

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
CAMPUS DE MARÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS**

Aristeu Laurêncio Cordeiro Mascarenhas

**DA DETERMINAÇÃO SUBJETIVA A UMA VIDA DE PURA IMANÊNCIA
CRÍTICAS DELEUZIANAS ÀS FILOSOFIAS DO SUJEITO**

**Marília
2008**

ARISTEU LAURÊNPIO CORDEIRO MASCARENHAS

**DA DETERMINAÇÃO SUBJETIVA A UMA VIDA DE PURA IMANÊNCIA
CRÍTICAS DELEUZIANAS ÀS FILOSOFIAS DO SUJEITO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP – Campus de Marília / SP – para fins de obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientação: Clélia Aparecida Martins.

**Marília
2008**

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela ajuda financeira que possibilitou a finalização dessa pesquisa.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNESP e sua secretaria que, mesmo às vezes à distância, sempre me auxiliaram quando solicitados. Especialmente a Aline pela gentileza com que sempre me atendeu.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar. Especialmente às professoras Silene Marques e Débora Morato por me terem acolhido tão bem como aluno especial em suas disciplinas.

Agradeço aos colegas de labuta da UNESP e da UFSCar pela companhia sempre agradável, seja nos cursos freqüentados ou na mesa do bar.

Agradeço aos amigos e professores da UNIMONTES que me educaram em filosofia, principalmente Alex Fabiano e Péricles que desde o início da graduação acompanharam e incentivaram meus projetos.

À minha família, especialmente Seu Aristeu e Dona Maria, pela paciência com que acompanham meu percurso e pelo carinho com que me recebem nos meus retornos à terra natal. Se existe alicerces para o conhecimento, os meus são vocês.

A Ama(n)da por ser meu norte e minha companheira nos altos e baixos do caminho. Cada palavra desse trabalho fora escrita também com a suas mãos.

E finalmente agradeço à professora Clélia Aparecida Martins por ter acreditado em meu trabalho e me acolhido como seu orientando. Sou muito grato pela presteza e simpatia com que sempre me recebeu para orientação. Sem sua acolhida tudo seria só um sonho de um interiorano um pouco ousado das Minas Gerais.

A Reuter Neves que mesmo sem saber bem o que é filosofia me ensinou o mais difícil: viver. Mostrou, ainda, que existo pra lembrar. Mas uma pergunta ficou pra trás: *pra quê tanta pressa?*

Pois é, pra quê?
O jornal comenta, um rapaz tão moço
O calor aumenta, a família cresce
O cientista inventa uma flor que parece
A razão mais segura pra ninguém saber
De outra flor que tortura, pois é pra quê?
(S. Miller)

RESUMO

O tema principal desse trabalho é a apresentação da crítica dispensada por Gilles Deleuze às filosofias do sujeito. Este é um assunto recorrente em seus textos, embora apareça disperso principalmente no que diz respeito à figura do *cogito* como começo em filosofia e a sua inserção no quadro do que ele irá chamar de postulados da *imagem dogmática do pensamento*. Fugindo dessa *imagem* para *devolver à imanência seus direitos*, o autor irá propor um *campo transcendental*, e a partir daí, um *plano de imanência* pré-subjetivo e pré-objetivo como condição para se pensar uma subjetividade. Ver-se-á como Deleuze encontra no pensamento de Bergson rica fonte para afirmar a realidade virtual desse *plano* e do *tempo* que lhe é próprio; imaginado por esse autor como uma pura multiplicidade virtual que se atualiza em estados de coisa ou estados vividos. Afirmada a realidade desse plano, pode-se, a partir de então, voltar a pensar sujeito e objeto fora do “abrigo” da tradição. A crítica deleuziana mostra, ainda, que Descartes tivera papel fundamental como criador de uma vertente da *imagem do pensamento* levada a cabo como abrigo pelas filosofias da reflexão. Tal *imagem* se constitui a partir de uma subsunção da imanência ao interior de uma consciência pura, de um sujeito pensante. Será mostrado como a partir de Descartes, e com Kant e Husserl como aqueles que permaneceram presos à imagem dogmática, o plano de imanência é tratado como um campo da consciência. Estabelecida a crítica, será evidenciada a necessidade última do pensamento deleuziano de reafirmar esse *plano* após destituir a posição de fundamento assumida pela consciência. Apartado de qualquer forma de consciência o *campo transcendental* se mostra, então, como *uma vida* de pura imanência; e as terminologias subjetivas dão lugar às novas terminologias deleuzianas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – O CAMPO PRÉVIO DA IMANÊNCIA	
Sujeito e <i>Campo transcendental</i>	9
O tempo do virtual ou a <i>síntese transcendental de um passado puro</i>.....	24
Virtualidade e imanência	34
CAPÍTULO II – A CRÍTICA AO PLANO DO SUJEITO	
Descartes e o <i>Cogito</i> como começo em filosofia	49
O <i>Eu</i> rachado, o <i>eu passivo</i>.....	72
As <i>Meditações</i> de Husserl: continuidade na <i>imagem do pensamento</i>	96
CAPÍTULO III – SUBJETIVIDADE NÔMADE	
Uma vida de pura imanência	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	136

INTRODUÇÃO

Tomar Gilles Deleuze pelas conclusões de seus textos é sempre uma experiência recompensadora para qualquer um que se propõe enredar nas malhas de seu pensamento. E o próprio autor atenta de modo particular para essa necessidade no prólogo de *Diferença e Repetição*¹ (1968). Sendo assim, o presente trabalho se posiciona nesse sentido e inicia-se duplamente pela parte conclusiva de um texto igualmente conclusivo em muitos aspectos do pensamento de Deleuze. Esse texto é “*Do caos ao cérebro*”, apresentado como a conclusão de *O que é a filosofia?* escrito em 1992 em uma parceria com Félix Guattari². Evocar o caráter conclusivo desse texto não implica, de modo nenhum, apontar uma possível finalização na filosofia de Deleuze, mas, muito mais, fixar um importante ponto como incitação à investigação do percurso de seu pensamento; um ponto que convida a um olhar panorâmico sobre os momentos dispersos de uma história marcada, sobretudo, pela crítica à subjetividade moderna. Trata-se, por fim, de

¹ Cf. DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2000, p.35. “É frequentemente dito que os prefácios devem ser lidos apenas no fim e que as conclusões, inversamente, devem ser lidas no início. Isto é verdadeiro a respeito de nosso livro (...)”. Sempre que possível esse trabalho fará referência às traduções disponíveis em língua portuguesa.

² DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. Vale lembrar aqui que algumas abordagens dessa obra já estão presentes em outras obras e textos esparsos do autor. Caso de *Les conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie?*, texto publicado em 1990 na revista *Chimères* – nº8, cujo subtítulo, como se pode notar, é homônimo do texto escrito com Guattari.

seguir, a partir de um trecho sobremodo conclusivo, o “fio de Ariadne” que conduz a argumentação até esse importante ponto de síntese crítica. Se por vez houver confusão em relação ao caminho tomado, sentir-se-á bem por já ter permanecido, por pouco que seja, no meio de um grande pensamento como o de Deleuze.

O que se observa nos últimos textos escritos por esse pensador é algo como um “balanço-programa” de uma vida dedicada à filosofia, balanço esse, não só de um percurso pessoal, mas também da própria filosofia. Longe de ser um retorno à fase “monográfica” para estabelecer um balanço de sua “história da filosofia”, é, mais que isso, uma espécie de nostalgia em que se pode colocar verdadeiramente a questão da necessidade de se pensar uma filosofia da filosofia. É bem esse o caso de *O que é a filosofia?*, que parece apontar à primeira vista para um certo apaziguamento, obviamente incomum no pensamento deleuziano, entre ele e a tradição filosófica ou a ciência. Tal apaziguamento mostra ser, no entanto, aparente, na medida em que o leitor avança no texto e que o autor o faz rever com olhos desconfiados certos arquétipos de filosofia. É assim ao longo do texto e, mais especificamente, nessa parte intitulada *Do caos ao cérebro*. Com efeito, é nesse texto que se encontra a insólita afirmação de que:

Mesmo o cogito só é uma opinião, no máximo uma Urdoxa, enquanto não se extrair dele as variações inseparáveis, que dele fazem um conceito; enquanto se renuncia a encontrar nele um guarda-sol ou um abrigo; quando se deixa de supor uma imanência que se faria por ele mesmo (Deleuze e Guattari, 1992: 267).

Emendada, em seguida, com a prescrição de que “*ao contrário, é preciso colocá-lo sobre um plano de imanência ao qual pertence e que o conduz ao pleno mar*”

(Deleuze e Guattari, 1992: 267) ou, o que dá no mesmo segundo sua metáfora, à variabilidade caótica de um campo impessoal, a-subjetivo. E é precisamente esse ponto da obra de Deleuze que anima a pesquisa aqui empreendida.

De todo modo, a impressão inicial que se tem ao estar diante dessa assertiva é de que o autor, ao que parece, lança um desafio sem antes ter apontado qualquer direção para sua realização. É possível notar, no entanto, que a investigação da recorrência do tema do *cogito* no conjunto dos textos de Deleuze, não apenas auxilia na atenuação das dificuldades, mas também permite supor certa continuidade argumentativa, no sentido de construção de uma posição muito bem estabelecida em relação a esse conceito. Posição essa que parece ir efetivando-se paulatinamente na obra do filósofo, só se deixando conhecer mais claramente e de maneira razoavelmente explícita em seu livro de 1992, assim como, no último texto por ele escrito intitulado “*A imanência: uma vida...*”. O que corrobora com a posição assumida aqui de que a afirmação feita acima aparece muito mais como “fechamento” de uma série de retomadas críticas ao longo do conjunto de sua obra do que como uma invocação de “exemplo” de *traçado de plano e criação de conceito*.

Certamente é notável que se tenha como primeiro “Exemplo”, na série de exemplos apresentados no texto, uma análise do *cogito* sob a perspectiva da criação de conceito em filosofia. No entanto, um levantamento do referido conceito na obra de Deleuze abre uma possibilidade da retomada deste sobre outra perspectiva: a história de uma “*desnaturalização da imanência*” ou “*ilusão*” que acompanha uma *imagem do pensamento*. Algo presente, como se pode ver, até

mesmo quando o *cogito* é colocado como “exemplo” no texto de Deleuze e Guattari.³

Importa observar que, se se atenta neste presente trabalho ao *cogito* como começo em Descartes é, sobretudo, pela relevância que este tem para todos os pensadores que, de uma forma ou de outra, adentraram no campo das filosofias da consciência; mesmo aqueles que se opõem ao mestre francês, não deixaram de ter nele um importante interlocutor. Vale ressaltar, ainda, que, se Deleuze coloca em vários momentos de sua obra o problema do *cogito* como começo em filosofia, é mais em conformidade com as discussões em voga na filosofia contemporânea, do que como caráter original de seu pensamento. Sua originalidade estará, muito mais, na forma escolhida para abordagem de um comum problema.

Sem entrar, aqui, nas especificidades assumidas em cada interpretação, sabe-se bem, que o *cogito* cartesiano está na origem de uma filosofia da consciência. Nele, o fundamento da verdade torna-se imanente à subjetividade humana. E é justamente essa condição assumida que permite dizer que quando se pretende, como Deleuze o fez, adentrar nesse campo de problemas, nada mais genuíno do que fazê-lo passando pelo autor das meditações e pelo seu mais repercussivo conceito.⁴ Ver-se-á, enfim, que a posição assumida por Deleuze em relação ao *cogito* traz consigo conseqüências importantes dentro da crítica à

³ Em atenção a essa questão, ver: ALLIEZ, Eric. **A assinatura do mundo**: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 15-16.

⁴ Conforme a essa posição, Alliez, comentando Deleuze, afirma que: “É Descartes que encontramos na primeira desaceleração” asseverando em seguida que seria “Inútil citar aqui Schelling, Hegel, Husserl ou Heidegger: é a partir de Descartes que a história a que pertencemos lança a questão da filosofia, subordinando o seu exercício a este ‘ponto singular onde o conceito e a criação se remetem um ao outro” (Alliez, 1994: 12).

filosofia do sujeito tal como fora implantada na modernidade e retomada na fenomenologia de Husserl. Nas palavras de Bento Prado Júnior, essa consistiria fundamentalmente numa crítica ao:

Sujeito essencialmente representativo e submetido ao regime de identidade, arque unificadora e síntese prévia da experiência capaz de exorcizar toda forma de diferença rebelde. Trata-se de inverter a linha de pensamento, para levá-la para algo como um camporévio, pré-subjetivo e pré-objetivo.⁵

Posta a semente da discussão, divisar-se-á espontaneamente nesse trabalho algumas questões que incitam essa investigação. Questões tais como: o que reside na base da denúncia deleuziana do *cogito* em sua formulação primeira por Descartes e sua posterior retomada pela tradição das filosofias do sujeito? O que significa, para Deleuze, colocar o *cogito* “sobre um plano de imanência”? E por último, e não menos importante, quais as conseqüências dessa revisão do lugar do *cogito*, ou antes, o *cogito* como lugar? Estas questões serão abordadas, aqui, menos enquanto busca de abarcadoras respostas, mas como nova forma de colocação de um problema que parece persistir na filosofia, principalmente em estudos apontados na primeira metade do século XX, acerca do que deveria constituir um campo transcendental pré-subjetivo e pré-objetivo, que no pensamento Deleuze assumirá, no limite, o nome de plano de imanência. Campo esse que será utilizado por Deleuze para denunciar que há, a partir da formulação do *Cogito*, toda uma história de subversão da idéia de imanência calcada em uma imagem subjetiva do pensamento.

⁵ PRADO JÚNIOR, Bento. A Idéia de “plano de imanência” in: **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000, p.34.

Dito isso, essa pesquisa buscará, como possibilidade de abordagem do tema, estender o alcance da afirmação de Deleuze em *O que é a filosofia?*, revisitando uma linha argumentativa que percorre seus textos. Estabelecido o caminho, a composição do trabalho passa a ter *três* momentos: (1) investigação dos argumentos de Deleuze que defendem um campo transcendental pré-subjetivo como condição para se pensar a gênese subjetiva; (2) apresentação da crítica deleuziana ao *primeiro princípio* das filosofias do sujeito, partindo do primado do *Cogito* como começo em filosofia; (3) re-Afirmação da idéia de plano de imanência e análise dos conceitos envolvidos nesse plano, assim como, das novas terminologias que substituem as idéias de subjetividade e consciência.

No primeiro capítulo investiga-se no pensamento de Deleuze, sua intenção de determinar um campo transcendental ou plano de imanência como condição prévia, anterior tanto a sujeitos como objetos. Vê-se que uma das principais preocupações demonstradas por Deleuze foi a de traçar um caminho que proporcione uma inversão das filosofias da reflexão baseadas na primazia do sujeito. Para realização desse projeto ele irá fixar-se na idéia primeira de tal campo transcendental a partir do qual se divisará um *plano* fundamental, livre de qualquer forma de consciência. Intenta-se, ainda, mostrar como um puro plano de imanência e os acontecimentos imanentes que o povoam devem, para Deleuze, ser imaginados, na sua liberdade, enquanto virtualidade. O trabalho visa mostrar, ainda, como a partir de Bergson, uma ultrapassagem da experiência perceptiva, fundada no presente como local da percepção imediata, conduzirá à experiência de um plano transcendental que tem o passado puro como condição do avanço do tempo. Se por um lado tem-se como evidente a realidade de um presente

atualmente dado, por outro deve-se assegurar, também, a realidade do passado e das imagens-lembrança em uma dimensão que, mesmo sendo virtual, não deixa de ser real, de compor o real em seu quadro dinâmico. Ver-se-á o modo pelo qual, de acordo com Deleuze, essa conservação do passado como ele é *em si* em uma lembrança pura, como pura virtualidade, é a base para o estatuto próprio de uma ontologia. A partir daí são apresentadas as implicações dos conceitos de virtual e atual trabalhados na obra de Deleuze, buscando ampliar a compreensão da crítica do autor à subjetividade, principalmente aquela concebida pelo idealismo clássico (forma da identidade, supressora das multiplicidades, do móvel, enfim, do indeterminado). O foco da análise deleuziana é, como contraponto a essa instância ideal de determinação, a proposta de novos *modos de vida* atualizados a partir de um campo de virtualidades.

