamentar suas pretensões enquanto não for um método efetivamente genético, pois, *é apenas o modelo da gênese que pode eliminar os pressupostos como formas imutáveis que transcendem a experiência, mas não explicam como a experiência se produz, e a partir daí, se condiciona ou se determina. Se o sujeito é uma realidade, como se*

¹²⁰ “ser” que como vimos, deve ser entendido como devir.

dá, na realidade, a emergência do sujeito? Deleuze sustenta que, entre as filosofias do sujeito e as filosofias da transcendência da substância, há uma nutrição e alimentação recíproca, e, seguindo uma linha de crítica nietzschiana, retomada também por Foucault e Klossowski, por exemplo, argumenta de sua maneira que “a morte de Deus” não significa em uma morte da estrutura do pensamento dogmático e da imagem do fundamento clássico. Logo, o sujeito cartesiano e pós-cartesiano quando não é fundamentado pela substância divina infinita, toma seu lugar na estrutura como fundamento transcendente. É, então, a mesma estrutura formal que condiciona um mesmo movimento de pensamento, pressupondo um fundamento sempre infundado. Deleuze afirmará, tendo em vista esse quadro que, a “filosofia moderna” não cessará de: “reencontrar uma transcendência no seio do imanente como tal” (DELEUZE, 1997 [1993], p.176).

Em uma das perspectivas mais interessantes sobre a problemática do fundamento, Lapoujade argumenta que historicamente, existiriam duas críticas possíveis ao fundamento, a primeira da tradição “analítica” e “pós-analítica” — que segundo Lapoujade, teria “renunciado” qualquer investigação sobre os fundamentos e teria voltado o projeto da filosofia em uma análise lógica em favor do “valor de verdade” dos conceitos. Essa não seria, de maneira nenhuma, a posição deleuzeana, o que certamente estamos todos de acordo. Contudo, Deleuze estaria associado a um segundo modelo crítico do fundamento, dessa vez com uma inspiração heideggeriana, que mantêm o problema do fundamento como “questão”, levando-a aos limites da crítica, o que remontaria a mostrar que, por trás do fundamento está um “sem-fundo”, além de toda racionalidade (LAPOUJADE, 2015 [2014], p. 32-34). Na interpretação de Lapoujade, a filosofia de Deleuze então remontaria ao “sem-fundo”, mas primeiro passaria por outras duas etapas ou processos: a instauração de um fundamento como “terra” que, entendemos aproximadamente como a questão do empírico e, o estabelecimento de um “princípio transcendental” que teria um papel “distributivo”, organizando o empírico, estando submisso à visão ou imagem que se tem do fundamento. Só para além desses dois, emergiria o sem-fundo, pelo qual surgem os “movimentos aberrantes” que Deleuze dirigiria todo seu pensamento (LAPOUJADE, 2015 [2014], p.30). Em nossa interpretação, Deleuze ao instaurar o “sem-fundo” problematiza o fundamento como esse foi pensado pela história da metafísica: o problema do fundamento remete ao problema do ser, da substância e da forma, e da maneira como essas formas fundantes moldavam o empírico. A imagem do fundamento, de Platão à Kant é sempre pensada como uma forma que deve conjurar e determinar o empírico à sua imagem e semelhança. Vimos, como essa posição hilemorfista é problemática do ponto de vista

genético. O “sem-fundo” opera como novo sentido de fundamento e só pode operar no empírico como um “fundamento desfundante” ao ter a própria diferença genética como princípio transcendental:

O fundamento é estranhamento dobrado [...] ele pende em direção ao que funda, em direção as formas da representação. Mas, por outro lado, ele se orienta obliquamente e mergulha num sem-fundo, para além do fundamento, que resiste a todas formas e não se deixa representar. (DELEUZE, 2006 [1968], p. 380)

Parece então inteligível a tese de que o “princípio transcendental” em Deleuze seja condicionado por um “fundamento” que seja empírico, como afirma Lapoujade. Pelo contrário, *o transcendental em nada se diferencia do próprio sem-fundo que é condição genética do empírico que ele funda, mas não à sua imagem, já que o transcendental não possui nenhuma forma que determine o empírico, mas determina por variação, por atualização, por “desfundamento”*. O conceito de “determinação” que Deleuze articula, não significa uma determinação representativa, mimética ou hilemorfista, no qual uma forma é imposta a uma matéria. Mas funciona por diferença e por repetição desse processo de diferenciação.

Sendo assim, a diferença como princípio é um princípio genético e, ao mesmo tempo, não-fundacional. Pois, o empírico e o “extenso” que ela gera é um mundo de instabilidade — a estabilidade sendo apenas um efeito espaço-temporal e não um princípio ou razão a ser buscada. Ainda sobre a questão da “anulação” e de seu fator “inexplicável”, Deleuze argumenta:

Que a diferença seja literalmente “inexplicável”, não há por que se espantar com isto. A diferença se explica, mas ela tende a anular-se no sistema em que se explica. Isto apenas significa que a diferença é essencialmente implicada, que o ser da diferença é implicação. Para ela, explicar-se é anular-se, conjurar a desigualdade que a constitui. [...] não se pode concluir que a diferença se anule ou, pelo menos, que se anule em si. Ela se anula na medida em que é posta fora de si, no extenso e na qualidade que preenche esse extenso. Mas é a diferença que cria tanto essa qualidade quanto esse extenso. [...] A diferença de intensidade anula-se ou tende-se a anular nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema. (DELEUZE, 2006, p. 321.)

A diferença não se explica, mas se “implica” no empírico que ela gera. A diferença então, nunca anula-se em si mesma, ela apenas se anula quando pensamos nas séries determináveis do sensível ou do representável. A filosofia de Deleuze não é “contra” a representação, mas pretende demonstrar que o terreno da representação tem seus limites e eles se encerram quando tentamos pisar no solo “sem-fundo” do transcendental. Se a diferença se anula na extensão e aí a representação pareceria sair vitoriosa, não é o caso que essa extensão e essa configuração da matéria não sejam recobertas e produzidas pelo elemento intensivo da

diferença, criando variações imperceptíveis para nossa percepção¹²¹. A semelhança, então, é como um efeito ótico ou secundário das forças genéticas implicadas no extenso. O empirismo transcendental vai fundar a possibilidade de uma nova “teoria e prática estética”, ou seja, uma estética que é uma teoria do aparecer da sensibilidade, do mundo sensível e empírico, e a prática de poder experimentar diretamente as forças genéticas implicadas no empírico:

É estranho que se tenha podido fundar a estética (como ciência do sensível) no que se pode ser representado no sensível. É verdade que não é melhor o procedimento inverso, que subtrai da representação o puro sensível e tenta determiná-lo como aquilo que resta, uma vez eliminada a representação [...] o empirismo se torna transcendental e a estética se torna uma disciplina apodítica quando apreendemos diretamente no sensível o que só pode ser sentido, o próprio ser do sensível: a diferença, a diferença de potencial, a diferença de intensidade como razão do diverso qualitativo.[...] O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina uma estranha “razão”, o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas). São sempre as diferenças que se assemelham, que são análogas, opostas ou idênticas: a diferença está atrás de toda coisa, mas nada há atrás da diferença. (DELEUZE, 2006 [1968], p.94)

De certa forma, esse é o trecho em que Deleuze define de uma maneira direta seu empirismo transcendental. E toda essa dissertação pode ser lida como um comentário desse fragmento. A partir dessa passagem, conseguimos ver o sentido e o papel que a arte moderna produz no pensamento de Deleuze, pois é uma arte que deseja desfazer as formas e as matérias e encontrar as forças diretas que produzem a matéria-formada. Sendo assim, o livro sobre a pintura de Bacon, *Lógica da sensação*, parece estar todo construído com base no empirismo transcendental, sendo, em grande parte, um desdobramento crítico de análise da forma da ilusão transcendental sensível e sua ruptura pela exploração da pintura de Frances Bacon¹²².

Em *Diferença e Repetição*, essa possibilidade de experimentação direta da diferença genética, do ser do sensível que, caracterizaria uma experiência transcendental, está ancorada na teoria das faculdades e na nova teoria do pensamento ali estabelecida. Vimos como o pensamento, desarmado dos postulados da imagem dogmática, tornava-se pensamento sem imagem vinculado à ideia-problemática e tocando o sem-fundo diferencial. Para Deleuze, há uma experiência dessa natureza com cada uma das faculdades empíricas: a memória (que em

¹²¹ Deleuze escreve páginas interessantes sobre o “disfarce” e as “máscaras da diferença”, conferir: (DELEUZE, 2006 [1968], p.396).

¹²² Assim como os livros sobre cinema e a literatura desenvolve outros aspectos e desdobramentos do empirismo transcendental. Infelizmente, uma análise desses livros e uma espécie de “inventário” das “experiências transcendentais” fica faltando em nosso trabalho. Mas gostaríamos de um acrescentar e ampliar esse aspecto em um trabalho futuro.

um uso empírico, aprenderia as lembranças ou antigos-presentes, enquanto em um uso transcendental aprenderia o passado ou “tempo puro”), a sensibilidade (que aprenderia o insensível), etc. Deleuze, estipula dois usos ou modos das faculdades, o uso “empírico” e o uso “transcendente”. Acreditamos que, uso *transcendental* faz mais sentido, não só pela crítica que Deleuze estabelece das figuras do transcendente por toda sua obra, mas pelo termo ser condizente com o movimento de colocar efetivamente as faculdades em contato com o campo transcendental, rompendo com um uso puramente representativo ou empírico. Se no uso empírico, as faculdades entram em acordo e identificavam um objeto como sendo “o mesmo” pelo ponto de vista de cada uma e formavam as duas metades da *doxa* — senso comum e bom senso — no uso transcendental, pelo contrário, ocorre um uso “discordante” ou desregrado, no qual as faculdades são levadas a uma intensificação que corrói acidamente qualquer referente ou objeto suposto como o sendo o “mesmo”, as pondo em contanto com as forças que habitam o virtual (DELEUZE, 2006 [1968], p.200-202). A experiência transcendental das faculdades é genética pois permite desfazer a representação e amplificar a experiência.

Essa ligação, da experiência transcendental com a teoria das faculdades, não é aparentemente homogênea e tende a desaparecer nos livros pós *Diferença e Repetição*. Na realidade, o que acontece é uma ampliação — por mais que o termo faculdade desapareça ou diminua em importância, o fundamental é a maneira como a experiência transcendental estabelece um novo limiar para o pensamento, para o corpo, etc. Se em *Diferença e Repetição* a experiência transcendental se vincula com a teoria das faculdades e com o rompimento da representação empírica, Deleuze vai ampliar o leque de possibilidades de atingirmos e experimentarmos o transcendental em seus livros posteriores. Por exemplo, com Guattari, a experiência transcendental será vinculada muito mais a uma *experimentação* micro-política dos “devires minoritários”. Nos livros que Deleuze dedica à arte, seja o cinema ou a pintura, a “experiência transcendental” aparece como a “experiência limite” que essas artes conseguem produzir. Podemos afirmar com isso que, todos livros de Deleuze vão estabelecer experiências limites conquistadas, pelo qual a “experiência transcendental” é atingida e as maneiras pela qual ela amplia a experiência que temos do real. É apenas nesse sentido que a obra de Deleuze parece valorizar o trabalho de artistas frente aos de filósofos e cientistas, não por uma simples fetiche dandista, mas em razão da expansão dos limiares da consciência e do corpo que essas

experiências limites, atravessantes da arte, produzem¹²³. *Limite e limiar, então, se apresentam como os conceitos marcadores que operam na linha ou mais precisamente, na zona de indiscernibilidade que vai do empírico ao transcendental. Ou, melhor dizendo: quando um limite é ultrapassado na experiência, atingimos um novo limiar que corresponde à uma experimentação do transcendental.*

Quando Alliez afirma que, a filosofia de Deleuze é uma “filosofia do virtual” (ALLIEZ, 1996), não podemos entender apenas que Deleuze trabalha o conceito de virtual e o reformula, mas que, além disso, Deleuze *trabalha no virtual, nos limites da experiência possível, em direção ao limiar que pode expandir toda experiência real de determinado conceito, ideia ou tese. O empirismo transcendental desdobra-se, também, como uma metodologia-experimentativa que, visa no texto, no conceito, na ideia, não um referente, mas aquilo com qual o filósofo ou pensador possa se agenciar, possa extrair como limiar de toda experiência real. Fazer filosofia, no sentido deleuzeano, é atualizar um virtual, diferenciar — criar.*

Determinar as condições da experiência real exige um movimento que não parte do atual, que não pode partir do dado. A representação é um dado para nossa experiência, a identidade também, mas o movimento pelo qual o dado é dado, esse é o movimento da gênese buscado pelo empirismo transcendental. Dos movimentos de pensamento de seu tempo, aquele que mais se aproxima, pelo menos metodologicamente, de estabelecer um método genético é o estruturalismo, enquanto a fenomenologia existencialista — de Sartre à Simone de Beauvoir — ainda estava presa em uma concepção essencialista e humanista da consciência ou do sujeito — e seu *slogan* “existência precede essência” só desdobraria toda sua potência, eliminando a necessidade da essência, mesmo como *a posteriori* da subjetividade, apenas no estruturalismo francês e em seus desdobramentos acontecimentais. O estruturalismo, na perspectiva de Deleuze, já se destacava por seu método de entender a emergência do sujeito por meio de uma série de “relações estruturais” pré-subjetivas e individuais. Deleuze reconhece que, é pela ideia de gênese que podemos entender a estrutura: “não vemos qualquer dificuldade em aliar gênese e estrutura. [...] o ‘estruturalismo’ parece-nos ser mesmo o único meio pelo qual um método genético pode realizar suas ambições” (DELEUZE, 2006 [1968], p.263). O melhor texto para entendermos as relações entre o pensamento de Deleuze e o estruturalismo é o texto do próprio Deleuze: “*em que se pode reconhecer o estruturalismo?*”. Nesse texto fantástico, Deleuze