O segundo capítulo, intitulado *O plano do sujeito*, opera uma análise, no momento inicial, do campo problemático ao qual o *Cogito* é apresentado por Descartes como solução, resultante ou ponto de partida. Esta análise será entrecortada pelas reincidentes críticas à Descartes encontradas ao longo das obras de Deleuze, principalmente, no que diz respeito à constituição de um sujeito fundante na modernidade, de uma arque unificadora: o começo em filosofia. Investiga-se, ainda, a argumentação de Deleuze acerca da passagem do *cogito* cartesiano ao “*cogito*” kantiano, para, por fim, serem tratadas as implicações da inserção do tempo puro como instância capaz de “rachar” o *Cogito* substancial cartesiano. Volta-se a atenção, ainda, para as críticas dispensadas por Deleuze à fenomenologia de Husserl como mantenedora de uma imagem do pensamento iniciada em Descartes e que inverte a lógica da imanência fazendo desta uma

imanência a uma consciência constituinte. O núcleo do capítulo, entretanto, está na investigação da crítica deleuziana à idéia de fundamento, e com ela o *cogito* como começo em filosofia. Crítica essa que conduz ao problema lançado por Deleuze de um *a-fundamento* (*effondement*) do sujeito, que colocará a necessidade de se afirmar um campo transcendental, no limite um plano de imanência, de caráter pré-subjetivo e pré-objetivo, como um fundo “atrás” de todo fundado. “Atrás” inclusive, da própria gênese subjetiva.

O terceiro capítulo, por sua vez, fundamentado na análise do texto *A imanência: uma vida...*, tem por fim analisar os possíveis desdobramentos implicados na afirmação a respeito do estatuto do *cogito* em *O que é a filosofia?*. Como se pode ver nesse texto, Deleuze afirma que, para o *cogito* assumir o estatuto de conceito, é “*preciso colocá-lo sobre um plano de imanência ao qual pertence (...)*” (Deleuze e Guattari, 1992: 267). Mas ainda é possível falar de subjetividade ou alguma outra forma de individuação no interior de um plano de imanência? Por fim, esse capítulo intenta, ainda, trazer à discussão os conceitos de “*subjetividade nômade*”, “*modos de existência*”, “*hecceidade*” e “*uma vida*” que, juntamente com outros conceitos, formam uma terminologia alternativa frente às formulações clássicas que acompanham as filosofias do sujeito.

CAPÍTULO I – O CAMPO PRÉVIO DA IMANÊNCIA

Sujeito e *Campo transcendental*

É notório o fato de que o empirismo transcendental de Deleuze abriga no seu cerne o projeto de determinar um campo transcendental ou plano de imanência como condição prévia para se pensar a “gênese” ou atualização de sujeitos e objetos. Em *Lógica do Sentido* ver-se-á uma concisa caracterização desse projeto: “*Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com uma profundidade indiferenciada.*” (Deleuze, 1998: 105). O que importa esclarecer, contudo, é que essa proposta de um *campo prévio* da experiência não tem sua origem no pensamento do próprio de Deleuze. Esse tema remonta a discussões já anteriormente dadas, como bem o mostrou Bento Prado Jr. em *Presença e campo transcendental*, escrito em 1965, publicado em 1989⁶. Bento Prado mostra nesse texto que algumas controvérsias entorno do tema foram levadas a termo entre M. Guérault e Hyppolite, principalmente a

⁶ Cf. PRADO JÚNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental** – *Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. 1ª ed. São Paulo, EDUSP, 1989, p. 132-134; 145-146.

despeito das questões que envolvem o aparecimento da tese desse *campo* pré-subjetivo e pré-objetivo (Fichte ou Bergson?). Sua exposição mostra que, por um lado, na posição defendida por Hyppolite, tem-se a sugestão de que a origem de um tal *campo* anterior (neutro) aos desdobramentos das teses e das oposições metafísicas (realismo-idealismo), estaria ligado ao pensamento de Fichte, onde seria possível encontrar “*uma formulação dentro da qual o próprio “eu transcendental” é gerado a partir de um campo pré-objetivo e pré-subjetivo*” (Prado Jr, 1989: 132). Por outro lado, tomando uma posição diversa, encontrar-se-á Guérout, para o qual, o desenvolvimento de tal *campo* teria sua razão de ser nas figuras de Berkeley e Bergson. De todo modo, Bento Prado propõe, fundamentado em Goldschmidt, que o próprio Hyppolite provavelmente teria em mente *Matéria e Memória*, de Bergson, ao tratar a *constituição da subjetividade a partir de um campo transcendental pré-subjetivo* (Prado Jr, 1989: 133). Independente do resultado dessa contenda e da origem última dessa idéia parece bem razoável pensar que Deleuze tenha encontrado em Bergson, mais especificamente no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, uma rica fonte para seus conceitos de *campo transcendental* e de *plano de imanência*, já que é Bergson (e, salvo diferenças, Sartre) que se encontra sempre referido quando há exposições desses termos no texto deleuziano.

Dito isso, ver-se-á que a determinação de um tal campo transcendental fica desdobrada em dois propósitos na ontologia deleuziana⁷. Por um lado, o

⁷ Existem fortes controvérsias acerca da existência ou não de uma Ontologia em Deleuze. François Zourabichvili chega a firmar que “*todos que falam de ontologia a propósito de Deleuze cometem um contra-senso completo, ou não sabem o que significa ontologia*”. In **ZOURABICHVILI. Deleuze e a questão da literaridade. Educação & Sociedade**, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1309-1321,

campo transcendental, atendendo a um propósito crítico, possibilita a Deleuze esquivar-se da sombra de uma tradição que se apega a uma *imagem do pensamento* ou modelo de reconhecimento presente, comumente, em uma corrente “*dogmática*” da filosofia seguida por pensadores como Descartes, Kant, Hegel, indo até mesmo à fenomenologia de Husserl. Segundo esse autor, as filosofias baseadas nessa *imagem do pensamento* acabaram valorizando, essencializando ou universalizando a reconhecimento como modelo, desconsiderando o caráter meramente estatutário de uma convenção assumida por uma tradição do pensamento filosófico.⁸ Essa crítica mostra como a imagem do pensamento vê-se vítima de uma falácia de autoridade que decalca o transcendental dos caracteres empírico, não se abrindo, portanto, ao puro terreno do transcendental: condição de possibilidade da experiência real. E a partir daí segue-se, de acordo com Deleuze, a reificação do *bom senso* e do *senso comum*. Por outro lado, o desvelamento ou determinação de um tal campo transcendental possibilita a esse autor uma segura abordagem da *gênese* ou da atualização que envolve indivíduos, sujeitos e objetos; assim como, expõe o modo pelo qual, segundo sua crítica, o transcendental é decalcado do empírico; finalmente, traça a fecunda linha que envolve a criação de novos modos de vida: palavra de ordem na filosofia

Set./Dez. 2005, p.1316. Esta posição não é corroborada por Alain Badiou em **Deleuze: O Clamor do Ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. Tampouco é a posição assumida por Eladio Craia em: Deleuze e a Ontologia. In. **Gilles Deleuze e a questão da técnica**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 2003, Tese (doutorado), p.97-183. Onde se pode ver a afirmação incisiva de que “*Deleuze postula uma ontologia. Dita ontologia é uma das mais ricas em densidade e rigorosidade especulativa, bem como uma das mais prolíficas em conseqüências filosóficas dos últimos anos. Poder-se-ia dizer que a ontologia deleuziana acrescenta uma nova dimensão reflexiva à recharacterização da interrogação pelo Ser, e, portanto de toda a preocupação ontológica operada na filosofia do século XX a partir do pensamento de Heidegger*”.

⁸ Embora reiterada em outros locais, a crítica de Deleuze à reconhecimento como um modelo do pensamento filosófico aparece mais detidamente em *A Imagem do Pensamento*, Capítulo III de **Diferença e Repetição**.

deleuziana.

Ao descrever seu *campo transcendental* como um campo *transcendental*, fica claro em Deleuze, a intenção de manter um vínculo inicial, pelo menos no que diz respeito à adoção num primeiro momento da terminologia, com o trabalho de Descartes, Kant e o idealismo alemão pós-kantiano, assim como, com a fenomenologia de Husserl. Muito embora a passagem desse campo transcendental ao plano de imanência implique uma nova opção terminológica ou conceitual, além, é claro, de uma mudança significativa do ponto de vista de uma radicalização da crítica às filosofias da consciência, como deverá ser apontado ainda aqui. Sabe-se muito bem que para descrever algo como transcendental é preciso assinalá-lo de modo a justificar a possibilidade de uma forma de experiência. Tal tradição é iniciada com Descartes, o descobridor do domínio seguro da auto-afirmação do “Eu penso”. Vê-se, pois, que, em virtude de o “*Eu penso, logo sou*” não ser uma verdade que pode ser derivada da experiência, deve ser referido, portanto, como transcendental. Porque a certeza do “Eu penso” não é a certeza da proposição representacional na qual o referente e o ato de referenciação são distintos, este deve ser entendido como uma forma de afetividade, auto-reflexão, ou auto-afecção. Note-se que diferentes proposições representacionais existem sempre onde há uma fenda entre o ato de referência e o que é referenciado, no entanto, Descartes parece conceber as proposições transcendentais em termos de uma identidade entre o referente e o ato de referência. De todo modo, a partir de Descartes, e passando pelo idealismo alemão e pela fenomenologia, pertencentes à tradição apontada por Deleuze, todos levam a cabo uma reflexão na direção tal que a existência é determinada de

maneira a conter universalidade e necessidade *para todas as consciências*. À prática da filosofia transcendental, então, alia-se a prática de um modo de reflexão hábil a justificar a crença na existência da consciência, fundada na certeza do “Eu penso”. Desse modo, uma filosofia que não esteja de acordo, que se ponha na contramão e que não se faça legitimada em termos de uma *imanência da existência à consciência*, será referida como especulativa; e mais ainda, uma filosofia que rejeite essa possibilidade de conhecimento será apontada negativamente como cética. Tais formas de filosofia serão consideradas dogmáticas na medida em que se esforçam em conceber a existência como estando fora da consciência ou em si mesma.⁹

Mas numa oposição a essa forma do pensamento, em *Diferença e Repetição* Deleuze irá apresentar uma crítica dizendo que “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 nùmeno mais próximo do fenômeno” (Deleuze, 2000: 361). Em outras palavras, a diferença é mais profunda que o diverso presente. O diverso é múltiplo, distinto, diferente, muitos, porém só forma uma multiplicidade extensiva, espacial, sucessiva, cronológica, dada; a diferença forma, ao contrário, uma multiplicidade intensiva, intensa, de coexistência, virtual, na qual o dado é dado como diverso e na qual o diverso tem sua razão suficiente como relação diferencial. A diferença se dá no dado, é o mais próximo do que difere, contudo não pode estar *dada* em si mesma porque é um diferir, um *continuum* heterogêneo, uma variação sem

⁹ Para a compreensão dos fundamentos da crítica ao ceticismo e ao dogmatismo ver: KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. A. Morujão, Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2001, BXXXI-BXXXVII.

identidade. Uma diferença em si mesma, uma multiplicidade diferencial em si mesma, à qual a multiplicidade do diverso é imanente, é a imanência, um mundo intenso. Note-se que, aqui, a *diferença* em Deleuze aparece como homônimo deste *campo transcendental*; e o *diverso*, como é o caso, nomeia de outra forma, o *campo empírico* correspondente. Afirmar, conseqüentemente, que essa diferença não é o dado, mas aquilo pelo qual o dado é dado é, também, afirmar que a diferença é o transcendental; e é esta, a condição sob a qual a *experiência real* é constituída mediante atualizações.¹⁰ A existência imanente, aqui, não está fundada em uma forma qualquer de consciência, mas é a própria diferença transcendental.

Em um apontamento posterior, em *Lógica do Sentido*, Deleuze retoma a idéia de campo transcendental afirmando que:

Este campo não pode ser determinado como o de uma consciência: apesar da tentativa de Sartre, não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação. Uma consciência não é nada sem síntese de unificação, mas não há síntese de unificação de consciência sem forma do Eu ou ponto de vista da individuação (Ego) (Deleuze, 1998: 105).

¹⁰ Deleuze caracteriza tal projeto em *Diferença e repetição* em termos da determinação das condições da *experiência real* em contraposição à *experiência possível*. Nas palavras do próprio Deleuze: “Opusemos a representação a uma formação de outra natureza. Os conceitos elementares da representação são as categorias definidas como condições da experiência possível. Mas estas são muito gerais, muito amplas para o real. A rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela. Então, não é de se admirar que a Estética se cinda em dois domínios irreduzíveis, o da teoria do sensível, que só retém do real a conformidade com a experiência possível, e o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela se reflete em outra parte. Tudo muda quando determinamos as condições da experiência real, que não são mais amplas que o condicionado e que, por natureza, diferem das categorias: os dois sentidos da Estética se confundem a tal ponto que o ser do sensível se revela na obra de arte ao mesmo tempo em que a obra de arte aparece como experimentação” (Deleuze, 2000: 138-139).

Precisamente aqui nessa caracterização do campo transcendental, surge a questão que conduz à intrincada rede de conceitos deleuziana. Ao contrário de outros pensadores como Descartes, Kant e Husserl, apóstolos de uma tradição da filosofia do sujeito que consideram que imanência é *imanência a um sujeito pensante*, Deleuze rejeita essa posição e afirma contrapositivamente que imanência é somente imanência *a si mesmo*; se fosse imanente *a algo*, seria transcendência e não mais imanência.

Deleuze retoma esse ponto novamente em *Cinema I*, onde, comparando Husserl e Bergson, ele afirma que, “*cada um tem seu próprio grito de guerra: toda consciência é consciência de algo (Husserl), ou ainda mais forte, toda consciência é algo (Bergson)*” (Deleuze, 1985: 89-90). Tem-se que, o ato de tomada de consciência é secundário. É a relação imediata entre cada coisa como devir que permite que uma consciência venha a se desenvolver. E é esse o sentido da oposição sugerida por Deleuze entre a tendência fenomenológica e a de Bergson. Ele chama a atenção, ainda, para o fato de que a consciência não pertence a um sujeito, mas, ao contrário, o sujeito pertence à consciência. Porém, se imanência é somente imanência *a si mesma* e não a uma subjetividade transcendental, com que direito, então, Deleuze afirma a existência de algo como a imanência? E este campo transcendental não teria ares de uma hipótese especulativa que pressupõe a existência de um conhecimento afastado da nossa consciência, afastado da certeza do “*Eu penso*”? Ora, como se sabe, o rigor e a certeza são as marcas maiores das filosofias da reflexão nas quais as afirmações são medidas pela imanência do “*Eu penso*”, e é justamente aqui que Deleuze parece transgredir essa exigência ao falar de um domínio da experiência que precede a auto-

imanência da subjetividade transcendental, sua auto-posição.¹¹ As perguntas ecoam: que direito tem o autor de afirmar tal imanência? Seria o pensamento de Deleuze mais um sistema especulativo sem a devida base e condenado a existir como um castelo em nuvens flutuantes? A posição assumida nesse trabalho é exatamente a contrária: tais aferições parecem ser infundadas. A intenção é mostrar, justamente, que a forma com que ele chega à idéia de um campo transcendental a partir da própria problemática transcendental kantiana, por si só, torna vazia a distinção entre crítico e especulativo. Como é possível notar, a abordagem deleuziana dessa questão aparece fundamentada na dimensão experiencial do tempo.

Um melhor entendimento dessa questão requer, no entanto, a obtenção de uma imagem inicial do que consiste isso que está sendo chamado de campo transcendental, para, posteriormente, apreender como o campo transcendental aparece partilhando uma relação peculiar com o tempo. Nas delimitações até agora vistas, o campo transcendental aparece como um plano de imanência impessoal e pré-individual que não assemelha com seu campo empírico correspondente; não é um abismo indiferenciado; e precede sujeito e objeto como condição prévia. Mas esta caracterização permanece, ainda, excessivamente vaga. Observa-se, na argumentação de Deleuze em *Lógica do Sentido*, uma elaboração adicional do campo transcendental:

¹¹ Como na conclusão de **O que é a Filosofia**, na qual Deleuze alerta: “*Mesmo o cogito só é uma opinião (...)*” (Deleuze, 1992: 267).