¹²³ No entanto, Deleuze afirma uma total univocidade de importância entre a arte e a filosofia, assim como às ciências, cada uma explora o transcendental e produz a partir dela à sua maneira.

percorre uma série de pensadores estruturalistas, de Lévi-Strauss à Lacan, extraindo deles, através de uma série de “critérios” o que seria uma lógica metodológica estrutural e genética, imanente a todos esses pensadores. O texto, aos poucos vai introduzindo uma série de conceitos em desenvolvimento pelo próprio Deleuze em *Diferença e Repetição* que, somando-se aos critérios estabelecidos por Deleuze, mostram-se indissociáveis desses, até o ponto em que Deleuze vai demonstrando que essa lógica estrutural vai estar fundamentada nesses conceitos, que formariam então uma espécie de nova “filosofia transcendental” que, nada ingenuamente, Deleuze apresenta como sendo a sua, o empirismo transcendental desenvolvido em *Diferença e Repetição*¹²⁴. O empirismo transcendental, então, ofereceria a nova filosofia transcendental necessária para a fundamentação do próprio estruturalismo. No texto, a noção de estrutura corresponde ao virtual, logo, o novo transcendental que Deleuze estabelece em sua filosofia¹²⁵. O método estruturalista que, seria também o seu, mas que, se fundamentaria pelo seu empirismo, teria no par atual-virtual (empírico- transcendental) sua fundamentação (que ontologicamente, corresponderia ao seu sem-fundo). Como coloca Deleuze, o método estruturalista: “não vai de um termo atual [...] a um outro termo atual no tempo, mas vai do virtual a sua atualização, isto é, da estrutura a sua encarnação [...] que [...] constituem a atualidade do tempo.” (DELEUZE, 2006 [1968], p.262). As relações entre o virtual e o atual como temos visto estão implicadas na reformulação do empírico e do transcendental que Deleuze propõe. Se depois do encontro com Guattari, Deleuze recusa a estrutura e o estruturalismo e passa a investir no conceito de “máquina”, isso não significa que o empirismo transcendental seja abandonado. Significa apenas que, na imagem de Deleuze e Guattari, a noção de máquina corresponde melhor ao funcionamento produtivo e genético do virtual do que a imagem geralmente formal e estática que o conceito de estrutura, muito usada no período para caracterizar uma série de novas teorias, parece fornecer. No entanto, o conceito de máquina parece corresponder perfeitamente com o próprio conceito de estrutura, pelo menos o conceito *de Deleuze de estrutura* e a diferença é mais nominal do que conceitual, sendo que a mudança, em nossa leitura, é menos importante do que Deleuze e Guattari admitem. Parece também que, a virada em torno da “filosofia maquínica” é mais um afastamento com a imagem de filósofos e pensadores estruturalistas na tentativa de estabelecer uma certa independência frente aos

¹²⁴ “o estruturalismo não é separável de uma filosofia transcendental nova” (DELEUZE, 2006 [1972], p.238-247).

¹²⁵ “talvez o termo ‘virtualidade’ designasse exatamente o modo da estrutura [...] mas com a condição de retirarmos dele todo caráter vago; porque o virtual tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual. [...] da estrutura diremos: real sem ser atual, ideal sem ser abstrata” (DELEUZE, 2006 [2002] p.231).

modelos linguísticos e psicanalistas que Deleuze e Guattari criticam, muitos associados ao estruturalismo. O estruturalismo de Deleuze (e, também o maquinismo com Guattari) é muito mais ontológico do que linguístico. Trechos como esse atestam nosso argumento de que, o conceito de estrutura que Deleuze usa já é efetivamente maquínico: “a estrutura é independente de um princípio de identidade, a gênese é independente de um princípio de semelhança” (DELEUZE, 2006 [1968], p.262). Sendo assim, máquina ou estrutura, o virtual permanece como aquilo que fundamenta tanto a estrutura como a máquina e o empirismo transcendental continua como modelo efetivo da determinação de um princípio genético e a classificação de “pós-estruturalismo” que, é muitas vezes indexada ao pensamento de Deleuze e Deleuze e Guattari, não parece ser tão importante quanto querem fazer parecer.

Vemos então, a partir desse panorama, como a representação, calcada na identidade e na semelhança como um efeito não pode servir como um método de gênese: dessa forma é impossível partindo da representação, pensar ou conseguir alcançar um princípio de diferença determinante que estruture ou condicione o atual.

2.3.3. A forma da ilusão do transcendental: crítica das condições das formas possíveis.

O empirismo transcendental pode ser apresentado pelo prisma crítico das condições. A partir da filosofia de Deleuze, conseguimos pensar em três tipos de condições que teriam guiado o pensamento filosófico: as condições lógicas, as condições gerais de determinação da experiência possível e, por último, como temos desenvolvido e na qual o pensamento de Deleuze estaria acoplado, a determinação das condições genéticas da experiência real. Enquanto as duas primeiras condições permanecem em um âmbito de condicionamento apenas extrínseco a terceira condição parte em busca do condicionamento intrínseco.

A primeira das condições que pretendem determinar o real é a condição lógica, ela é operante em um domínio puramente formal e concerne ao campo do raciocínio. As condições lógicas, pelo menos desde Aristóteles, queriam avaliar como é possível pensar ou raciocinar sem cometer contradições, sem infringir certos princípios lógicos que guiam o raciocínio que, são três: o princípio de identidade (A é A, uma coisa é o que ela é), o princípio de não-contradição (A não é não-A, uma coisa não é o que não é.) e o princípio do terceiro-excluído (entre A e não-A, não há meio termo¹²⁶). São esses três critérios, dominantes desde a filosofia

¹²⁶ A maior discussão de Deleuze com a lógica aristotélica está presente em *Lógica do Sentido*, quando Deleuze faz um apanhado crítico dos modelos proposicionais, que são apresentados por Deleuze como uma “forma de