O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, 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 de sínteses de consciência. As singularidades são os verdadeiros acontecimentos transcendentais... Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à gênese dos indivíduos e das pessoas: elas se repartem em um 'potencial' que não comporta por si mesmo nem Ego (moi) individual, nem EU (je) pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se, as figuras dessa atualização não se parecendo em nada ao potencial efetuoado (Deleuze, 1998: 105).

Eis a relação entre campo transcendental e tempo: os acontecimentos comportam em si uma simultaneidade do tempo, que divide o presente constantemente em passado e futuro, arrastando-o nas duas direções ao mesmo tempo (puro devir).¹² Este é o estatuto dos acontecimentos: estão sempre em vias de ser ou já ocorrera, mas nunca são flagrados no momento mesmo de sua efetuação.¹³ Deve-se notar, acima de tudo, que as “singularidades nomádicas” que povoam o campo transcendental são definidas em termos de *potencialidade* ou *virtualidades* o que justifica a maneira pela qual elas estão aptas à presidir sobre a individuação no *processo de atualização*. Seguindo esse raciocínio Deleuze esclarece:

O que é um acontecimento ideal? É uma singularidade. Ou melhor: é um conjunto de singularidades, de pontos singulares que caracterizam uma curva matemática, um estado de coisa físico, uma pessoa psicológica e moral. São pontos de retrocesso, de inflexão etc.; desfiladeiros, nós, núcleos, centros; pontos de

¹² Cf. *Primeira Série de Paradoxos: Do Puro Devir*, em (Deleuze, 1998: 1-3)

¹³ Leia-se: “E o angustiante do acontecimento puro está, justamente, em que ele é alguma coisa que acaba de ocorrer e que vai se passar, ao mesmo tempo, nunca alguma coisa que se passa. O X' de que sentimos que isto acaba de se passar, é o objeto da “novidade”; e o X' que sempre vai se passar é o objeto do conto. O acontecimento puro é conto e novidade, jamais atualidade” (Deleuze, 1998: 65-66).

fusão, de condensação, de ebulição etc. pontos de choro e de alegria, de doença e de saúde, de esperança e de angústia, pontos 'sensíveis', como se diz (Deleuze, 1998: 55).

Em todos esses exemplos, a idéia de uma espécie de energia potencial sendo transmitida possibilitará uma explicação, por parte de Deleuze, da gênese ou atualização, no sentido de individuação, de sujeito e objeto à partir do campo transcendental. Estas singularidades contêm em si o potencial para uma nova e criativa forma de atualização do indivíduo, devido, entre outras, a ambas as dimensões *energético* e *temporal* e à auto-unificação que delas advém.¹⁴ Em *A imanência: uma vida*, Deleuze irá clarear ainda mais esse conceito de campo transcendental quando diz que esse ele não pode ser tomado como o *elemento da sensação*, por um empirismo simples, sobretudo por ser a sensação somente um *corte na corrente de consciência absoluta*. Para ele, por mais próximas que duas sensações estejam, uma em relação à outra, é, antes, *a passagem de uma à outra como devir* que revela toda a potência de um empirismo transcendental que caracteriza o *campo* em questão (Deleuze, 1997: 15).

O que se observa nesse argumento, e isso se repete em outros textos, é como Deleuze aproxima seu campo transcendental do conceito de duração (no sentido bergsoniano)¹⁵, e como esse tem uma força *virtual* própria na forma do

¹⁴ Sobre a atualização, (Deleuze, 1998: 113-130).

¹⁵ Invertendo uma lógica da percepção que parte de dentro para fora e que se alarga e se perde no mundo exterior, a experiência interna da duração contrai-se "*da periferia para o centro*" revelando uma sucessão de estados que se animam numa "*continuidade de escoamento*" sempre prolongáveis uns nos outros. Pode-se notar que é toda uma nova "imagem" marcada pelos signos da *duração*, em oposição ao procedimento espacializador da *análise*, que está em jogo nas definições da *experiência intuitiva* dos estados internos; experiência propriamente *metafísica*, vale ressaltar. Aliás, sem entrar aqui em maiores aprofundamentos, pode-se afirmar que a idéia de *duração* é vital para o desenvolvimento do pensamento metafísico de Bergson. Ela está presente como condição de possibilidade, na medida em que a *intuição* nos coloca em contato diretamente com a parte *movente* do real, com o *tempo* em seu escoar constante. In BERGSON, H. Introdução

intervalo originado do *movimento de uma sensação para outra*. Além de Espinosa, *a vertigem da imanência da qual tantos filósofos tentam escapar*, Bergson também, segundo ele, teria permanecido naquele plano, pré-subjetivo e pré-objetivo, anterior as querelas levadas a termo pelas dicotomias sujeito/objeto, realismo/idealismo.

O princípio de Matéria e Memória traça um plano que recorta 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 pura consciência de direito (não é a imanência que é imanência 'a' consciência, mas o inverso) (Deleuze e Guattari, 1992: 66-65).

Não obstante, tão internamente coerente como a enunciação de um campo transcendental em Deleuze, dir-se-á que sujeitos, indivíduos ou pessoas possuem existência, de tal modo que se torna difícil, de imediato, aceitar uma relação com esse campo transcendental. E é, sobretudo, essa condição de auto-proteção como existência individuada, característica marcante da subjetividade, que reforça a necessidade de se considerar a relevância dessa surpreendente descrição do campo transcendental no pensamento deleuziano. Para fugir a uma possível posição dogmático-especulativa, o autor francês busca apoio, surpreendentemente, na crítica kantiana. Ele atenta, como será visto, para a maneira pela qual o sujeito a partir de Kant, o "*Eu penso*", é, ele mesmo, rachado ou fendido pela forma pura do tempo, fazendo entrever, nas suas fendas, toda a força de um campo transcendental, muito embora, segundo Deleuze, o autor

à Metafísica. In: **O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.188-189. Ademais, explorar extensivamente, aqui, o conceito de *duração*, exigiria um desvio sobremodo longo.

alemão não tenha permanecido nesse campo pelo recurso à *forma* sintetizante de uma subjetividade constituinte.

Vale notar que há, ainda, um outro nome que aparece ligado à idéia de campo transcendental ou plano de imanência no *empirismo transcendental* de Deleuze, a saber: *eterno retorno*¹⁶. No eterno retorno assistir-se-á, segundo a crítica deleuziana em *Diferença e Repetição*, um a-fundamento ou *descoberta de um fundo atrás de outro fundo*, que ultrapassa o fundamento *em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o porvir*¹⁷ (Deleuze, 2000: 137;172). E em outro momento Deleuze apresenta de forma concisa sua retomada do eterno retorno e suas implicações dentro da perspectiva descrita, afirmando que:

(...) a identidade não é primeira, que ela existe como princípio, mas como segundo princípio, como algo *tornado* princípio, que ela gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico. Com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz 'o mesmo' retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devem. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. (Deleuze, 2000: 100)

Parece importante recompor, aqui, então, todas as determinações que Deleuze atribui ao campo transcendental quando da descrição do eterno retorno:

¹⁶ Há controvérsias acerca da interpretação desse conceito por Deleuze dentro da história da filosofia. A solução, longe de resolver a controvérsia, está muito mais em tomar esse conceito na obra do autor francês dentro da idéia de *colagem* na filosofia. Cf. MACHADO, **Roberto. Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, **1990**, 15-16.

¹⁷ Uma crítica ao fundamento assim como à impossibilidade de um ponto de partida, pode ser visto em Nietzsche, **Para além do bem e do mal**, § 289.

primeiro, ele afirma que o eterno retorno é o *devir-idêntico* do diferente – trata-se aqui de uma alusão do autor ao processo de individuação que tem lugar como resultado da atualização de singularidades-acontecimentos. Segundo, esta diferença que aparece precedendo o idêntico não é outra coisa senão a diferença interna, a multiplicidade duracional, a diferença sem negação, negatividade ou carência que caracteriza a corrente do tempo. Finalmente, em terceiro lugar nessa rememoração, divisa-se essa *diferença interna* precedente, que pode ser identificada, de forma imediata, através de uma aproximação com as idéias deleuzianas de acontecimento ou singularidades. Em outras palavras, o *eterno retorno* é a identidade das diferenças livres que circulam na natureza imanente. O eterno retorno é o Mesmo do “caosmos” (caos constituído), porém um Mesmo que se diz do que diverge, formando novos mundos, “*ele não é nada além do que o caos, potência de afirmar o caos*” (Deleuze, 1998: 269). Esta é a razão que leva a pensar que o eterno retorno terá em Deleuze mais importância como característica da natureza imanente que como instância de decisão ética. O eterno retorno é mais uma instância cosmológica do que ética, e serve para dar um dinamismo à univocidade, para fazer da univocidade não só uma afirmação do ser, mas uma afirmação que se afirma constantemente, constituindo essa *afirmação da afirmação* seu ser mesmo. Por fim, o que afirma o eterno retorno é a consistência da diferença caótica da natureza imanente.

E levando adiante o exame da natureza do campo transcendental, o caminho que Deleuze toma para sua maior elucidação advém, como fora dito, do pensamento de Kant. Eis o que diz o autor em *Diferença e Repetição*:

se o eterno retorno é o pensamento mais elevado, isto é, o mais intenso, é porque sua extrema coerência, no ponto mais alto, exclui a coerência de um sujeito pensante..., Convém que nos interessemos menos por aquilo que se passa antes e depois de Kant... momento furtivo fulgurante que nem mesmo em Kant se prolonga, que se prolonga ainda menos no pós-kantismo... pois, quando Kant põe em questão a teologia racional, ele introduz, *no mesmo lance*, uma espécie de desequilíbrio de fissura ou de rachadura, uma alienação de direito, insuperável de direito, no Eu puro do *Eu penso*: o sujeito só se pode representar sua própria espontaneidade como sendo a de um Outro, invocando, com isto, em última instância, uma misteriosa coerência, que exclui a sua própria, a do mundo e a de Deus. Cogito para um eu dissolvido: o Eu do "*Eu penso*" comporta, em sua essência, uma receptividade de intuição em relação à qual, desde então, Eu é um outro. (Deleuze, 2000: 125-126)

A dimensão de Kant a que Deleuze se refere aqui pode ser encontrada na *Dedução transcendental* e nos *Paralogismos* na *Crítica da Razão Pura*. Kant mostra ali que o eu não pode ser tratado como uma relação imediata de espontaneidade por ele mesmo de maneira que poderia se colocar diretamente diante de sua própria realidade *numenal*, mas, ao invés disso, o *eu* também é uma *aparência* no interior do tempo interno da consciência e somente *pressupõe* a espontaneidade do "*Eu penso*". Portanto, como fora postulado a espontaneidade do "*Eu penso*" somente no *fluxo do tempo interno da consciência*, o Eu torna-se, por si mesmo, *Outro*, não podendo, com isso, afirmar por mais tempo a certeza imediata do *eu* que Descartes a este desejou atribuir. No mais, o que há, todavia, de surpreendente no comentário de Deleuze sobre Kant, é o modo pelo qual ele contrapõe ao sujeito kantiano dissolvido, o eterno retorno ele mesmo e, *matatis mutandis*, o campo transcendental.

Retomando a questão, esse ponto é sublinhado em *Diferença e Repetição*, onde Deleuze afirma que o fundamento da crítica dirigida por Kant ao

Cogito cartesiano consiste em objetar contra este que *é impossível fazer com que a determinação incida diretamente sobre o indeterminado* e, citando Kant¹⁸, ele completa: “*Na consciência de mim mesmo, no simples pensamento, sou o próprio ser, mas deste ser ainda nada me é dado para o pensamento*”. O encaminhamento desta argumentação mostra que Kant acrescenta o tempo como terceiro valor lógico como a forma pela qual o indeterminado (eu sou) é determinado (pela determinação *Eu penso*). E é justamente esse terceiro valor lógico, *o tempo*, segundo Deleuze, que faz da lógica uma instância transcendental, que coloca Kant no puro terreno da diferença transcendental. Com efeito, é aqui que Kant descobre essa diferença, a diferença interna “*que relaciona a priori o ser e o pensamento um ao outro*”. Ele a encontra entre a determinação e o que ela determina:

As conseqüências disto são extremas: minha existência indeterminada só pode ser determinada no tempo, como a existência de um fenômeno, de um sujeito fenomênico, passivo ou receptivo, aparecendo no tempo... mas somente como a afecção de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz EU, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele. (Deleuze, 2000: 164)

Em resumo, muda-se de uma consciência pessoal do tempo para o *tempo impessoal* do campo transcendental. Com essa diferença interna constituindo o determinável através da relação do indeterminado (“Eu sou”) com o completamente determinado (“Eu penso”), remeter-se-á, salvo engano, à diferença transcendental que caracteriza a *duração* e que Deleuze atribui ao *campo*

¹⁸ Referência à *Observação geral relativa à passagem da psicologia racional para a cosmologia* constante no Capítulo I, Livro Segundo da *Dialética Transcendental na Crítica da Razão Pura*, B429.

transcendental. Parece possível dizer que, aqui nos comentários dessa dissolução do sujeito em Kant, está, precisamente, a argumentação que redime Deleuze de uma possível crítica de que a sua filosofia recairia numa especulação dogmática. Assim, a constituição fundamental do conceito de campo transcendental em Deleuze deriva da observação da passividade do sujeito para com ele mesmo, da maneira com a qual ele se torna *Outro* para si mesmo e da maneira com a qual ele é no tempo e não o tempo é *nele*. Tais observações possibilitam a Deleuze manter, simultaneamente, que a percepção dessa idéia pode ser atingida somente através de uma meditação sobre o sujeito, mas que essa mesma idéia *excede todo primado do sujeito*. O tempo não está no sujeito, mas o sujeito está no tempo. Isto é suficiente para trazer a *terceira revolução copernicana* na qual o sujeito não é o primeiro termo da reflexão transcendental, apesar de ser aquele com o qual a reflexão transcendental deve iniciar. Como resultado deste retorno do sujeito ao interior do tempo, pode-se, agora, conceber a imanência como imanência *a si mesma e por si mesma*, e não mais como *imanência a uma consciência*.

O tempo do virtual ou a *síntese transcendental de um passado puro*

Sabe-se bem que ao longo da obra deleuziana há sempre uma profunda admiração pelo pensamento de Bergson. Com efeito, Deleuze encontrará nesse autor o interlocutor primeiro no que tange ao termo virtual.¹⁹ E como será explicitado, esse termo é fundamental para entender o quadro geral da

¹⁹ Ver, por exemplo, *A distinção do virtual e do possível* em **Diferença e Repetição**, p. 346-347.

composição de sua idéia de campo transcendental e de plano de imanência já que, como ele afirma em *A imanência: uma vida...*, “o plano de imanência é em si mesmo virtual”²⁰. E há, certamente, toda uma relação com o tempo envolvida nesse ínterim, como bem o mostrou Peter Pál Pelbart.²¹ Vê-se, de fato, que quase todos que se propõem a ler Bergson encontram inevitavelmente na sua filosofia a idéia de um *tempo contínuo* que tem a *passagem* como marca maior.²² E é certamente esse, para Deleuze, um dos pontos fundamentais da atratividade da filosofia bergsoniana. Mesmo porque, pensar o *devir* sempre foi o projeto da filosofia deleuziana e é justamente do pensador da *duração* que ele herda grande parte do repertório conceitual que anima sua empresa.

Apesar da idéia de tempo e suas implicações serem uma constante no conjunto da sua obra, é principalmente em *Matéria e Memória* que Bergson leva às mais altas conseqüências sua exposição, sobretudo no que diz respeito à presença do tempo no âmbito da constituição de um *campo* anterior às teses idealistas e realistas. *Campo* esse que é condição para se pensar uma “gênese” da subjetividade fundada no elemento de uma expansão qualitativa, interna, da retenção temporal: da duração, da multiplicidade não atual.

Isto posto, o que se busca mostrar, aqui, é o modo pelo qual, no terceiro capítulo do referido texto, Bergson, através de uma ultrapassagem da experiência perceptiva fundada no presente como local da percepção imediata, conduz a um

²⁰ DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida...*, p.18.