antiga, que estabelecem o que é possível pensar sem cometer contradições ou infrações lógicas. É óbvio que o campo da lógica avançou nos últimos séculos, mas seu objetivo permanece o mesmo, raciocinar seguindo a “linha reta” que evita a contradição e o “erro”¹²⁷. Não obstante, essas categorias funcionam apenas em um domínio muito limitado, dentro de uma forma que, independente do acontecimento que clama o pensamento, determina *a prioristicamente* o que é possível e como é possível pensar ou raciocinar. A aplicação dessa lógica em uma experiência real, entretanto, é um salto que não se efetua na concretude de toda experiência real. Deleuze segue à risca as críticas de Bergson, por exemplo, que mostra que o domínio da lógica é limitado e a experiência real não pode ser reduzida ao raciocínio regrado pelas formas possíveis da identidade, terceiro excluído e não contradição¹²⁸. As relações de Deleuze com a lógica formal são complexas e geram bastante controvérsias. Em uma série de acusações mal fundamentadas, não levando em conta o plano do pensamento como um sistema complexo de relações entre conceitos e problemas, a dupla Sokal-Bricmont remete não apenas Deleuze, mas uma série de pensadores franceses ao jargão do “pós-moderno” e da “impostura intelectual” e desejam demonstrar, usando uma série de trechos soltos através de comentários totalmente descontextualizados, que o pensamento deleuzeano é, entre outras ofensas mais baixas, retórico e *non sense*, e falta uma lógica que o fundamente em suas afirmações (SOKAL & BRICMONT, 2003). As acusações da dupla são tão esdrúxulas que é impossível endossá-las ao nível da crítica. Contudo, suas afirmações podem ser ligadas à uma crítica ou apontamento mais severo, de Badiou, por exemplo, quando afirma que Deleuze nunca se interessou, ou mesmo odiava a parte da filosofia que remetia à lógica formal (BADIOU, 1997). No entanto, nos parece que o próprio Badiou omite em sua análise as discussões de Deleuze com a lógica de Frege e Russel em *Lógica do Sentido*, por exemplo, ou a posição que a lógica formal assume junto com as ciências e a filosofia dentro do panorama de *O que é a Filosofia?* (DELEUZE & GUATTARI, 1992 [1991], p.161-192). Deleuze não desconhece ou simplesmente ignora a lógica formal, mas entende que sua função é limitada e não reduz a relação entre pensamento e mundo: “a lógica é reducionista, não por acidente, mas por essência” (DELEUZE & GUATTARI, 1992 [1992],

possibilidade”. Conferir: (DELEUZE, 2009 [1969] p.13-24) em *Diferença e Repetição*, Deleuze analisa a “lógica da diferença” de Aristóteles, que na leitura deleuzeana, confunde a diferença com uma diferença entre conceitos, caindo então como vimos, em um dos modos da ilusão transcendental, ao confundir uma diferença externa empírica entre conceitos, com uma diferença genética e transcendental (DELEUZE, 2006 [1968], p.60).

¹²⁷ Deleuze analisa o “erro” como um dos postulados da imagem dogmática do pensamento, substituindo o “erro” pelas “ilusões imanentes” (DELEUZE, 2006 [1968], p.214-217).

¹²⁸ Conferir em especial o último capítulo de *A Evolução Criadora* “O mecanismo cinematográfico do pensamento[...]”, em que Bergson faz uma crítica ferrenha da imagem do pensamento hilemorfista (BERGSON, 2005 [1907], p.295).

p.161). Mas ela permanece, por mais que criticada e reduzida, com sua função na história do pensamento na ótica deleuzeana. Essa crítica à lógica de fato não é nova, e perpassa o mundo filosófico, sustentando dualismos problemáticos e colonialistas, como aquela que divide a filosofia em analítica e continental — uma filosofia que, reforçada na academia, corporifica no modo de pensar do sujeito — predominantemente homem e branco — europeu ou norte americano, os dois clubinhos da filosofia pela qual se participa, querendo ou não — pelo seu suposto rigor ou apreciação à lógica. Discutiremos agora se há ou não uma “lógica deleuzeana” e como ela ajuda a determinar as condições reais da experiência.

Sobre esse ponto é interessante a posição de David Lapoujade, que defende que Deleuze é antes de tudo um lógico, isto é, está preocupado em construir novas lógicas para o pensamento, pois essas lógicas devem determinar ou expressar movimentos do real que Lapoujade denomina de “movimentos aberrantes” que, ultrapassam em muito o campo da lógica formal e sua aparente recusa dos dinamismo em favor do estático e imutável (LAPOUJADE, 2015 [2014] p.12-15). Segundo Lapoujade, não é por acaso que os livros de Deleuze se chamam por exemplo, *Lógica do sentido* e *Lógica da sensação*, contudo, discordamos de Lapoujade que as lógicas deleuzeanas sejam lógicas “irracionais”¹²⁹. Muito mais interessante e mais coerente com o pensamento deleuzeano é pensar que o leque possível da racionalidade é bem mais amplo do que a lógica formal proporciona e Deleuze, longe de ser um teórico dos movimentos irracionais, seria um pensador que ampliaria nosso conceito ou concepção de racionalidade, mostrando com isso que a racionalidade é muito mais “esquizofrênica” do que a imagem calma, límpida e lúcida que o pensamento ocidental comumente lhe dá, muitas vezes limitado pela própria lógica formal que Deleuze problematiza. Acreditamos que é isso que Lapoujade, no fim das contas, pretende dizer. É apenas nesse sentido que Deleuze é um lógico e a afirmação de Lapoujade de que “criar um conceito é criar a lógica que o vincula a outros conceitos” (LAPOUJADE, 2015 [2014] p.13), faz total sentido dentro do pensamento deleuzeano. A partir disso, há uma lógica que relaciona conceito com conceito, operante no cerne do empirismo transcendental que, auxilia o condicionamento genético da experiência real. Deleuze pode ser considerado um lógico do conceito, mas não um “lógico formal” pois Deleuze substitui uma lógica formal que deseja determinar como é possível pensar sem contradição — que ainda é uma condição presa numa determinação puramente extrínseca — por uma lógica da relação imanente entre os conceitos,

¹²⁹ “Lógica não quer dizer racional [...] as lógicas que lhe interessam são as que escapam de qualquer razão” (LAPOUJADE, 2015 [2014] p.13).

que irão determinar um plano ou imagem do pensamento (um pensamento “sem imagem” em *Diferença e Repetição*), pensando as condições genéticas do campo transcendental. É essa lógica diferencial do conceito que Deleuze vai procurar estabelecer em sua obra e, com isso, modificar a própria noção do “conceito” que implode sua função meramente representativa, estabelecendo uma lógica da relação que faz com que os conceitos não representem, mas expressem acontecimentos e devires que ligam diretamente o transcendental ao empírico, as intensidades e as matérias que se relacionam¹³⁰.

Sobre as condições de determinação de toda experiência possível que estabelece a lógica transcendental kantiana, ela já dá um passo além da lógica formal, não mais determinando o campo do logicamente possível, mas buscando fundar, além disso, o domínio da experiência possível. As condições de toda experiência possível são mais amplas e mais fundamentais que as condições lógicas, pois, já começam a preocupar-se com a experiência real. Ao investir nessa nova espécie de condicionamento, a instauração do transcendental kantiano como campo de condição de toda experiência possível permite com que Kant avance em direção ao cerne da experiência: se lembrarmos que na *estética transcendental* são o espaço e o tempo as condições *a priori* do aparecimento tanto dos objetos quanto da consciência, percebemos que já estamos em um plano anterior ou condicionante do raciocínio e da lógica formal, já que, para haver um raciocínio lógico, é necessário que haja um espaço e um tempo no qual eles surjam, assim como uma consciência espaço-temporal para que esse raciocínio possa emergir no mundo. Quer dizer, a lógica transcendental kantiana não está mais preocupada com os objetos de uma lógica formal, mas com as condições categoriais que determinariam toda experiência possível dos objetos reais — sua emergência formal para um sujeito. Kant já opera um devir conceitual no conceito de condição, que passa do simples formal ao formal transcendental. Contudo, temos visto que Deleuze ainda vê no condicionamento de toda experiência possível, um princípio extrínseco de determinação.

¹³⁰ Se em *Diferença e Repetição*, Deleuze analisa apenas o conceito ordinário ou generalista, já nessa obra, ele produz conceitos filosóficos que não se remetem especificamente à um objeto ou uma série de objetos, mas a acontecimentos, devires. Conceitos que não funcionam no campo da representação, mas atuam no campo pleno das singularidades. Deleuze vai, após *Diferença e Repetição*, cada vez mais trabalhar com a ideia do conceito a partir do prisma da diferença, e vai entender que os conceitos filosóficos têm a potência de sempre escaparem da representação, constituindo em entidades transcendentais do pensamento. A partir disso, o “realismo” de Deleuze e seu “vitalismo inorgânico” baseados em uma univocidade do ser — que não separa os entes por natureza, mas apenas pro grau — se complementa, pois os conceitos filosóficos (assim como os personagens conceituais da filosofia, os “perceptos” e os “affectos” da arte, constituirão em entidades plenamente reais, por mais que “virtuais”, ao mesmo tempo que podem se atualizar no empírico e produzir variações empíricas no mundo, dado que uma compreensão de um conceito, uma experiência artística, nos afeta e nos modifica.

Para compreendermos de uma maneira definitiva a crítica da determinação extrínseca de experiência possível, devemos nos apropriar da avaliação que a filosofia de Bergson proporcionou à categoria do possível e que, Deleuze endossa, por trazer uma “ilusão transcendental” nas entranhas do pensamento. Como afirma Bergson, o possível é um problema irresolvível por ser um “falso problema”, portanto, ele está enraizado em uma ilusão imanente ao pensamento. E como pretendemos demonstrar, o possível é inseparado de uma *forma possível* que é injetada no próprio domínio transcendental. A filosofia confunde o real e o possível e o problema é que uma experiência possível distingue-se por natureza de uma experiência real, então, partindo disso, os condicionamentos também devem ser diferentes, pois condições de uma experiência possível não podem ser as mesmas condições que determinam uma experiência real. Se a preocupação de Deleuze é estabelecer um modelo genético então sua filosofia vai se questionar sobre quais as condições reais para que o “novo” apareça, dado que para Deleuze o real é sempre o novo — análogo ao contínuo “devir do devir”. Essa problemática é mais uma das heranças que o bergsonismo influenciou em Deleuze, e desde Bergson, o problema do “novo” é um dos principais corolários do pensamento contemporâneo francês. Não basta, então, problematizar as condições lógicas ou meramente possíveis, é preciso encontrar as condições reais da experiência que explique a materialidade emergente do “novo”.

A filosofia, como vimos, parece ter se preocupado mais com as condições lógicas que demarcam o que é logicamente possível, e como em Kant, as condições que determinam o limite da experiência possível. Temos três espécies de categorias, a lógica, a possível e a real, e nesse sentido, cada uma corresponderia a uma determinada área do pensamento. A categoria lógica obviamente corresponde a lógica formal, a categoria do possível corresponderia a epistemologia, e a real corresponderia, por sua vez, ao plano da ontologia. A filosofia transcendental, desde Kant, parece ter condicionado a pesquisa filosófica as duas primeiras categorias de condições. Por mais que os kantianos possam argumentar que a Crítica é uma reformulação da metafísica e, com isso, pretende-se também ontológica; é um fato de que há uma diluição da ontologia ao pensamento da epistemologia na filosofia crítica e transcendental (e podemos dizer que, no mesmo sentido, o pensamento de Deleuze parece tornar a epistemologia diluída ao pensamento ontológico).

Em primeiro lugar, analisaremos a crítica de Bergson que é endossada por Deleuze em diferentes momentos de sua obra, em especial no *Bergsonismo*, mas também em *Diferença e Repetição*. Para Bergson, a mistura entre a categoria do possível com a do real é fruto de um problema mal colocado, com graves consequências para o desenvolvimento do pensamento

filosófico¹³¹. Levando em conta a crítica de Bergson, Deleuze estabelece que a figura abstrata do possível não pode servir para aterrar uma imagem digna do transcendental, dado que: a) temos uma tendência natural a pensar que o possível precede os processos que constituem o real; o real então, torna-se apenas uma realização de um possível pré-estabelecido e anterior ao real que, por sua vez, torna-se apenas uma imagem mimética semelhante ao possível que ele realiza¹³². Essa tendência de pensar no possível como uma categoria que antecede a experiência real tem ainda outras configurações; b) por um lado, nem todo o possível se realiza e, desta maneira, toda realização implicaria em uma limitação — alguns possíveis são bloqueados, não passam pelo filtro da existência, enquanto apenas alguns se realizam. Cada ato da existência é então entendido como “menos” do que aquilo que ele poderia ter sido, dado que toda realização implica numa infinidade de possibilidades que não se realizam e permanecem apenas como possibilidades abstratas, assombrando o real, e provocando uma espécie de sintoma niilista, um *odium fati* aos acontecimentos que emergem e moldam o mundo, por nunca serem suficientemente aquilo que “poderiam ter sido”. Deleuze atesta que se a categoria do possível é a mais determinante do real, então, perdemos o crivo para diferenciar o existente e o não-existente, pois o não existente é sempre possível, pelo menos conceitualmente:

Que diferença pode haver entre o existente e o não existente, se o não existente já é possível, recolhido no conceito, tendo toda as características que o conceito lhe confere como possibilidade? A existência é a mesma que o conceito. Mas fora do conceito. (DELEUZE, 2006 [1968], p.298).

Se a existência é a mesma do conceito, mas “fora dela”, tanto Bergson quanto Deleuze vão se esforçar em argumentar que há uma diferença de natureza entre a existência real — aquela que é realizada — e o possível como campo de possibilidades, engendrado a partir do real. Se o real é finito em suas realizações mas infinito em suas possibilidades, como podemos avaliar o real pela possibilidade externa que ele não realiza? Como a concretude da experiência real pode ser então condicionada pela generalidade de “toda experiência possível”? Se é, no entanto, possível esse condicionamento, como fez Kant e sua filosofia transcendental, a questão para Deleuze é consequencial: o que é sacrificado em nome dessa definição e relação entre condicionamento de “toda experiência possível” é a experiência real concreta? O possível funciona em um campo

¹³¹ Conferir o texto de Bergson: *O possível e o real*. Em: (BERGSON, 2006)

¹³² “A ideia de possível aparece quando, em vez de se apreender cada existente em sua novidade, relaciona-se o conjunto de existência a um elemento pré-formado, do qual tudo, supostamente, sairia por simples ‘realização’.” (DELEUZE, 1999 [1966], p.15).

de generalidade e abstração, um campo representativo, enquanto a experiência real é sempre singular. A partir disso, somos novamente assombrados pelo mais velho platonismo: pois o real passa a se constituir como uma cópia de determinado conjunto de possível que ele realiza, sendo que o conceito de qualquer coisa realizada já está dado de antemão e, sua existência, como afirma dramaticamente Bergson: “teria estado aí desde sempre, fantasma que espera sua hora; ter-se-ia portanto tornado realidade pela adição de algo, através de não sei que transfusão de sangue ou de vida” (BERGSON, 2006 [1934], p.116.). Para um modelo de filosofia como o de Bergson e Deleuze que, pretendem entender a gênese e a emergência das novas formas que surgem no real, uma concepção mimética do real formatada assim parece colapsar e impedir qualquer nova criação. Sobre esse ponto, Deleuze coloca:

Cada vez que colocamos o problema em termos de possível e de real, somos forçados a conceber a existência como um surgimento bruto, ato puro, salto que se opera sempre atrás de nossas costas, submetido à lei do tudo ou nada. (DELEUZE, 2006[1968], p.298).