²¹ É bem esclarecedora a apresentação desse tema da obra de Deleuze e sua relação com o texto de Bergson em “*Bergson e a diferença*”, Parte I, Capítulo 2 da tese de Peter Pál Pelbart: **O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze**. São Paulo: USP-FFLCH, 1996. Tese Publicada posteriormente como: **O tempo não-reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

²² Sobre essa idéia do decorrer do tempo como princípio de toda a concepção bergsoniana do tempo, ver o artigo de WORMS, Frederic. **A concepção bergsoniana do tempo**. In: Dois Pontos, Vol. 1, número 1, 2004.

plano que é *transcendental* que mantém o “passado puro” como condição do avanço do tempo: fator primordial para se pensar o porvir. Tratar-se-ia, aqui, para Deleuze, de uma ultrapassagem da experiência em direção às condições da experiência, mas sob a distinção de que nessa sua “*síntese transcendental de um passado puro*”, conforme os termos deleuzianos empregados em *Diferença e Repetição*, Bergson não se detém numa investigação das condições da *experiência possível*, mas adentra mesmo no campo da *experiência real*; fundamento do *empirismo transcendental* levado a termo no pensamento deleuziano.

Para início da exposição faz-se necessário, antes de qualquer coisa, ater a um ponto fundamental da diferenciação feita por Bergson entre *matéria* e *memória*, *percepção* e *lembança pura*, *presente* e *passado*. Para ele, o que há entre esses duplos, longe de ser uma diferença de grau, é, mais que isso, uma diferença de *natureza*.²³ Perguntar-se-á: quais as implicações dessa diferenciação? E mais ainda, estabelecida a diferença como *diferença de natureza*, qual a novidade introduzida por Bergson no estudo da relação entre esses duplos?

Para ensaiar uma maneira de compreender o que se acaba de afirmar, assume-se como ponto de partida que é possível perceber características comuns nos elementos que fazem com que cada um dos termos que compõem os duplos acima citados difira de natureza de seu par correlato. Por conseguinte, os esforços concentrarão no último desses, a saber: presente e passado, mostrando o que

²³ Sobre a temática da diferença na obra de Bergson, Cf. leitura de DELEUZE, Gilles. La conception de la différence chez Bergson. In: **Les études bergsoniennes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1956, Vol. IV.

concerne a cada um dentro de uma teoria geral da *percepção concreta* que, segundo Bergson, seria síntese viva da *percepção pura* e da *memória pura*. Aquela marcando um campo primeiro, ideal de direito, e esta implicando em um *primeiro termo* da gênese possível de uma consciência.

Tomar-se-á de início a idéia de que “*Meu presente*” é *sensorio-motor*. Essa tese e todas as suas implicações são, conforme se pode notar, o centro nevrálgico ao qual conduz os dois primeiros capítulos de *Matéria e Memória*. Mas o que exatamente quer dizer isso? Nas palavras de Bergson:

Meu presente, portanto, é sensação e movimento ao mesmo tempo; e, já que meu presente forma um todo indiviso, esse movimento deve estar ligado a essa sensação, deve prolongá-la em ação. Donde concluo que meu presente consiste num sistema combinado de sensação e movimento. (Bergson, 1999: 161-162)

Entendido assim, esse *indivisível presente* tem uma de suas faces apoiada sobre o passado imediato que, por ser constituído por uma *sucessão muito longa de estímulos elementares*, é, por si só, sensação. Sua outra face ele inclina em direção ao futuro como “momento” próprio da atividade, prolongando, de forma a efetivar num movimento, sensação em ação.

Dando continuidade à análise da proposição anterior, Bergson leva a uma segunda tese que afirma ser o “*meu presente*” “*a consciência que tenho de meu corpo*” (Bergson, 1999:162). “*Meu corpo*” aparece aqui como instância que *experimenta sensações e ao mesmo tempo executa movimentos*. Centro de ação ou estado atual do devir, “*meu corpo*” ocupa o centro de um mundo material que é o próprio momento presente constituído em virtude de um corte *quase instantâneo*

efetuado pela percepção na massa real em vias de escoamento. Bergson argumenta ainda que, por ocupar lugar no espaço e por não poder haver no mesmo lugar várias coisas ao mesmo tempo, esse conjunto de sensações e movimentos só pode ser um conjunto determinado. Retomando nas palavras de Bergson:

nosso corpo ocupa o centro dele [do mundo material]; ele é, desse mundo material, aquilo que sentimos diretamente decorrer; em seu estado atual consiste a atualidade de nosso presente. Se a matéria, enquanto extensão no espaço, deve ser definida, em nossa opinião, como presente que não cessa de recomeçar, nosso presente, inversamente, é a própria materialidade de nossa existência, ou seja, um conjunto de sensações e de movimentos, nada mais. (Bergson, 1999:162)

Com efeito, sabe-se, com Bergson, que as *sensações atuais são aquilo que ocupa porções determinadas da superfície de “meu corpo”*, portanto é da ordem do presente. Mas o que dizer da lembrança pura, e com ela o passado, já que *não diz respeito a nenhuma parte de “meu corpo”*? Diz-se inicialmente da lembrança pura, assim como do passado, que ela é “inextensiva e impotente”; não participa da sensação, esta mesma, *extensiva e localizada*; conserva-se em *estado de latência* como pura virtualidade²⁴. A lembrança pura e o passado são de

²⁴ É notável a importância da tese bergsoniana da conservação em *estado latente* da lembrança pura, na medida em que essa parece ser para ele a condição para se considerar a possibilidade dos estados psicológicos inconscientes. Nas suas palavras: “*Nossa repugnância em conceber estados psicológicos inconscientes se deve sobretudo a tomarmos a consciência como propriedade essencial dos estados psicológicos, de sorte que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem deixar de existir. Mas, se a consciência não é mais que a marca característica do presente, ou seja, do atualmente vivido, ou seja, enfim, do que age, então o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar necessariamente de existir de algum modo. Em outras palavras, no domínio psicológico, a consciência não seria sinônimo de existência mas apenas de ação real ou de eficácia imediata, e, achando-se assim limitada à extensão desse termo, haveria menos dificuldade em se representar um estado psicológico inconsciente, isto é, em suma, impotente*” (Bergson, 1999: 165).

natureza *virtual*, só se dirigindo à sensação quando mudam de *natureza* e se fazem atuais, mas, justamente aí, já não mais são lembrança pura e passado, e sim, *lembrança atualizada em imagem* e um presente que convida o passado a abandonar sua inércia e inserir-se em uma ação útil. Portanto, segundo Bergson, *as imagens atualmente presentes em nossa percepção não são a totalidade da matéria.*

Afirmada a existência *virtual* da lembrança pura e do passado, deve-se considerar a possibilidade real de dois tipos de percepção segundo Bergson: a *percepção atual* que abarca *todos os objetos simultâneos no espaço* e a *percepção virtual* formada pela disposição de “*nossas lembranças*” *sucessivas escalonadas no tempo*. A primeira representada por uma linha vertical *CI*, cujo extremo toca ao centro a linha horizontal *AB* da segunda. A questão é que para Bergson, há uma dificuldade de afirmar a realidade das percepções virtuais, já que uma consciência, localizada no *entre-dois* desses planos, parece poder perceber somente a ponta presente atualmente à consciência, ficando toda a totalidade de nosso passado fora do campo da percepção presente. Muito embora, apesar de não se poder perceber também a totalidade dos *objetos simultâneos no espaço* representado pela linha *AB*, não se hesita ao afirmar sua existência. Vejamos aqui uma passagem que procura esclarecer essa questão:

os objetos escalonados ao longo dessa linha *AB* representam a nossos olhos o que iremos perceber, enquanto a linha *CI* contém apenas o que já foi percebido. Ora, o passado não tem mais interesse para nós; ele esgotou sua ação possível, ou só voltará a ter influência tomando emprestada a vitalidade da percepção presente. Ao contrário, o futuro imediato consiste numa ação iminente, numa energia ainda não despendida. A parte não

percebida do universo material, carregada de promessas e ameaças, tem portanto para nós uma realidade que não pode e nem deve ter os períodos atualmente não percebidos de nossa existência passada. Mas essa distinção, inteiramente relativa à utilidade prática e às necessidades materiais da vida, adquire em nosso espírito a forma cada vez mais nítida de uma distinção metafísica. (Bergson, 1999: 168)

É dentro deste contexto na obra de Bergson que Deleuze, em *Diferença e Repetição*, apresenta o que, para ele, vem ser a *segunda síntese do tempo* ou a síntese da *memória*. Deleuze invoca uma imagem do tempo operando uma *primeira síntese*, a do *hábito*, como *síntese de um presente vivo*, local da passagem do tempo, que contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes; passado e futuro sendo pertencentes a esse presente: o passado sob a forma de uma retenção contraente dos instantes precedentes e o futuro como expectativa e antecipação na contração. E, para além da *segunda síntese*, a da *memória*, que será tratada diretamente no texto, tem a *terceira síntese* do tempo que traz toda a força de *Tânatos* e que conduz à *forma vazia do tempo*.²⁵

Logo, para além de uma primeira síntese habitual do tempo que funda um presente vivo como contração de instantes (duração psicológica), temos a síntese da *Memória* como fundamento de toda síntese possível do tempo, e que faz com que o presente passe e impede que este seja co-extensivo ao tempo: “o *Hábito* é a *síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa; a*

²⁵ A apresentação das três sínteses do tempo é o conteúdo do segundo capítulo de *Diferença e Repetição*. Deleuze afirma ali que “... o presente e o passado, nesta última síntese do tempo, são apenas dimensões do futuro: o passado, como condição, e o presente, como agente. A primeira síntese, a do hábito, constituía o tempo como um presente vivo, numa fundação passiva da qual dependia o passado e o futuro. A segunda síntese, a da memória, constituía o tempo como um passado puro, do ponto de vista de um fundamento que faz com que o presente passe e dele advenha um outro. Mas, na terceira síntese, o presente é apenas um ator, um autor, um agente destinado a apagar-se; e o passado é apenas uma condição operando por falta” (Deleuze, 2000: 173-174). Para maiores aprofundamentos na caracterização dessas sínteses do tempo, ver *O tempo da diferença*. In (Pelbart, 2004:119-128).

*Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)” (Deleuze, 2000: 155-156). E aqui se deve entender por memória a faculdade transcendental de um passado puro, não menos inventiva do que rememorativa. Retomando, a síntese passiva da memória constitui o passado puro (virtual) no tempo e faz do antigo presente e do atual os dois elementos assimétricos deste passado como tal. E é justamente por isso que é possível falar de uma síntese transcendental de um passado puro tão marcante para Deleuze em *Matéria e Memória*.*

Deleuze destaca ainda uma série de paradoxos constitutivos de um passado puro. O primeiro é o paradoxo da contemporaneidade do passado com o presente que ele *foi*. O segundo é o da *coexistência*, em que cada atual presente não é senão o passado inteiro em seu estado mais contraído, por isso pode-se dizer que o passado não é uma dimensão do tempo, mas sim *a síntese do tempo inteiro*. O terceiro paradoxo é o da *preexistência*, ele complementa os dois anteriores e faz com que o elemento puro do passado em geral preexista ao presente que passa como *condição* para sua contração. Assim, para Deleuze, “A síntese passiva transcendental diz respeito a este *passado puro* do triplo ponto de vista da contemporaneidade, da coexistência e da preexistência” e “o presente designa o grau mais contraído de um passado inteiro, que é em si como uma *totalidade coexistente*” (Deleuze, 2000: 159).

Para Deleuze, o problema de se afirmar o *ser do passado* estaria no fato de não se levar em conta sua *diferença de natureza*, e não de grau, em relação ao presente. Por esse engano atribuí-se o *ser* ao presente, fazendo do passado aquilo que *não é mais*; concebe-se mesmo ele, como a degradação do presente.

“Mas é justamente o presente que não é mais, é ele o puro *devenir*, sempre fora de si; ele não é, mas age, é ativo, é útil”²⁶ (Pelbart, 1996: 52). O passado que cessou de agir, de ser útil, em contrapartida, é o único que é, é o *em-si do ser* que se conserva, contrariamente ao presente, que este sim se consome e se coloca *fora de si*. Deleuze considera, ainda, que essa conservação do passado, como ele é *em si* em uma lembrança pura (virtual), é o estatuto próprio de uma ontologia, ao contrário do caráter meramente psicológico do presente. Desse ponto de vista, a memória, por sua vez, não é pensada como sendo interior a nós, nós é que somos “interiores” a uma gigantesca Memória, imemorial e ontológica, Virtual e inconsciente. Como mostra Peter Pál Pelbart, em seu comentário sobre o tempo em Deleuze,

(...) quando buscamos uma lembrança, damos um salto no passado para encontrá-la, mas no passado que não está em nós, nesse passado eterno, elemento ontológico, condição para a passagem de todo o presente particular. Salto na ontologia, no ser em si, no ser em si do passado, Memória imemorial ou ontológica. É que o passado não vem depois de ter sido presente, nem pode ser reconstituído pelo novo presente do qual ele é agora passado. Se assim fosse entre percepção e lembrança não haveria mais que uma diferença de grau, e não de natureza. (Pelbart, 1996: 53)

Vê-se distinguido aqui, através da análise da diferença de natureza entre passado e presente, de um lado, o nível transcendental ou ontológico e, do outro, o nível empírico ou psicológico. Para Deleuze o que está em evidência nessa distinção é a forma com que o pensamento bergsoniano implica um *salto na*

²⁶ Pode ser vista uma apresentação desse tópico da obra de Deleuze e sua relação com o texto de Bergson em *Bergson e a Diferença* constante em Peter Pál Pelbart. **O tempo não-reconciliado**, 1996.

ontologia. Sai-se, com efeito de um presente que é psicológico para se colocar no *ser em si do passado* que é pura ontologia. É certo que, em função da utilidade, é preciso que se opere um movimento vetorialmente inverso quando a lembrança ganha existência psicológica e se insere no presente forçando a atualização, mas mudando de natureza. Nesse processo de “psicologização”, de virtual, passa a lembrança ao estado atual; acontece pouco a pouco uma encarnação do passado que sai do seu Ser impassível e se insere no nível empírico (Deleuze, 1999: 43-44). Há, como se pode notar, a descrição de um passado em geral que não se confunde com um passado particular de um presente que foi, mas apresenta-se mesmo como um *elemento ontológico* a partir do qual se pode pensar a passagem do tempo, a passagem de todo presente particular mediante atualização.

Mas o que dizer da consciência psicológica nesse processo todo?

Responde Deleuze:

A consciência psicológica não nasceu ainda (...) A invocação da lembrança é esse salto pelo qual instalo-me no virtual, no passado, em certa região do passado, em tal ou qual nível de contração. Acreditamos que essa invocação exprima a dimensão propriamente ontológica do homem, ou melhor, da memória (...) Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual (...) sob a invocação do presente, as lembranças já não têm a ineficácia (...) essa atualização tem toda sorte de aspectos, de etapas e de graus distintos. Mas, através dessas etapas e desses graus, é a atualização (e somente ela) que constitui a consciência psicológica (Deleuze, 1999: 49).

Esse é o sentido da revolução operada por Bergson: parte-se logo de início do passado puro (virtual) e da lembrança para daí se dirigir ao presente particular (atual) e à percepção.

Virtualidade e imanência

Para um bom entendimento do quadro geral da argumentação deleuziana acerca da constituição de novos “*modos de vida*” em detrimento de uma *forma Eu*, um *ego*, é preciso atentar, ainda, para o texto *L’Actuel et le Virtuel*²⁷. Nesse pequeno texto, o autor expõe de forma substancial alguns de seus principais conceitos, dentre eles, o par que compõe o título: atual e virtual²⁸. Esses dois conceitos permitem dar continuidade a um esboço cartográfico do plano de imanência, assim como pensar os movimentos infinitos que o perpassam. Vê-se, pois, que na filosofia de Deleuze, a virtualidade pode ser identificada sem maior problema com suas idéias de singularidades pré-individuais, com hecceidades e com o acontecimento. O próprio plano de imanência, como campo intensivo de individuação, estaria, pois, composto por virtualidades.

²⁷ DELEUZE, Gilles. **L’Actuel et le Virtuel**. Éd. Flammarion, 1996. Traduzido e anexo à ALLIEZ, Eric. **Deleuze filosofia virtual**. Trad. Heloisa B.S. Rocha – São Paulo: Ed. 34, 1996. Apresentada como a versão modificada da palestra que encerrou a homenagem organizada pelo colégio Internacional de Estudos Filosóficos Tradisciplinários em 5 de dezembro de 1995, no Rio de Janeiro (Centro Cultural Banco do Brasil): “*Gilles Deleuze: uma vida filosófica*”. Neste texto pode-se ver melhor apresentada a visão deleuziana dos conceitos *atual* e *virtual*, muito embora sejam constantemente retratados em outras obras do autor. Os trabalhos de Alliez foram certamente pioneiros na exposição desse conceito na obra de Deleuze.