É aqui que tanto para Bergson quanto para Deleuze, se instaura a crítica do possível, que determinamos como uma ilusão transcendental que permeia o mundo da representação hilemorfista¹³³. É necessária recolocar o problema em outros termos: se o real se assemelha ao possível, não é porque retroativamente projetamos a imagem do real na figura do possível? Isto é, é o possível que se assemelharia ao real, e não o real que se assemelharia ao possível. *A imagem que temos do possível é traçada, decalcada como forma a partir das experiências empíricas. O problema é quando o possível é pensado como anterior ao real que ele realiza, constituindo uma ilusão transcendental quando o possível é pensado como condicionante do real (como transcendental do real). Se o campo transcendental é então pensado como condição de toda experiência possível, então, ele é preenchido pela mesma ilusão, dado que o transcendental é concebido como constituído por uma imagem ou forma daquilo que ele deveria determinar ou fundar.* Em outros termos, o possível e suas formas não podem determinar a gênese de nenhum processo, eles mesmos são e, devem, ser determinados *a partir do real que o engendra* como uma imagem decalcada dos seus processos.

Vimos, como Deleuze vai então vai propor essa nova distinção modal que reformula as relações entre o empírico e o transcendental e determinam as condições de emergência da

¹³³ “estamos tomados por uma ilusão fundamental [...] não temos de lutar contra simples erros [...] mas contra algo mais profundo: a ilusão que nos arrasta, ou na qual mergulhamos, inseparável de nossa condição. [...] miragem, como diz Bergson, a propósito da retroprojeção do possível” (DELEUZE, 1999 [1966], p.15)

experiência real. Essa novo modal é o par atual-virtual (que corresponde, respectivamente, ao par empírico-transcendental). Como condição genética transcendental, diferentemente da relação possível-real — há como vimos, uma: “imanência completa” entre o atual e o virtual (DELEUZE, 2015 [2018] p.90). Existe, então, pelo processo de “razão suficiente” no nível do “devir” uma correspondência, uma determinação recíproca e completa entre os dois modos do real produzindo um circuito empírico-transcendental, mas não existe, de forma alguma, uma semelhança. Diferentemente do possível e do real, o virtual e o atual não se assemelham, mas se determinam mutuamente e o atual não é uma mera cópia do virtual que ele atualiza e, por sua vez, ele acaba por operar uma virtualização do virtual. A diferenciação não impõe nenhuma forma a matéria, pois como vimos, o campo transcendental é uma multiplicidade de relações diferenciais e pontos singulares de uma matéria intensiva, que só pode se atualizar se diferenciando. Imanente a esse processo, um princípio de diferença genética e intrínseca opera no cerne dessa nova distinção, retomando um princípio da diferença que já aparecia no empirismo clássico, mas o elevando a um estatuto propriamente transcendental.

Considera-se então necessário na perspectiva de Deleuze uma distinção modal equivalente nos acontecimentos e suas singularidades: “[...] a parte que concerne ao transcendental e aquela que remete à efetuação [atualização]” (DELEUZE, 2018 [1982], p.91). O que não é atualizado permanece, então, absolutamente como puro potencial, mas não como uma pura possibilidade. A distinção é essencial, pois, enquanto o possível ao se realizar, nada mudaria no real, os potenciais do virtual só se atualizam ou emergem no mundo se diferenciando através de uma estabilização sempre temporária e espacial, tornando todo o material-forças sempre diferente e passível de transformação. A matéria intensiva que constitui o campo transcendental é o potencial de toda e qualquer individuação, de qualquer gênese. Fica nítido as razões pela qual nenhuma forma de subjetividade, seja ela a consciência ou sujeito podem habitar um campo que é puramente metaestável, um campo que para Deleuze, é constituído de puros acontecimentos e singularidades pré-individuais: são essas singularidades — puras entidades que não são nem pessoais ou individuais, mas precedem a constituição de qualquer individualidade: “os verdadeiros acontecimentos transcendentais [...] presidem a gênese dos indivíduos ou pessoas” (DELEUZE, 2015 [1969], p.105). Isto é, não são empíricas, mas transcendentais ou virtuais. E, não podem ser confundidas com nenhum elemento do campo empírico, por mais que, a partir do empírico, conseguimos observar sua atualização, que implica em uma produção de variações nas matérias formadas.

Em nossa concepção, através do empirismo transcendental, Deleuze consegue estabelecer um modelo genético imanente para a experiência real, eliminando qualquer figura ou forma empírica abstrata como constitutiva, focando em processos, acontecimentos e devires como aquilo que constituem a “experiência real”, assim como fornecendo um modelo de experimentação para que, por meio disso, se amplie e se intensifique a experiência. O projeto do empirismo transcendental de Deleuze, por mais que mantenha com isso linhas ou traços inevitáveis de uma metafísica clássica, é, no entanto, sua verdadeira reformulação — em novos termos, empírico-transcendentais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Em nossa dissertação, buscamos demonstrar como o empirismo transcendental de Deleuze determinava um método de gênese intrínseca da experiência real. Isso nos levou a fazer uma análise das relações do empirismo de Deleuze com o empirismo clássico e com as filosofias transcendentais, dado que, seu empirismo transcendental, se apresentava para nós como uma tentativa de reformular, através de um “empirismo selvagem”, o pensamento do transcendental herdeiro de Kant que, por sua vez, tinha moldado o transcendental à imagem da forma do sujeito ou da consciência pura que, no entanto, era decalcada do empírico. Nossa hipótese era de que, uma nova rearticulação do empírico e do transcendental deveria ser pensada e, era por esse prisma que todo projeto da filosofia de Deleuze poderia ser constituído e analisado, como ontogênese e método.

O ponto nevrálgico de nossa leitura era determinar que o problema da gênese, intrínseco ao empirismo transcendental, entrava em confronto direto com os pressupostos hilemorfistas que, se apresentando de diversas maneiras, teriam determinado a forma de pensar o transcendental e, por consequência mais grave, o empírico, o corpo. Desejávamos mostrar, como o hilemorfismo de certa maneira privilegiava as formas e estava presente também no empirismo “ingênuo” que Deleuze propunha uma reformulação. Com o problema da forma e do hilemorfismo, buscávamos um modelo alternativo para apresentar o problema genético do devir, da diferença, das forças, frente ao pensamento representativo e seu privilégio pelo idêntico e o estático, buscando, com isso, uma maneira eficiente de mostrar a importância do operador conceitual que é o *devir* e suas diversas manifestações que, perpassam toda a obra de Deleuze como um elemento central de seu pensamento, a questão era menos opor o estático e o devir, mas tentar mostrar alguns dos principais problemas que a primazia da forma e de sua estabilidade *essencial* traziam ao pensamento. O prisma da gênese mostrava que, o problema não era a identidade e a representação em si, mas sim suas formas, ou mais precisamente, quando essas formas que elas representam, eram pensadas como condicionantes e constituintes do empírico, pensadas não como efeito, mas como genéticas, condicionantes ou transcendentais.

A partir dessa óptica, voltamos a uma análise do empirismo, pretendendo entender como ele poderia fornecer a Deleuze, um substrato crítico pela qual a gênese da experiência real fosse determinada e, por quais razões uma radicalização do empirismo foi feita por Deleuze — problema diretamente ligado às filosofias transcendentais. Pretendíamos mostrar que, o

empirismo de Hume, a quem Deleuze dedicava seu primeiro livro, mostrava dois pontos fundamentais para a constituição futura do empirismo transcendental: uma subjetividade que emergia a partir do “dado” e uma teoria das relações externas, interpretada por Deleuze como um princípio genético, no qual as relações produziam seus termos. Não haveria uma forma determinante, mas, o que determinava o material eram suas relações. As limitações, principalmente da primeira tese, eram de que “o dado” sensível permanecia dado, nada explicava sua gênese intrínseca. A tese das relações levada ao seu limiar — operação metodológica que, mostramos ser fruto da aplicação do empirismo transcendental —, no entanto, solucionava esse problema, mas já não era mais Hume, mas um arsenal de autores mobilizados por Deleuze para demonstrar que, a relação genética é propriamente transcendental. E, dessa forma, o campo transcendental, ao invés de abandonado, deveria ser reconceitualizado em termos “potenciais” e não “formais”. O modelo para estabelecer esse “método diferencial” genético, Deleuze encontra no cálculo diferencial.

Vimos como, a partir desse modelo, Deleuze consegue estabelecer um princípio de diferença propriamente genético, determinando as relações entre o empírico e transcendental em um novo modelo da “Ideia” imanente, definido por Deleuze como uma pura multiplicidade. Apresentamos que, essa “ideia problemática” é a própria matéria intensiva do transcendental, no modo que ela pode ser “pensada”. Isso servia como ligação direta ao problema da “imagem do pensamento dogmática” e a crítica da representação que Deleuze opera. Focamos nossa análise em apontar como a “imagem do pensamento” produzia determinadas “ilusões transcendentais” que, não apenas determinavam o “transcendental” de todo pensamento como campo do possível (o que o pensamento pode, deve, etc), mas que produzia uma ilusão do próprio “campo transcendental”. Em nossa leitura, a imagem do pensamento funcionava tendo como base o hilemorfismo e, por essa via, a experimentação do transcendental ficava mais clara, pois, apresentamos que ela estava condicionada a trabalhar no liame entre o *limite e o limiar*, no rompimento de qualquer limite pressuposto como forma, que se instaurava condicionando a experiência. O empirismo transcendental, então, pressupõe uma experiência do transcendental, uma experiência do virtual e de suas intensidades, que possibilitavam a “criação” de novas formas de viver, sentir, pensar.

Contudo, não poupamos Deleuze de uma crítica à sua concepção homogeneizadora da “imagem do pensamento” como apresentada em *Diferença e Repetição*. Mesmo sem se corrigir, Deleuze reformula essa concepção em sua filosofia tardia e, com isso, repensa a imagem do pensamento como pré-condição necessária da filosofia e seu plano de imanência, no qual os

conceitos, personagens conceituais e problemas, vem se localizar e habitar como terreno. No entanto, não conseguimos desdobrar todas as consequências dessa viragem em relação ao empirismo transcendental nessa pesquisa. Mas, como uma espécie de abertura ao futuro — que, toda boa pesquisa deve condicionar — indicamos algumas considerações, a serem trabalhadas por nós no por vir: a virada na “imagem do pensamento” vem corresponder a uma espécie de “duplo transcendental”, como condição de possibilidade do pensamento, ao mesmo tempo que assentada no “campo transcendental” genético, plano de imanência “real”. A questão é, então, produzir uma “nova imagem do pensamento”, como transcendental do pensamento que, esteja em ressonância com o próprio campo transcendental ou plano de imanência no qual as imagens vêm se assentar. O empirismo transcendental não mais desenvolve um “pensamento sem imagem”, mas deve levar aos limites a criação de conceitos, desenvolvendo uma nova imagem do pensamento e um novo plano de imanência filosófico. O paroxismo do empirismo transcendental, então, aconteceria no final da obra de Deleuze quando o conceito filosófico é formalizado como entidade transcendental, rompendo com os pressupostos da máquina representativa e, como consequência, conseguindo cumprir a máxima de Deleuze do empirismo ser a filosofia com a mais alta potência de criar e desenvolver conceitos. O último texto de Deleuze — em seu *limiar* derradeiro — torna cristalino: o empirismo transcendental se configura como a(s) filosofia(s) que conseguem manter o plano de imanência sem nenhuma *forma* de *transcendência*. Manter o plano de imanência “imanente a si mesmo” é a operação de instaurar o campo transcendental livre de qualquer resquício hilemorfista, mantendo seu potencial genético de *experimentação* —.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Gilles Deleuze:

DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução: Luiz B.L. Orlandi. Campinas: Papyrus editora, 6. ed, 2012 [1988].

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 1. ed, 2018 [1963].

_____. *A ilha deserta: e outros textos*. edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica: Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 1. ed, 2006 [2002].

_____. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2. ed, 2012 [1966].

_____. *Cartas e outros textos*. edição preparada por David Lapoujade. Tradução: Luiz B.L. Orlandi. n-1 edições, 1. ed, 2018 [2015].

_____. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 3. ed, 2013 [1990].

_____. *Crítica e clínica*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997 [1993].

_____. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz B.L. Orlandi & Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2. ed, 2006 [1968].

_____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 1. ed, 2016 [2003].

_____. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução: Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012, 2. ed, 2012 [1953].

_____. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Tradução: Roberto machado, Aurélio Guerra Neto, Bruno Lara Resende, Ovídio de Abreu, Paulo Germano de Albuquerque e Tiago Seixas Themudo. Rio de Janeiro: Zahar, 2007[1981].

_____. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 5. ed, 2009 [1969].

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa & Ovídio de Abreu Filho. n-1 edições, 1. ed, 2018 [1962].

_____. *Sacher-masoch: o frio e o cruel*. Tradução: Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009 [1967].

Obras de Gilles Deleuze com Claire Parnet:

DELEUZE, G & PARNET, C. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1. ed, 1998 [1977].