²⁸ Vê-se mesmo que, “*Os conceitos de atual e virtual atravessam a obra filosófica de Gilles Deleuze, desde os trabalhos sobre Henri Bergson até seu último escrito, ‘A imanência: uma vida...’*. A partir desses conceitos, Deleuze elaborará uma ontologia na medida em que há entre o virtual e o atual um processo positivo de diferenciação, ou seja, uma produção da multiplicidade atual a partir da multiplicidade virtual do ser, que ele passará a designar por plano de imanência. Ali, o próprio pensamento se constitui como possibilidade de pensar, sem que haja um eu por trás da ação de pensar, sem que haja a individuação de um sujeito e de um objeto. Os seres singulares (multiplicidade atual) seriam fluxos que se recortam do plano de imanência (multiplicidade virtual), que se conjugam com outros fluxos, são relações pré-subjetivas, multiplicidades que devem e só se produzirão como singularidades como resultado dessas interações de forças”. In. FORNAZARI, Sandro Kobol. **O bergsonismo de Gilles Deleuze**. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 31-50, 2004.

Dando seguimento à exposição, é possível ver a partir de Deleuze que, na gênese do “sujeito” (assim como do objeto) no plano real considerado, o puro plano de imanência, a atualização de suas virtualidades aparece como fator *sine qua non*; a cada individuação acontecida em virtude da atualização desse em instâncias individuais, “estados de coisas” ou estados vividos, acontece uma renovação de suas virtualidades formando assim um ciclo de movimentos que irá permear a “vida” do sujeito em sua constituição no interior do plano de imanência. Essa distinção se confirma no texto “*O atual e o virtual*”, onde Deleuze diz que “*Todo atual rodeia-se de círculos sempre renovados de virtualidades, cada um emitindo um outro, e todos rodeando e reagindo sobre o atual*” (Deleuze, 1996: 49); perfazendo um ciclo de individuação que escape de uma determinação como processo, mas que aponte para um movimento efetivo (individuação criativa) do objeto em estados presentes, comportando em si o *devenir* como sua realidade. Essa é a imagem do movimento que a tudo subsume; e nesse sentido, afirma o autor: “*não há lugar nenhum para um sujeito e um objeto (...) O que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo de distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência*” (Deleuze e Guattari, 1992: 54).

Mas antes de tratar diretamente dos conceitos de atual e virtual, permitir-se-á, aqui, uma digressão significativa rumo à crítica deleuziana à *idéia* em sua formulação clássica. Se por um lado a exposição dos conceitos de virtual e atual implica um esforço por parte de Deleuze de pensar um mundo em movimento, por outro a crítica à *idéia* em sua formulação clássica, por sua vez, trás uma denúncia da tentativa no interior pensamento filosófico de parar o movimento imanente

mediante uma busca do *universal transcendente*²⁹. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze irá apontar o idealismo de origem clássica como um dos principais *mecanismos* de tentativa de *estatização* e determinação de sujeitos e objetos individuais (interrupção do fluxo dinâmico implicado no processo de atualização). Segundo o autor, a proposta idealista cria recortes no caos-devir, estabelecendo um campo de possíveis a serem *realizados*, tenta-se construir uma representação do sujeito como ele poderia ser e não como ele é efetivamente, em sua natureza plural e suas velocidades infinitas: subsunção da atualização pela realização, do virtual pelo possível. A abstração das representações ideais agem diretamente no sentido de estancar o movimento ou o escoamento do real. Com isso, ignora-se a diferença como fator integrante da composição do processo de individuação em detrimento da tentativa de *realização* de uma *representação idealizada*, construída num plano de determinações sem levar em conta um plano de imanência sobre o qual deveria estar assentado.

Assim, antes de referir ao *atual* como manifestação pontual do sujeito e ao seu feixe indeterminado de potencialidades a que se chama *virtual*, atentar-se-á para o *ideal*, carregado de absolutismo e determinação, numa tentativa de expiar este conceito de seu tratamento tradicional que o faz *horizonte transcendente*.

No desenvolvimento de sua crítica, é na filosofia nietzscheana que Deleuze vai encontrar um espelho para o trato com uma tradição fundada no ideal de representação. Na crítica dispensada a Sócrates e Platão³⁰, exposta grosso

²⁹ Cf. "Exemplo III" em (Deleuze e Guattari, 1992:61-67).

³⁰ Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, "O problema de Sócrates" in NIETZSCHE. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Nova Cultural, 1999. Sintetizado nesse texto, o tema da crítica ao projeto idealista Socrático-Platônico é recorrente na obra nietzscheana.

modo aqui, Nietzsche argumenta que, no pensamento desses autores, o sentido de existência não está na própria existência *no mundo*, mas para além desta numa unidade transcendente; a existência fundamenta-se num *ideal* de verdade absoluta, no *ideal* de virtude, situado fora do “real” num espaço de representações perfeitas que fundamentará uma *imagem* necessária para direcionar o homem para o caminho do “bem supremo”. Ao que parece, é bem esse o sentido da interpretação deleuziana da relação entre o platonismo – e seus sucessores – e a imanência, conforme se vê na afirmação de que, com Platão,

Em vez de um plano de imanência constituir o Uno-*Todo*, a imanência está “no” Uno, de tal modo que um outro Uno, desta vez transcendente, se superpõe àquele no qual a imanência se estende ou ao qual ela se atribui: sempre um Uno para além do Uno, será a fórmula dos neoplatônicos. (Deleuze e Guattari, 1992: 62)

A partir de Deleuze, é possível dizer que a busca de valores abstratos pelo homem socrático-platônico o coloca fora da realidade imanente em direção a uma unidade transcendente ideal, representativa; tem-se, pois, que esse homem é tirado de uma realidade fugidia que leva em conta a mudança, o devir, para ser lançado num plano perfeito ou “mundo das idéias” onde o devir se interrompe no ideal de essência (*forma de anterioridade*). Voltando-se para o pensamento nietzscheano, ver-se-á que o trato para com o homem dispensado pelo pensamento socrático-platônico se dá, sobretudo, por ignorar que a *fatalidade* de seu ser não é dissociável da fatalidade de tudo aquilo que foi e que será. Ele *não* é a consequência de um propósito próprio, de uma vontade, de um fim, com ele *não* é feito o ensaio de alcançar um “*ideal de homem*” ou um “*ideal de felicidade*”

ou um “*ideal de moralidade*” – é um absurdo querer *arremessar* sua essência em direção a algum fim (Nietzsche, 1999, § 8).

Da perspectiva da interpretação apresentada acima é possível dizer que o pensamento socrático-platônico, incitaria o “abandono” da existência num plano imanente, composto de movimentos infinitos, pela busca de um plano transcendente ou “supra-sensível”, onde não há qualquer movimento e onde é possível uma representação absoluta, imutável. Trata-se aqui, como insiste Deleuze, de uma tentativa de *parar o movimento* para conduzir a imanência a um *universal transcendente*.

Desde que se pare o movimento do infinito, a transcendência desce, ela disso se aproveita para ressurgir, erguer-se novamente, reassumir todo seu relevo. As três espécies de Universais, *contemplação*, reflexão, comunicação, são como três idades da filosofia, a Eidéica, a Crítica e a Fenomenológica, que não se separam da história de uma longa ilusão. (Deleuze e Guattari, 1992: 65)

Promovendo um salto na história da filosofia, mas continuando o fio condutor dessa argumentação, encontrar-se-á em Deleuze uma forte crítica também ao pensamento hegeliano como forte eco da *imagem do pensamento* que marca o idealismo platônico. Essa crítica ao Hegel é, no fundo, a crítica a uma tradição filosófica (cujas raízes se encontrariam em Platão, mas que englobaria ainda Descartes e Kant) incapaz de escapar das amarras de um pensamento da representação e de alcançar a identidade *imediate*. Impossibilidade, que no caso da doutrina hegeliana, consistiria em criticar a representação, em insistir em seus limites, contradições e antinomias, insistir na negatividade que tais limites e

contradições acarretam, mas sem ser capaz de pôr uma outra ordem *positiva* em seu lugar, sem ser capaz de realmente ultrapassar as dicotomias e os lugares que o pensamento articula (essência/aparência, necessidade/contingência, objetividade/subjetividade, forma/conteúdo). Uma impossibilidade de ultrapassar os lugares que Deleuze chama de *nomos* sedentário. Platão, Descartes, Kant e Hegel: filósofos do *nomos* sedentário, que representam uma imagem tradicional da filosofia como filosofia da representação. Não basta propor uma nova representação e, como Hegel, permanecer no *falso* movimento, no movimento lógico abstrato; a representação é já mediação (Deleuze, 2000: 52).

Parece mesmo que Hegel toma por ponto de partida a idéia presente no pensamento platônico, se resguardando apenas de “*evitar o caráter abstrato das idéias platônicas*” (Hegel, 1993: 67). Com isso, esse autor apresenta uma proposta de ideal que busca pôr-se como mediação entre dois extremos, que segundo ele são a generalidade metafísica e a particularidade da determinação real. Assim, para ele, a idéia não é indeterminada e com o ideal abstrato, desprovido de individualidade, mas é antes *concreta em si*, sendo essa também uma *totalidade de determinações*, só podendo ser “belo” o que tiver uma *adequação direta da idéia à realidade objetiva*, sendo que, “*só na conformidade com o conceito, a existência exterior é verdade; caso contrário, não deixa ela certamente de ser uma manifestação que, em vez de construir a Realidade do conceito, lhe permanece alheia.*” (Hegel, 1993: 68)

E é justamente numa possível adequação entre a idéia e a realidade objetiva que o projeto desse ideal hegeliano se diferencia da concepção socrático-platônica. Em Hegel é possível que o ideal de um objeto se realize na “*realidade*

objetiva“, e citando *Schiller*, ele diz mesmo que *todo homem individual contém o germe do homem ideal*. Partindo desta concepção é possível afirmar que o pensador alemão proclama a *idéia* como a *verdade e o real por excelência* e a *educação estética* como mediadora no despojamento do caráter abstrato da *idéia*, em detrimento de uma representação na realidade objetiva que é a *natureza como tal*. Para ele, em relação ao verdadeiro conteúdo, o conteúdo *ideal* do objeto, nada se deve obliterar e tudo se deve manifestar e desenvolver para que a alma e a substância do objeto escolhido apareçam com maior nitidez e a sua representação individual obtenha uma perfeição completa (Hegel, 1993: 165).

Para Deleuze essa *idéia* hegeliana, como em Platão salvo as distinções internas, é uma *idéia* acabada, completa e universal, e não comporta em si qualquer possibilidade de *vir-a-ser* ou de uma diferenciação interna.

Apresentando sua posição, Deleuze em contrapartida diz que pensar a mediação da *idéia* como teoria da representação, tal como é apontado a partir do pensamento platônico, não dá conta de uma teoria geral do conceito já que, segundo ele, a heterogeneidade ou um olhar sobre a *diferença* no platonismo seria

dominado pela *idéia* de uma distinção a ser feita entre "a coisa mesma" e os simulacros. Em vez de pensar a *diferença* em si mesma, ele já a relaciona com um fundamento, subordina-a ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica. Reverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. (Deleuze, 2000: 136)

Pensando o mundo a partir das noções de identidade e semelhança, e de

uma busca pela conformidade com a idéia, a diferença seria conduzida como meros simulacros, destoando em terceiro grau da essência ou do *ideal de representação*. Aqui, o que há é uma espécie de seleção das “*boas imagens*” em detrimento das “*más imagens*”, na tentativa de supressão da *diferença* ou dos simulacros. Eis, segundo Deleuze a grande decisão, que é uma decisão “*moral*” do platonismo: “*a de subordinar a diferença às potências do Mesmo e do Semelhante, supostamente iniciais, a de declarar a diferença impensável em si mesma e de remetê-la, juntamente com os simulacros ao oceano sem fundo*” (Deleuze, 2000: 221). O autor mostra, contudo, que a *diferença* existe, ou melhor, *insiste ou subsiste* em um inegável devir do mundo.

Já no que concerne a Hegel, um dos focos principais da crítica deleuziana se dá em relação ao movimento. Pensar o mundo a partir de uma “*mediação*” abstrata da idéia implicaria na *permanência no falso movimento, no movimento lógico abstrato*.

Denunciado como aquele que propõe um movimento do conceito abstrato em vez do movimento da *physis* e da *psiquê*, Hegel substitui a verdadeira relação do singular e do universal na idéia pela relação abstrata do singular com o conceito em geral. Ele permanece, pois, no elemento refletido da “*representação*”, na simples generalidade. (Deleuze, 2000: 54)

De acordo com Deleuze o postulado deste idealismo clássico é a supressão das multiplicidades pela identidade, do móvel pelo imóvel, do indeterminado enquanto diferença por uma instância ideal de determinação, de representação.

Em contrapartida à forma clássica, *Deleuze* apresenta o ideal como

síntese das diferenças presentes na característica constitutiva de uma *singularidade*. Esta síntese ou este *nó* formado pelas diferenças é, em sua essência, indeterminado, não podendo assim ser tomado como norte. O autor argumenta que só é possível determinar *indiretamente* o objeto da idéia promovendo uma analogia entre esta idéia e os objetos da experiência aos quais ela confere unidade, *mas que lhe propõe em troca uma determinação análoga às relações que eles mantêm entre si*. Ele completa o argumento esclarecendo:

A Idéia apresenta, portanto, três momentos: indeterminada em seu objeto, determinável em relação aos objetos da experiência, contendo o ideal de uma determinação infinita em relação aos conceitos do entendimento. É evidente que a Idéia retoma aqui os três aspectos do Cogito: o Eu sou, como existência indeterminada; o tempo, como forma sob a qual esta existência é determinável; o Eu penso, como determinação. As Idéias são exatamente os pensamentos do Cogito, as diferenciais do pensamento. E assim como o Cogito remete a um Eu rachado – rachado de um extremo a outro pela forma do tempo que o atravessa. (Deleuze, 2000: 285-286)

Em suma, para o autor a determinação da idéia só é possível através da análise das próprias *diferenças* que são formadoras desta idéia. De certo modo, é como se se prolongasse a singularidade do sujeito ou do objeto *até a vizinhança de outra singularidade*, e com isso percebesse que *“para além do individual, para além do particular, assim com do geral, não há um universal abstrato: o que é pré-individual é a própria singularidade”* (Deleuze, 2000: 295).

É importante salientar, diante disso, que a crítica à noção de determinação ideal é fundamentalmente direcionada às noções clássicas de ideal como produção de norte (campos de possíveis fechados como proposta de realização) ou processo de homogeneização ou generalização da realidade, em contrapartida

à noção de *diferenciação criadora* defendida por Deleuze. Assim apresentada, a idéia “reformulada” por Deleuze aparece como uma possibilidade de diferença interna *no* conceito.

A questão que se impõe, portanto a Deleuze, consiste em saber como romper com o *falso movimento*, o *movimento lógico abstrato*, rompendo com o Mesmo e o Semelhante: fundamento das ilusões que acompanham a imagem dogmática do pensamento. É precisamente aqui que entra em cena o par virtual-*atual* e suas relações na composição do quadro dinâmico implicado pelo plano de imanência. Vale lembrar, que esses conceitos perfazem uma constante nos textos deleuzianos constituindo, conforme se vê, a articulação do movimento.

O primeiro, o virtual, tem sua origem no radical latino *virtus*, remete ao termo potência e encerra em si a idéia de um conjunto ilimitado de possibilidades de atualização que acompanham o sujeito ou o objeto no seu escoamento real.