Obras de Gilles Deleuze com Félix Guattari:

DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. Vol.1*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995 [1980].

_____, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. Vol.3*. Tradução: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1. ed, 1996 [1980].

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. Vol.4*. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997 [1980].

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. Vol.5*. Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2. ed, 2012 [1980].

_____. *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. & Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 3. ed, 2010 [1991].

Bibliografia complementar/comentadores:

ALLIEZ, E. *A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?*. Tradução de Maria Helena Rouanet & Bluma Villar. Rio de Janeiro: Editora 34 associada a Editora Nova Fronteira, 1. ed, 1995 [1994].

_____. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Organizado por Eric Alliez. Coordenação de tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1. ed, 2000 [1998].

_____. *Deleuze Filosofia Virtual*. Trad. Heloísa B.S. Rocha. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 1996.

ANSELL-PEARSON, K. *Germinal life: The difference and repetition of Deleuze*. London: Routledge, 1999.

AINSWORTH, T. Form vs. Matter. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.) [online] disponível em = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/form-matter/>>. Acessado em 25/02/2019.

AZERI, S. Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity. *FILOZOFIA* 65, 2010, No 3, p. 269- 283.

BADIOU, A. *Deleuze: o clamor do ser*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1. ed, 1997 [1997].

_____. *Logics of worlds: being and event*, 2. Translated by Albert Toscano. New York: Continuum, 1. ed, 2009 [2006].

BALIBAR, E. Structuralism: A Destitution of the Subject? *d i f f e r e n c e s: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 2005, p.1-21.

BAUGH, B. Deleuze and empiricism. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol 24-1, p.15-31.

_____. G.W.F. Hegel. Em: JONES, G. & ROFFE, J. *Deleuze's philosophical lineage*. Edited by Graham Jones and John Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. ed, 2009. p.130-146.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1907].

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 1. ed, 2006 [1934].

BORGES, C. *Deleuze: ética e imanência*. Porto Alegre: Class, 1. ed, 2017.

BRYANT, L. *Difference and Givenness: Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*. Northwestern University Press, 1. ed, 2008.

CRAIA, E. *A Problemática Ontológica em Gilles Deleuze*. 1ª ed. Cascavel: Edunioste, 2002

DANOWSKI, D. Deleuze sobre Hume. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Organizado por Eric Alliez. Coordenação de tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1.ed, 2000 [1998]. p.195-208.

DELANDA, M. *Space: intensive and extensive, actual and virtual*. [online] disponível em: https://www.researchgate.net/publication/300194958_Space_Extensive_and_Intensive_Actual_and_Virtual. Acessado em 25/02/2019.

DUFFY, D. *Virtual mathematics: the logic of difference*. Edited by: Simon Duffy. Bolton: Clinamen Press, 1. ed, 2006.

FELIPE, F. Entre o plano de imanência e o plano de composição: zonas de indiscernibilidade entre a filosofia e as artes no pensamento de Deleuze e Guattari. Em: *Deleuze-Guattari: A escrita e a literatura na imanência da velocidade*. Organizado por: Norman Madarasz & André Luiz. Porto Alegre: Editora fi, 2017, p.169-193.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes: 1999 [1966].

GIL, J. Uma reviravolta no pensamento de Deleuze. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Organizado por Eric Alliez. Coordenação de tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1. ed, 2000 [1998]. p.65-84

HALLWARD, P. *Out of this world: Deleuze and the philosophy of creation*. London: Verso, 2006.

HEGEL, G.W. *Science of Logic*. Translated by: George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 2010 [1812-186].

HEIDEGGER, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trad. Richard Taft. Bloomington: Indiana University Press. 1990 [1929].

JAMES, W. *Essays in Radical Empiricism*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press. 1996 [1906].

_____. *Writings 1878-1899*. New York: The library of america, 1. ed, 1992.

_____. *Writings 1902-1910*. New York: The library of america, 1. ed, 1987.

JONES, G. & ROFFE, J. *Deleuze's philosophical lineage*. Edited by Graham Jones and John Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. ed, 2009.

JONES, G. Solomon Maimon. Em: *Deleuze's philosophical lineage*. Edited by Graham Jones and John Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. ed, 2009.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto Dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste, 5.ed, 2001[1781].

KASTRUP, V. Flutuações de atenção no processo de criação. Em: *Imagens da imanência; escritos em memória de Henri Bergson*. Organização: Eric Lecerf, Siomara Borba e Walter Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p.59-71.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução: Laymert Garcia Dos Santos. n-1 edições, 2015 [2014].

_____. Do campo transcendental ao nomadismo operário — William James. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Organizado por Eric Alliez. Coordenação de tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1. ed, 2000 [1998]. p.267-278.

_____. *William James, a construção da experiência*. Tradução: Hortência Santos Lancastre. n-1 edições, 2017 [2007].

LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Organizado por Eric Alliez. Coordenação de tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1. ed, 2000 [1998]. p.209-234

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução: Adelino Cardoso. Portugal: Editora Colibri, 1. ed, 1993 [1765].

LUTHY, C. H & NEWMAN, W.R. *The Fate of Hylomorphism: 'matter' and 'form' in Early Modern Science*. [online]. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/27274823_The_fate_of_hylomorphism_matter_and_form_in_early_modern_science/download>. Acessado em 25/02/2019.

MADARASZ, N. A potência para a simulação: Deleuze, Nietzsche e os desafios figurativos ao se repensar os modelos da filosofia concreta. Em: *Educ. Soc.* Campinas: São Paulo, Vol. 26, n.93, p.1209-12016, 2005.

MEYERS, R. *Empirismo*. Série pensamento moderno. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

MOULARD-LEONARD, V. *Bergson and Deleuze encounters: transcendental experience and the thought of the virtual*. State university of New York press, 2008.

PROTEVI, J. *The Edinburgh dictionary of continental philosophy*. Edited by: John Protevi. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. ed, 2005.

REALI, G & ANTISERI, D. *História da filosofia 4: de Spinoza a Kant*. São Paulo: Paulus, 2005.

ROLLI, M. *Gilles Deleuze's transcendental empiricism*. Translated and edited by Peter Hertz-Ohmes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. ed, 2016 [2012].

SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: Puf, 2010.

SHAVIRO, S. *Deleuze's encounter with Whitehead*. Disponível em > <http://www.shaviro.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>. acessado em: 27 nov. 2018.

SMITH, D. *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. ed, 2012.

_____. Leibniz. JONES, G. & ROFFE, J. *Deleuze's philosophical lineage*. Edited by Graham Jones and John Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. ed, 2009. p.44-66.

SOKAL, A & BRICMONT, J. *Intellectual impostures*. Gardness book, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. Em: *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006

_____. A inconstância da alma selvagem. em: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Ubu editora, 2017 [2002] p.157-128.

WAHL, J. *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920; rééd. préface de Thibaud Trochu, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005

WHITEHEAD, A.N. *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: The Free Press. 1978 [1927-1928].