A dimensão virtual considerada por Deleuze, ao contrário das definições do senso comum, não se opõe ao real, mas é essa mesma o próprio real que não se tornou atual, mas que se insere continuamente segundo um ciclo de atualizações que vai do virtual ao atual. O autor utiliza o virtual com o intuito de significar uma espécie de campo múltiplo de tendências que acompanha um estado de coisas, um sujeito ou um objeto em seu processo de atualização. E se se observar atentamente os termos empregados *ver-se-á* que, é como se cada sujeito ou cada objeto guardasse sobre sua individuação atual em um tempo e espaço considerados, um campo infinito de potências para além do tempo pontual em que se insere, o que leva em consideração a sobrevivência de uma

multiplicidade virtual no “interior” de um plano de imanência. Multiplicidade esta que o suspende do instante, inserindo-o num *continun*³¹, numa *duração* qualitativa de um tempo aiônico. E é relevante chamar a atenção, aqui, para as duas formas do tempo que Deleuze propõe, *duas leituras do tempo*, ambas complexas e que se excluem mutuamente: Por um lado têm-se o tempo como *Cronos*, que se apresenta como *presente sempre limitado, que mede a ação dos corpos como causas e o estado de suas misturas em profundidade* – tempo do atual. Por outro, têm-se *Aion*, *o passado e o futuro essencialmente ilimitados, que recolhem à superfície os acontecimentos incorporais enquanto efeitos* – tempo do virtual (Deleuze, 1998: 64). Apoiado nessas leituras do tempo, diz Deleuze:

Os virtuais comunicam imediatamente por cima dos atuais que os separa. Os dois aspectos do tempo, a imagem atual do presente que passa e a imagem virtual do passado que se conserva, distinguem-se na atualização, tendo simultaneamente um limite inassinalável, mas intercambiam-se na cristalização (...). (Deleuze, 1996: 55)

Para ensaiar uma maneira melhor de entender o conceito de virtual no pensamento deleuziano tomar-se-á da geometria a figura de um *cone*.³² Neste cone, ter-se-á visualizado o que seria esse conceito se, para tanto, considerar o atual ou “os estados vividos” ou “estado de coisas”, como sendo o *vértice* do cone (a ponta), e o virtual como sendo toda a área considerada do vértice à *base*. De

³¹ Este conceito de *Cuntinun* e as distinções entre os tempos do virtual e do atual, tão caros ao Deleuze, também aparecem em alguns textos de *Bergson*, quando ele trata da percepção e das “imagens lembranças” a que remete esta percepção. Cf. BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes 1999. Capítulos II e III.

³² Em um sentido bem particular, Bergson fora o primeiro a invocar tal imagem do cone para simbolizar uma *dinâmica* de atualizações calcada na afirmação de uma memória virtual em sua relação com o presente como local da ação atual em **Matéria e Memória**.

acordo com essa imagem, o atual, par correlato do virtual, se constituiria, então, a partir do processo de atualização ou individuação do virtual. Ele aparece como um ponto que convida as multiplicidades contidas no plano virtual a uma espécie de renúncia às suas *velocidades infinitas* de composição: o virtual atualizando *crystaliza-se*.

Importa dizer ainda que, para Deleuze, qualquer tentativa de representação, classificação ou apreensão no tempo (cronológico), qualquer forma de determinação pessoal, só é possível quando acontece a atualização em estados de coisa ou estados vividos, ficando o virtual por isso, fora das estruturas analíticas da investigação científica assim como das filosofias da representação. A multiplicidade do virtual é escorregadia ao entendimento científico e representativo, justamente por nunca se fazer totalmente atual, mas *continun*. É possível dizer que esta seja da ordem do indeterminado e do *atemporal*, isto é, de um tempo que não se reconcilia enquanto *determinação pessoal*. Assim, uma partícula atual emitiria e absorveria virtuais mais ou menos próximos, de diferentes ordens. Leia-se:

Eles são ditos virtuais à medida que sua emissão e absorção, sua criação e destruição acontecem num tempo menor do que o mínimo de tempo contínuo pensável, e à medida que essa brevidade os mantém, conseqüentemente, sob um princípio de incerteza ou indeterminação. (Deleuze, 1996: 49)

Pode-se muito bem afirmar, então, que o fato de haver no virtual, durante quase todo o tempo, uma não-presença que acompanha a sua composição, não justifica inferir daí que nele não há *existência*, posto haver um tempo incorporal,

Aion, a partir do qual ele se mostra real. Mesmo não possuindo um *aí*, enquanto *presença* estanque, o virtual existe ou “*acontece*”, subsiste no movimento contínuo da realidade. De acordo com essa imagem, o que Deleuze mostra com o conceito de virtual é que para cada *estado de coisas*, cada sujeito em sua atualidade, tem-se um feixe inapreensível de multiplicidades que o conduz ao movimento, ao *vir-a-ser*. Podendo esse atual tornar-se *nômade*, possuindo infinitas direções que frustrarão um modelo determinante como proposta para construção de uma identidade, de uma *personalidade*, no limite, de uma determinação subjetiva centrada na forma *Eu*.

Variações sobre o mesmo tema, os conceitos de *virtual* e *atual* possuem notadamente suas diferenças específicas, sendo mais evidente no que tange ao sentido “vetorial” da dinâmica deleuziana da individuação que acompanha sujeito e objeto no plano de imanência. Muito embora a explanação sobre o virtual no autor apareça constantemente acompanhada de referências ao atual, não podendo, com efeito, um desses conceitos ser expresso sem que se faça forçoso remeter imediatamente ao outro. Contudo, não se deve perder de vista que mesmo havendo “coexistência”, a distinção se faz importante.

O atual, ao contrário do virtual que não se estaciona temporalmente, tem sua existência definida por um *presente que passa* (Deleuze, 1996: 55), mas passa enquanto sucessão de estados presentes que esgota todo o tempo cronológico (psicológico) do sujeito. E como presente, o atual se faz a própria *individualidade* constituída pelo processo de atualização. Aqui o vetor de referência de direção (atual-virtualização) se inverte, e os largos ciclos que compõem a extensão do virtual se estreitam até a cristalização total, então o *atual*

cai para fora do plano como fruto; constitui um indivíduo; determina-se enquanto ponto ordinário. É desta forma que o atual aparece como complemento ou o produto, *o objeto da atualização*. Tem-se que, se por sua vez, o atual se dissolve no plano de imanência fundando um novo campo de virtualidades, por outro lado,

o movimento inverso também se impõe: quando os círculos se estreitam, e o virtual aproxima-se do atual para dele distinguir-se cada vez menos. Atinge-se um circuito interior que reúne tão-somente o objeto atual e sua imagem virtual: uma partícula atual tem seu duplo virtual (...). (Deleuze, 1996: 53)

Como já foi mostrado anteriormente, “*o atual e o virtual coexistem, e entram num estreito circuito que nos reconduz constantemente de um a outro*” (Deleuze, 1996: 53). Esta “oscilação”, segundo Deleuze, é o que induz sujeito e objeto ao movimento, à criação, à ação, ao fazer-se outro: toda uma implicação em novos *modos de vida*, novos estados vividos e novos estados de coisa.

Entrementes, é preciso ter ciência que a proposta de recriação de novos *modos de vida* tem sempre como impasse dois fatores: de um lado, a construção da imagem moderna de homem marcada pelo postulado do sujeito como centro, assentada sobre uma formulação cientificista e reducionista que tem este homem como determinado, pessoalizado, possuidor de um ego; e de outro, a criação de modelos pré-estabelecidos de homem ideal (ideal de realização), numa espécie de construção determinante de uma identidade possível, sendo ambas visões incompletas e sempre fundadas na imagem dogmática do pensamento, segundo Deleuze. Subvertendo essas visões, a proposta deleuziana acarreta uma demolição da idéia de eu substancial, centrado, assim como, dos moldes

idealistas de representação. Abre-se espaço para um *eu composto* por uma pluralidade de forças, por uma natureza múltipla: não mais um *Eu*, mas antes, um *Nós*. A efetivação atual de um eu é, a cada instante, entrecortado por uma gama imensurável de afetos e relações de natureza puramente física ou metafísica que o lança num instante seguinte como um outro.

Pensar a subjetividade a partir desses conceitos deleuzianos conduz à afirmação da multiplicidade como condição de uma natureza plural de *intensidades nômade*s, fala-se agora de singularidades, hecceidades, *uma vida...* contraposta ao modelo clássico da determinação individual constituída a partir da idéia de *Eu* pessoal, *Cogito*, um sujeito como fundamento e princípio, um *ego*. É toda uma nova “cartografia” inaugurada e conduzida por Deleuze. Com efeito, é nessa perspectiva que se pode pensar a subjetividade como índice de uma pura multiplicidade: a partir do movimento. Tão somente a partir do movimento é que se afirma o campo de virtualidades como estrutura participativa no processo de individuação. Por fim, vale notar que a atualização do virtual não é o desvelamento de um conteúdo prévio, mas uma heterogênese irreduzível à atualidade a que dá lugar. As linhas constitutivas dessa dinâmica da atualização formam um sistema de interpenetração que se dá em um meio que é a *diferença mesma*. Revela em consequência a dimensão temporal do real, o fato de que o universo está em regime de criação, ou seja, de inovação constante. Se tudo é atual, o presente é o todo. Ao contrário, se é virtual, a presença se plurifica, cabe à imaginação e ao futuro abri-la.

CAPÍTULO II – A CRÍTICA AO PLANO DO SUJEITO

"O que procuraste em ti ou fora de teu ser restrito e nunca se mostrou, mesmo afetando dar-se ou se rendendo, e a cada instante mais se retraindo, olha, repara, ausculta: essa riqueza sobrança a toda pérola, essa ciência sublime e formidável, mas hermética, essa total explicação da vida, esse nexo primeiro e singular, que nem concebes mais, pois tão esquivo se revelou ante a pesquisa ardente em que te consumiste..."

(Drummond)

Descartes e o *Cogito* como começo em filosofia

O *cogito*, como todo grande conceito filosófico, responde fundamentalmente às condições de um problema enunciado de tal forma que ele, inevitavelmente, se faz necessário. Ao tratar de uma formulação tão arraigada quanto o *cogito*, corre-se sempre o risco de recair numa crítica já exaustivamente apontada ou conduzir, de forma leviana, uma injustiça contra seu autor. Mas, se é certo que ao se por em tal empresa deve-se evitar ser conduzido por pseudo-objeções, é certo, também, que não se pode contentar em ver nele um abrigo como o fazem as filosofias do sujeito com heranças cartesianas. Deleuze é, certamente, um dos que não se satisfaz em encontrar no *cogito* "um guarda-sol ou

um abrigo” (Deleuze e Guattari, 1992: 267) segundo suas próprias metáforas. Encontra-se nos textos de Deleuze, desde *Empirismo e Subjetividade* – tese de mestrado, dirigida por Jean Hyppolite, sobre David Hume, publicada em 1953 – uma profunda atenção, por vez acompanhada de certo melindre, no trato com esse conceito³³. Mais ainda, essa obra permite entrever também “um método”, ou antes, um apanhado de procedimentos *verdadeiramente filosóficos* para colocar, sem maiores riscos do que os já inevitáveis, a questão da legitimidade do *cogito* enquanto conceito fundamental (o começo em filosofia).

E ver-se-á, pois, que estas posições “metodológicas” de Deleuze apresentadas em seu primeiro livro servirão de orientação para praticamente todas as suas incursões no interior da história da filosofia. É possível observar nas suas exposições que cada filosofia – e isso inclui particularmente a cartesiana – é animada por uma forma de questão capaz de engendrar tanto uma série determinada de problemas quanto o que Deleuze chamará posteriormente de *imagem do pensamento*, ou seja, um plano de pressupostos tacitamente implícitos e não-problematizados que fornece o campo de enunciação de uma questão filosófica³⁴. De todo modo, ante uma questão filosófica não se pode contrapor um estado de coisas de acordo com Deleuze. Não se deve objetar, por exemplo: esta filosofia não é válida por as coisas não serem assim. Trata-se apenas de saber se

³³ Conforme se pode ver nas considerações sobre “o sentido geral das objeções constantemente feitas a Descartes, Kant, Hegel etc.” in. DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Ed. 34, 2001, p.119-121.

³⁴ Uma abordagem da questão da *imagem do pensamento* pode ser vista já em *Nova Imagem do Pensamento* in DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976, p.85-91; ed. Orig. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1962. Mas é certamente no capítulo *A Imagem do Pensamento* de **Diferença e repetição**, publicado em 1968 que Deleuze traçará um quadro geral dos pressupostos que animam uma tal imagem.

é rigorosa ou não, boa ou não, a questão que deixa as coisas de tal forma (Deleuze, 2001: 119-121). Dessa perspectiva, é preciso estar atento, quando na execução de uma crítica a qualquer conceito, à natureza do problema respondido por esse. O que constitui, como se sabe, seu fundamento e estrutura. Que Deleuze certamente preza por isso pode-se ver na sua *pedagogia do conceito* que envolve todo um balanço das condições de *criação como fatores de momentos que permanecem singulares*³⁵.

Tomando daí uma orientação, surge a necessidade de se voltar, pelo menos nesse momento, ao problema do *cogito* como conceito fundamental, já que se trata aqui de acompanhar a crítica dispensada por Deleuze às filosofias do sujeito. Importa dizer, ainda, que essa abordagem a partir de Deleuze não tem a pretensão de estabelecer um juízo de validade sobre o *cogito*, mas investigar as condições de sua enunciação como problema: o problema do começo ou do fundamento em filosofia.

Para exposição de um primeiro momento dessa abordagem evitar-se-á, por motivos óbvios de interesse, maiores aprofundamentos do que o já necessário entorno das discussões empreendidas na história da filosofia sobre o *Cogito*. Orientado nesse sentido então, o que se procura fazer aqui é seguir, como uma breve aproximação, alguns argumentos de Descartes anunciados no *Discurso do Método* e retomados mais profundamente nas *Meditações*, principalmente na *Meditação Segunda*.

³⁵ Para maiores esclarecimentos da “*pedagogia do conceito*” em Deleuze, ver, **O que é a Filosofia**, p. 20-28; e ainda, comentário de Alliez em **A assinatura do mundo**, p.12.

Ver-se-á que o *Cogito* marca o primeiro momento em que o sujeito, empenhando-se até o fim na *busca de uma verdade* para satisfazer a exigência racional de evidência absoluta, encontra o seu caminho: o *cogito* como *verdade inaugural*. No limite, parece possível dizer, com Descartes, que se “*todos os que se aplicam seriamente na realização do bom-senso*”³⁶, pelo menos *uma vez na vida* fizerem essa *redução*, chegarão ao *cogito* como *verdade inaugural*.

Pode-se ver essa orientação de seu pensamento na *Quarta Parte do Discurso do Método*, onde Descartes, buscando seu progresso no conhecimento da verdade e indo em direção a um fundamento suficientemente firme para o conhecimento, chega ao *eu penso, logo existo* (o *Cogito*) como começo em sua filosofia. Embora enunciado com um aspecto de raciocínio, pelo caráter necessário da cópula apresentada (“logo”), o *cogito*, aqui, pode ser tomado como uma constatação de fato. E de fato, o autor constata que pondo “tudo” aquilo acerca do qual se pudesse imaginar (pensar) a menor dúvida em suspenso, restar-lhe-ia somente o “*eu que pensava*” como verdade que resiste ao inquérito, como “alguma coisa” verdadeiramente existente. A dúvida, a que se pretende lançar o autor, tem como objetivo último rechaçar todas aquelas opiniões “falsas” que se fundamentavam em um terreno pouco firme, devido a sua incerteza. Mas embora tivesse procedido assim, afirma Descartes, a verdade do “*eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos*

³⁶ Cf. Regra VIII. In. DESCARTES, René. **Regras para a orientação do espírito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. “*Se alguém se propuser como questão examinar todas as verdades para cujo conhecimento basta a razão humana – e parece-me que isso deve ser feito uma vez na vida por todos os que se empenham seriamente em alcançar a sabedoria – seguramente encontrará, de acordo com as regras fornecidas, que nenhum conhecimento pode preceder o do entendimento, já que é dele que depende o conhecimento de tudo o mais, e não o inverso*”.

céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava".³⁷

O pensador do *cogito* procede segundo a ordem de afastar do âmbito da consideração filosófica qualquer coisa acerca da qual se puder *imaginar a menor dúvida*. Procedendo desse modo, a *redução cartesiana* exclui, de fato, toda e qualquer verdade que não tenha sido ainda constituída mediante evidência fundamentada numa *certeza subjetiva* efetivamente vivida na atualidade do *cogito*. De acordo com essa imagem, o objetivo da redução cartesiana seria não o de fazer com que os conhecimentos mais certos substituam o conjunto dos dubitáveis, mas sim, instaurar o *caminho único* para toda e qualquer verdade possível.

O que há de representar dificuldade de primeira grandeza na interpretação dos textos cartesianos é que essa redução e com ela as diferentes interpretações possíveis do *cogito* convivem lado a lado e se entrecruzam³⁸. Essa

³⁷ Cf. DESCARTES. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores) p.54.

³⁸ É interessante notar na interpretação de Michel Henry como ele direciona a leitura dos textos de Descartes segundo *duas reduções*: a galileniana e a fenomenológica. A primeira dessas reduções, a galileniana, deve determinar as regras que devem ser seguidas pelo espírito para que possa descobrir a verdade, conhecendo de forma objetiva o mundo. Em outra direção, temos a redução fenomenológica que remete diretamente à condição interna de possibilidade da essência da verdade. A primeira diz respeito à forma pela qual podemos conhecer objetivamente o mundo natural, mediante redução deste às propriedades mensuráveis, passíveis de serem operacionalizadas matematicamente. Já a segunda, a fenomenológica, que pode ser referida como ontológica, tem o papel de elucidar o modo de manifestação que possibilita a apreensão da essência de todo conhecimento possível. Segundo Henry, com a redução fenomenológica "*Descartes não afasta apenas, de maneira explícita, toda interpretação do ser a partir do ente e como ser do ente. Descartes faz com que uma disciplina inteiramente nova e que não será mais desenvolvida depois dele, dê os primeiros passos, disciplina que chamamos de fenomenologia material*". Cf. HENRY, Michel. *La généalogie de la psychanalyse*. Paris: P. U. F., 1985, p. 262. Ver-se-á, ainda, que uma interpretação da dupla redução permite estabelecer dois caminhos interpretativos do *cogito ergo sum*. De um lado, tem o caminho que o toma como realização do tipo exemplar de uma proposição verdadeira, de outro, enquanto fundamento da manifestação interna da essência transcendental da verdade. O que se pode observar na argumentação de Michel Henry é que, numa direção oposta à interpretação comum, que tem o *cogito* como forma de

posição é confirmada nas *Meditações*, onde, tanto a interpretação do *cogito* à luz de uma anterioridade absoluta da manifestação imanente da vida egológica a si, e portanto da realidade do eu, antes da efetuação de qualquer consciência e independentemente dela, quanto a que faz do *cogito* uma verdade exemplar que funciona como *telos* das outras efetuações da consciência evidente sendo, como tal, a condição da verdade dos conceitos relativos ao conhecimento ôntico em geral, convivem lado a lado. De todo modo, no entanto, é mediante essa redução que a subjetividade humana vê-se conduzida pela primeira vez à posição ontológica de fundamento absoluto da manifestação.

Em uma breve digressão, vale notar, ainda, como Deleuze na *Terceira Série de Lógica do Sentido*, ao tratar da natureza da proposição, traça um importante quadro de suas dimensões internas e com elas a *manifestação*. Segundo ele, na relação da proposição comumente chamada de manifestação, que se constitui a partir *da relação da proposição ao sujeito que fala e que se exprime*, encontramos o desejo como *causalidade interna de uma imagem*, de modo que, o que se busca verificar é a existência do objeto ou estados de coisas correspondentes a essa imagem mental. Correlativamente, temos ainda a *crença (Urdoxa)*, que se constitui como *a espera desse objeto ou estados de coisas*,

evidência primeira, ele afirma que o *cogito*, do ponto de vista epistemológico seria, dentre tantas verdades racionais possíveis, somente a mais certa delas; não podendo assumir jamais o papel de *fundamento* de toda a verdade possível. “*Precisamente porque permitiu à consciência se elevar, do interior do seu ser singular, à ordem da racionalidade, (o cogito) permanece sendo esse ideal de uma busca que se realizou aí pela primeira vez, confirmando uma finalidade definida: a obtenção de conteúdos que possam se prevalecer do título de “verdades”*”. Cf. HENRY, Michel. L'Essence de la manifestation. Paris: P. U. F., 1990, p. 12. E por fim, para Henry, “*a dificuldade da leitura dos grandes textos filosóficos de Descartes diz respeito ao fato de que neles a redução galileiana e sua contra-redução, a saber, a redução fenomenológica, se entrecruzam constantemente segundo o jogo dos objetivos perseguidos, de modo que ainda é difícil ao leitor de hoje, apesar de tantos comentários esclarecedores, dissociar essas duas reduções e pensá-las cada uma em seu sentido próprio*”. HENRY, Michel. Descartes et la question de la technique. In: GRIMALDI, N. et MARION J-L. (Org.). Le discours et sa méthode. Paris: P. U. F., 1987, p. 287.

enquanto sua existência deve ser produzida por uma causalidade externa. Não há segundo Deleuze, um primado da designação em relação à manifestação, já que a última é que, justamente, torna possível o estabelecimento das associações próprias da designação. Deleuze aponta na lingüística a confirmação dessa posição, chamando a atenção para os *manifestantes de base*, mais especificamente o *Eu* como o manifestante privilegiado, que *serve de princípio à toda designação possível*. É justamente nessa relação que se assiste, portanto, à entrada do regime do *eu*, do subjetivo. Enfim, para o autor,

(...) da designação à manifestação se produz um deslocamento de valores lógicos, representado pelo *Cogito*: não mais o verdadeiro e o falso, mas a verdade e o engano. Na análise célebre do pedaço de cera, Descartes não busca de forma nenhuma o que permanece na cera, problema que nem chega a colocar neste texto, mas mostra como o *Eu* manifestado no *Cogito* fundamenta o juízo de designação segundo o qual a cera é identificada (Deleuze, 1998: 14-15).

Deleuze se refere aqui ao experimento do pedaço de cera levado a termo por Descartes na *Meditação Segunda*³⁹. Esse experimento é um símbolo claro do caráter fugaz das propriedades materiais, segundo o autor do *cogito*. Nenhum dos aspectos de conjunto, nenhuma das sensações imediatas possíveis de obter da cera são permanentes. Basta aproximá-lo do fogo para que sua consistência, sua forma, sua cor, suas suntuosidades, seu odor, vacilem e se transformem. Este experimento prova, segundo Descartes, a inconstância das qualidades objetivas. É, por si só, uma fonte de dúvidas.

³⁹ Cf. DESCARTES. **Meditações**, p.104-105.

Retomando o *Discurso do Método*, tendo Descartes chegado ao primeiro princípio indubitável do ponto de vista da existência (o *Cogito*), passa ao exame da natureza desse *existente* encontrado. Ele constata logo que a essência do mesmo é apenas “o pensar”, não tendo sua existência qualquer dependência em relação às coisas materiais, nem mesmo ao corpo, conforme se pode ver na afirmação de que “*esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é*” (Descartes, 1973: 55). É possível ver nesse momento, a postulação por parte de Descartes da substancialidade da alma como *puro pensamento* e de sua natureza puramente intelectual: heterogeneidade da *res cogitans* em relação à *res extensa*.

Tendo encontrado, assim, sua primeira proposição verdadeira e certa, passa Descartes em revista às condições da certeza desta verdade. Cambia, pois, o autor, das condições da certeza do *cogito* às condições da certeza em geral. Como se pode notar, as condições da veracidade do “*eu penso, logo existo*” funda-se na clareza de que “*para pensar é preciso existir*”. A partir daí tem-se que toda e qualquer coisa que é concebida *clara e mui distintamente* é também verdadeira de acordo com a regra geral adotada para o *cogito*, embora se tenha maior ou menor dificuldade de aferição do seu caráter verdadeiro conforme a natureza da coisa investigada.

Permitir-se-á, aqui, ensaiar um breve comentário dos elementos obtidos no presente itinerário e, ao mesmo tempo, delinear os pontos que serão retomados como crítica por Deleuze à filosofia de Descartes. Na argumentação empreendida, vê-se que, sob qualquer forma que é tomado, o “Eu penso” surge

como certeza absoluta, *livre de pressupostos* de verdade, o que, sem maiores objeções, o exime de qualquer dúvida. De fato, se se tem em mente que a possibilidade da dúvida tem seu fundamento, conforme Descartes, na essência da verdade objetiva, ou seja, sobre o *horizonte* da consciência e, por derivação, incide sobre tudo que se mostra como tal a partir da visibilidade (objetividade) desse horizonte de presença, e que não há qualquer relação implicada no "Eu penso" entre um pensamento (do sujeito) e um objeto, sem maiores dificuldades, pode-se concluir do exposto a certeza do *eu penso por todo tempo quanto eu penso*. Daí se extrai, portanto, a indubitabilidade da própria efetuação imanente dos atos da consciência em geral, ou mais especificamente, do ato de pensar. De todo modo, vale dizer que, o *ego*, no *Cogito*, acede imediatamente aos atos da subjetividade no sentido em que não depende da fenomenalidade do campo de presença aberto pela consciência para se assegurar da sua própria existência.

Continuando a exposição a partir do próprio Descartes, ver-se-á que seus argumentos se repetem mais uma vez e de forma mais detida nas *Meditações*. Numa direção semelhante à apresentada no *Discurso do Método*, logo na primeira das *Meditações*, o autor "aplica" seu método da dúvida, tomando como falso qualquer coisa que se apresente como duvidosa ou como enganadora, qualquer coisa acerca da qual se tenha já alguma vez enganado. Nas suas palavras, "o *menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitá-la todas*" (Descartes, 1973: 93); Este é, como se pode ver, um princípio básico da dúvida hiperbólica, isto é, sistemática e generalizada. Essa rejeição ele a tece primeiramente sobre as percepções sensíveis – primeiro grau da dúvida – e, em seguida, sobre todo o conhecimento sensível em geral – segundo grau da dúvida.

Por fim, utiliza o seu terceiro argumento invocando um “artifício psicológico” implicado na figura de um Deus enganador ou, no limite, um “*gênio maligno*”, cujo papel *metodológico* serviria para demonstrar que aquilo que resiste aos argumentos anteriores, a saber: os componentes da percepção, as “coisas simples”, tais como: figura, quantidade, espaço e tempo, podem se apresentar também como ilusórias. Segundo sua afirmação, “*pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado (...)*”(Descartes, 1973: 95). Mais uma vez, chega Descartes ao ponto em que *tudo* aquilo que até então fazia parte de seu conhecimento, quando passado em revista, não resiste à dúvida e não pode ser tomado como certeza, como possuindo existência verdadeira; chega, assim, ao ponto de universalização da dúvida.

Retomando em seqüência sua *Meditação*, o autor se propõe, então, a se afastar:

de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isto fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo. (Descartes, 1973: 99)

Ora, poder-se-ia perguntar se lhe restaria algo à que não se possa de nenhum modo negar. A resposta para Descartes aparece na forma: há, há um “*eu que pensa*”. E, enquanto *pensa ser*, não pode *não ser* pelo simples fato, já antes constatado no *Discurso*, de que *para pensar, é preciso existir* (Descartes, 1973: 55). Chega assim, o pensador francês, ao seu primeiro ponto indubitável, uma

verdade *clara e distinta*, a partir da qual torna-se possível reconstruir de forma segura os alicerces do “edifício do conhecimento”.

Dando seguimento, passa Descartes à determinação da essência do “Eu” recém descoberto. Investigando sobre a natureza do *algo* existente, do homem, o autor passa em revista e constata que tudo o que se podia antes afirmar, que era “um animal racional”, que era um corpo (uma “máquina”) composto por membros que se apresentavam como verdades passíveis de conhecer *mui distintamente*, está agora sujeito a engano em virtude da ação de um tal gênio poderoso e ardiloso que emprega seu poder em provocar nesse que investiga toda sorte de enganos. A essa altura, é inescapável que, da natureza antes considerada desse “eu”, nada resiste salvo, pois, um atributo da alma, o “pensar”; “*e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso*” (Descartes, 1973: 101-102). Assim, de todas as faculdades passadas em revista, seja do corpo ou da “alma”, somente o pensamento resiste à ação exclusória da dúvida. Deste feito, refletindo sobre a proposição, “*eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a anuncio ou que a concebo em meu espírito*”, Descartes chega, enfim, à natureza “daquilo que sou”: “*uma coisa que pensa*”; podendo daí iniciar sua cadeia de razões tomando como partida a *primeira verdade* encontrada.

Não se pode negar, com efeito, que a questão da gênese do *cogito* implica sempre insegurança no que diz respeito às sínteses conclusivas. Mas, deve-se ter em mente, pelo menos aqui, que não se trata de concluir sobre o assunto, mas sim de apresentá-lo para que se possa dar continuidade à investigação

empreendida no presente estudo. Em vista disso, parece possível dizer, já preparando o palco para a crítica deleuziana, que em Descartes o *Cogito* assume o papel de *primeiro princípio*.

Aqui residiria a crítica fundamental dispensada por Deleuze a esse conceito em sua formulação primária. Crítica que corresponde à colocação em questão do problema do começo em filosofia. O que se confirma no capítulo terceiro de *Diferença e Repetição* onde Deleuze invocará como exemplo, a *Segunda meditação* de Descartes, e nela o modo como, por buscar eliminar todos e quaisquer pressupostos objetivos, o autor evita a definição de homem como *animal racional*⁴⁰. A intenção de Descartes ao proceder assim pode ser vista como uma tentativa de evitar um ciclo vicioso de pesquisa e definições já que, em se tratando de começo e de conseqüente eliminação de todos os pressupostos, é preciso evitar definições que impliquem gênero e diferença. Como se sabe, definir o homem como animal racional supõe explicitamente conhecidos os conceitos de racional e de animal, o que certamente não é o caso. Vê-se que a solução, nessa busca da primeira verdade livre de pressupostos na cadeia de razões, reside, nesse momento fundamental das meditações, *no cogito* como o que se pode obter sobre a *natureza daquilo que sou*.⁴¹

O encaminhamento da crítica deleuziana mostra, porém, que Descartes não escapa dos pressupostos objetivos ou explícitos sem que recaia nos subjetivos ou implícitos que estariam ligados por um sentimento e remeteriam o “*eu puro do EU penso*” “*ao eu empírico*”. O problema dos pressupostos já não é

⁴⁰ Cf. (Deleuze, 2000: 225), em referência a DESCARTES. **Meditações**. p.100.

⁴¹ Nota 33 de Gérard Lebrun em DESCARTES, op. cit. p.102.

identificar os chamados pressupostos objetivos, mas os subjetivos. Estes são como outra espécie de pressupostos em filosofia que estariam, segundo suas palavras, “*envolvidos num sentimento em vez de o serem num conceito: supõe-se que cada um saiba, sem conceito, o que significa eu, pensar, ser*”. E é por isso que o *eu puro do EU penso* deve ser tomado, segundo Deleuze, por uma aparência de começo, sobretudo porque buscando esse começo radical (sem pressupostos), remeteu todos os seus pressupostos ao eu empírico (Deleuze, 2000: 225). Logo, a questão que se evidencia para Deleuze consiste em saber como isso se dá, ou melhor, como o eu puro do *Eu penso* advém “*aparência de começo*”. Parece, contudo, que para o filósofo a resposta a essas questões não implica maiores dificuldades se se atentar para a forma “*toda a gente sabe*” assumida pelos pressupostos subjetivos. Leia-se:

Toda a gente sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... toda a gente sabe o que significa pensar e ser... de modo que, quando o filósofo diz “*Eu penso, logo sou*”, ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer... e ninguém pode negar que duvidar seja pensar e, pensar, ser... *Toda a gente sabe, ninguém pode negar, é a forma da representação* e o discurso do representante. Quando a Filosofia assegura seu começo com pressupostos implícitos ou subjetivos, ela pode, portanto, bancar a inocente, pois nada guardou, salvo, é verdade, o essencial, isto é, *a forma* deste discurso. (Deleuze, 2000: 226)

Esta pressuposição, ao se basear em um sentimento que se remete ao eu empírico ao invés de uma definição conceitual põe em cheque a validade esse começo da filosofia de Descartes e em virtude disso faz com que o eu puro do *Eu penso* possa ser tomado como aparência de começo verdadeiro. Esta pressuposição subjetiva “*toda a gente sabe*” pode ser vista como a forma que a

representação toma enquanto sustentáculo de uma imagem de pensamento levada a cabo pelo pensador do *cogito*.

É sob esse ponto de vista que o *plano* traçado por Descartes envolve uma compreensão subjetiva e implícita suposta pelo *Eu penso* como primeiro princípio. Para ensaiar uma outra maneira de compreender o que se acaba de afirmar, tome-se o sentido da afirmação feita por Deleuze em *O que é a filosofia* de que o plano cartesiano necessário à criação do conceito de *cogito* exige uma mudança singular de sentido que assuma um sentido subjetivo⁴². E ainda nessa mesma direção, tomem-se os argumentos apresentados por Deleuze na *Terceira Série de Lógica do Sentido* quando, na análise do ciclo da proposição formado pela designação, pela manifestação e pela significação, chega-se mais uma vez ao momento do Eu como manifestante de base. Afirma Deleuze: “(...) é o *Eu que começa em termos absolutos ... deste ponto de vista, as significações conceituais não valem e não se desenvolvem por si mesmas: elas permanecem subentendidas pelo Eu*” (Deleuze, 1998: 16). O *Eu* aqui, aparece tendo uma significação idêntica à sua manifestação, ele apresenta a si mesmo como dotado de uma significação imediatamente compreendida. Assim, segundo o pensador da diferença, Descartes teria podido contrapor à definição do homem como animal racional a sua própria determinação como *Cogito*. Se afastando assim das armadilhas da proliferação infinita da determinação conceitual. Com efeito, se na primeira forma de determinação há uma exigência do *desenvolvimento explícito dos conceitos significados (que é animal? O que é racional?)*, no segundo caso,

⁴² Cf. (Deleuze: 1992: 39,44,57,71,83)

determinando o homem como *Cogito*, Descartes chega a uma definição que seria compreendida de modo imediato, *no momento mesmo em que for proferida*.

Tal mudança de sentido consistirá então numa recusa dos pressupostos explícitos onde cada conceito remete, irremediavelmente, a outros conceitos perfazendo uma reiteração infinita (animal-racional, por exemplo). Descartes se coloca assim, do lado do *Eudoxo*, o *homem particular dotado apenas de seu pensamento natural*, evitando o *Epistemon*, o *homem pervertido pelas generalidades de seu tempo*⁴³. Dentro desse plano, o que se exige é somente uma espécie de compreensão pré-filosófica fundada na idéia de que “*todo mundo sabe o que quer dizer pensar, ser, eu (sabe-se fazendo-o, sendo ou dizendo-o)*” (Deleuze e Guattari, 1992: 39). E é essa nova distinção inaugurada por Descartes dentro desse plano, que coloca o problema da exigência de um *conceito primeiro* por onde começar para determinar a verdade como certeza subjetiva absolutamente pura (“sem pressupostos”). A solução adotada é, justamente, o *cogito* como começo livre de pressupostos. Apesar de todas as mudanças posteriores que essa formulação irá sofrer não se pode negar, todavia, que o estatuto do *cogito* como começo em filosofia tem, inegavelmente, a assinatura desse pensador moderno⁴⁴.

Para uma maior visibilidade da crítica deleuziana, ainda é preciso compreender a que elo corresponde, no encaminhamento da argumentação em

⁴³ Cf. (Deleuze 2000: 226-227). Sobre essa questão indica-se o comentário de MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p.129-130.

⁴⁴ Vale ressaltar que, segundo Deleuze, também Nicolau de Cusa esteve “próximo do *cogito*”, só não o fazendo cristalizar-se por não possuir o plano próprio de sua constituição. Apesar de ambos possuírem o “Idiota” como personagem conceitual que acompanha o *cogito*, o pensador privado que forma o conceito “*com forças inatas que cada um possui de direito por sua conta (eu penso)*”, só Descartes *traçou* o plano, *inventou* o personagem (o Idiota – *Eudoxo* – aquele que quer pensar por si mesmo) e *criou* o *cogito* (Deleuze, 1992: 84).

sua totalidade, uma “*imagem do pensamento*” atribuída a Descartes, denunciada pelo autor ao tratar da questão do começo em filosofia. Trata-se de verificar, dentro do que Deleuze denomina “*postulados da imagem dogmática do pensamento*”, qual é o papel do *cogito*.

Interessa aqui notar como a imagem do pensamento chamada “dogmática” alude evidentemente a um dogma, que é a *idéia da verdade como fundamento*. Esse é, como se pode ver, o sustentáculo dessa imagem que se remete sempre à verdade como a uma falta, como a uma idéia abstrata e invariante que atua como meta para a qual o pensamento sempre deve se dirigir. Com isso, o pensamento postula algo externo a ele, uma realidade independente de si na qual supostamente reside a verdade, porém, ao mesmo tempo, concebe a si mesmo como capaz naturalmente de alcançá-lo. O pensador, desde o começo, se encontra em uma relação de afinidade com aquilo que ele busca: bastando-lhe somente querer para encontrar o caminho que o conduz ao verdadeiro. Na visão de Deleuze:

Podemos denominar esta imagem do pensamento de imagem 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. Ainda mais, os filósofos, como veremos, sentem inúmeros arrependimentos e só aceitam esta imagem implícita acrescentando-lhe numerosos traços vindos da reflexão explícita do conceito, que reagem a ela e tendem a revertê-la. Todavia, ela resiste no implícito, mesmo que o filósofo sublinhe que a verdade, no final das contas, não é “uma coisa fácil de ser atingida”, não é uma coisa “ao alcance de todos”. Eis por que não falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as filosofias, mas de uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto (Deleuze, 2000: 229).

Em relação a isso, o autor defende nos seus textos, desde o início, a necessidade de construir uma “nova imagem do pensamento”⁴⁵. Isto porque, segundo ele, a imagem dogmática dominante está composta por forças que constroem o pensar a um determinado modo, segundo uma direção, de acordo com um regime de produção que impossibilita o pensamento. Pensar é sempre pensar de outro modo, e por isso é necessário produzir uma ruptura no pensamento fazendo visível e enunciável outras formas. Na imagem dogmática do pensamento o pensado se remete sempre ao previamente determinado que é a verdade: assistir-se-á, pois, a uma reprodução, uma representação de algo que já funciona como fundamento primeiro – caso do *cogito*. No entanto, antes da verdade estão, segundo o autor, o sentido e o valor que nela se expressam, por isso o que mais importa é a capacidade de construir sentido, criar os valores que são expressos na verdade. A verdade não é, mas *acontece* como resultado de um cruzamento de forças, fonte de toda produção de sentido e de valor. Deleuze mostra, por fim, que uma imagem do pensamento só se constitui a partir de um conjunto de postulados – “os postulados da imagem dogmática do pensamento” – que animam essa imagem. Em *Diferença e Repetição* Deleuze mostra que são oito, os postulados que formam a *imagem dogmática do pensamento*: 1º, postulado do princípio ou da *Cogitatio natura universalis*; 2º, postulado do ideal ou do senso comum; 3º, postulado do modelo ou da reconhecimento; 4º, postulado do elemento ou da representação; 5º, postulado do negativo ou do erro; 6º, postulado da função

⁴⁵ Cf., por exemplo, *Nova Imagem do Pensamento em Nietzsche e a Filosofia*, publicado originalmente em 1962, p.85-91.

lógica ou da proposição; 7º, postulado da modalidade ou das soluções; 8º, postulado do fim ou do resultado, postulado do saber.

Se a *imagem do pensamento* se funda em seus postulados, ver-se-á que a figura do *cogito* está quase sempre presente quando esses são apresentados. Vale notar que Deleuze propõe nesse livro uma filosofia capaz de ser a crítica radical da Imagem e dos “postulados” que ela implica, ou ainda, ser capaz de operar uma “*luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como não-filosofia*”⁴⁶.

Embora possa ser relacionado à maioria desses postulados, Deleuze parece apontar mais explicitamente alguns desses atuantes na construção da Imagem inaugurada por Descartes. Ora, quando se comentava a questão do começo no mestre francês, viu-se que ele remetia, inicialmente, ao postulado do *senso comum* na forma *toda gente sabe* o que significa pensar. Assim, a forma geral dessa representação estaria fundamentada no elemento do *senso comum*, onde, parte-se da idéia de que *toda gente sabe* de forma natural ou que todos saibam de forma implícita o que pensar quer dizer. Para Deleuze, tal forma de argumentação preserva fundamentalmente a idéia de uma natureza reta e de uma boa vontade da razão (*Eudoxo e ortodoxia*). Esse parece ser para Deleuze um dos postulados mais importantes envolvidos na *imagem do pensamento* que irá fundar toda uma “história” da subjetividade: concórdia das faculdades (*concordia facultatum*), que seria também a história de um desvio categórico imposto à

⁴⁶ (Deleuze, 2000: 229). A crítica da “Imagem” com suas ramificações profundas na tradição filosófica francesa do século XX, será revista de certa forma por Deleuze nos anos 80, embora mantendo a crítica à *imagem dogmática do pensamento*. Tal mudança se deve, principalmente, graças à identificação de um novo regime de imagens vindo do cinema e, principalmente, da pintura pós-abstrata, esta que, como a pintura de Francis Bacon, resgata a figura em sua potência de não-figuração, em sua forma de disposição do que não se reconhece mais na sua própria forma.

imanência a partir da modernidade. Esse desvio é marcado pela “fórmula”:
imanência é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante.

Pode-se ver, de acordo com Deleuze, que o sentido do cogito como começo:

exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime, pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objeto que reflita a identidade subjetiva; ele dá, assim, um conceito filosófico ao pressuposto do senso comum, ele é o senso comum tornado filosófico (Deleuze, 2000: 231-232).

O que logo se observa, no entanto, é que o postulado do *senso comum* não está sozinho nessa fundação. Como complemento do *senso comum* divisar-se-á o postulado do *bom senso* como outra metade da *doxa*: *repartição que garante essa concórdia*. Do *senso comum*, diz-se que ele é uma *função, faculdade de identificação* que faz com que uma diversidade possa ser reunida na forma do Mesmo, instância capaz de subsumir faculdades diversas da alma em uma unidade que diz: Eu, “*é um só e mesmo eu que percebe, imagina, lembra-se, sabe etc*” (Deleuze e Guattari, 1992: 80).⁴⁷ Já o seu outro par correlato na *doxa*, o *bom senso*, é aquele que determina que as faculdades contribuam em cada caso. Do Eu puro, que é o ponto de vista do *senso comum* aos eus empíricos que é o ponto de vista do *bom senso*, o que se vê é a passagem da norma de identidade à norma da partilha. Mais detidamente, se o *cogito*, dando um conceito filosófico ao pressuposto do *senso comum*, garante a unidade de todas as faculdades no sujeito e a possibilidade delas se referirem a uma forma de objeto que espelhe a identidade subjetiva, o *bom senso* será o que garante a qualificação dos objetos

⁴⁷ Para maiores aprofundamentos na exposição do *bom senso* e *senso comum* como as duas metades da *doxa*, segundo Deleuze, ver *Décima Série* de **Lógica do Sentido**, p.77-84.

como este ou aquele (repartição universal), *ele estabelece a parte das coisas* (Deleuze, 2000: 365). Acordando com essa imagem, pode-se ainda dizer que ele é a determinação do mais diferenciado e do menos diferenciado e a instituição da direção que leva do primeiro ao segundo (orientação da flecha), sustentando uma unidade na identificação e entrando em correlação com outro dos postulados: o da reconhecimento como *exercício* concordante de todas as faculdades. Vê-se bem isso em Descartes (*é sempre o mesmo pedaço de cera...*), “*é o mesmo que vejo, que toco, que imagino e, enfim, é o mesmo que sempre acreditei ter estado no começo*”.⁴⁸ A partir dessas indicações, pode-se concluir com Deleuze que, no *cogito* em sua formulação primeira,

(...) 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. Objetar-se-á que nunca nos encontramos diante de um objeto formal, objeto qualquer universal, mas sempre diante deste ou daquele objeto, recortado e especificado num emprego determinado das faculdades. Mas é aqui que se deve fazer com que intervenha a diferença precisa de duas instâncias complementares, senso comum e bom senso (...) (Deleuze, 2000: 232).

Assim, a questão para Deleuze consiste não só em fazer visíveis essas duas instâncias mas também mostrar como as mesmas se completam de maneira inteiramente necessária ao constituir as duas metades de *doxa*. E parece importante reconstituir aqui, como este filósofo, ao buscar o lugar do sentido em sua *Lógica do Sentido*, opõe-se, justamente, à *doxa* nas suas duas formas divisadas, ou seja: *bom senso* e *senso comum*. O *bom senso*, além de determinar uma direção, isto é: *o sentido único*, ele determina, antes de tudo, o princípio de

⁴⁸ DESCARTES, *apud* (Deleuze, 2000: 231).

um *sentido único geral*, de forma que esse princípio faz com que seja escolhida *uma direção* em preferência de outra. Estabelecendo uma só direção, ele se torna *senso único*, que implica a concepção de uma ordem a partir da qual se deve escolher uma direção e nela se fixar para atingir o verdadeiro. Já o *senso comum* é a instância capaz de referir o diverso à forma de identidade de um sujeito, à forma de permanência de um objeto ou de um mundo. Assim, a linguagem opera por determinações de significação: manifesta pessoas e relaciona nomes, designa objetos, classes, propriedades, significados, segundo uma *ordem fixa*. Daí a importância do *non-sense* e do *paradoxo*, para Deleuze, como o que destrói esse *bom senso*, esse *senso comum*, o sentido único, desfazendo a identidade (DELEUZE, 1998: p.78-80).

Ainda dentro das considerações sobre os *postulados da imagem dogmática do pensamento*, Deleuze volta ao problema do *cogito* como começo em filosofia quando, em um outro momento em *Diferença e Repetição*, assinala que mesmo aparentemente opondo-se à dialética, Descartes, como partidário de um método matemático de análise, conserva dela o essencial, a saber, *o ideal de uma combinatória ou de um cálculo dos problemas*⁴⁹. Delineia-se outra forma de possibilidade, propriamente matemática - geométrica ou algébrica, em vez de recorrer à forma lógica do possível.

Os problemas continuam, pois, a ser decalcados sobre proposições correspondentes e a ser avaliados de acordo com a possibilidade de receberem uma solução. Mais precisamente, de um ponto de vista geométrico e sintético, os problemas são

⁴⁹ Cf. (Descartes, 1999: Regra XII e XIII).

inferidos de proposições de um tipo particular chamadas teoremas (Deleuze, 2000: 270).

Segundo seu pensamento a geometria clássica grega, e com ela os herdeiros de seu método tenderiam, assim, a, por um lado, subordinar os problemas aos próprios teoremas, e por outro limitar os problemas em proveito dos teoremas eles mesmos. Toma-se esse partido, sobretudo, porque os teoremas parecem exprimir e desenvolver as propriedades da essência simples, diferentemente dos problemas que *concernem somente aos acontecimentos e às afecções que dão testemunho de uma degradação, de uma projeção da essência na imaginação* (Deleuze, 2000: 270).

Aqui, a prática de uma investigação genealógica da questão dos fundamentos, e com ela o *cogito*, vê-se obscurecida, sobretudo, pela constatação de que o ponto de vista da gênese é *forçosamente relegado a um plano inferior*. Exime-se de mostrar o que uma coisa é e por que ela é, para, agindo por raciocínios negativos, indiretos e por absurdo, tal como procedera Euclides, demonstrar o que uma coisa não pode ser. Tem-se como *modus operandi*, a empresa de sempre proceder segundo uma redução dos problemas à forma das proposições capazes de lhes servir de *casos de solução*. Uma passagem de Descartes em seu *Discurso do Método* ilustra a abordagem da questão por Deleuze:

E como, efetivamente, ousou dizer que a exata observação desses poucos preceitos que eu escolherei me deu tal facilidade de deslindar todas as questões às quais se estendem essas duas ciências [geometria e álgebra], que, (...) tendo começado pelas mais simples e mais gerais, e constituindo cada verdade que eu

achava uma regra que me servia em seguida para achar outras, não só consegui resolver muitas que julgava antes muito difíceis, como me pareceu também, perto do fim, que podia determinar, mesmo naquelas que ignorava, por quais meios e até onde seria possível resolvê-las (Descartes, 1973: 48; 54).

Tal método, conforme observado, conduz inevitavelmente em Descartes, ao *cogito* como fundamento de sua Filosofia: “(...) o primeiro princípio da Filosofia que procurava”. Cai-se sempre nas ilusões natural e filosófica, a primeira decalcando os problemas sobre as proposições e a segunda, a derivada, fazendo crer que a verdade de um problema reside tão somente na possibilidade dele receber uma solução (Deleuze, 2000: 269). Trata-se, com esse método, de estabelecer um regulamento para a colaboração das faculdades, trata-se de um “violento adestramento” manifestado no senso comum e realizado em uma *Cogitatio natura* que espelharia uma decisão já antes anteposta pelo pensador. O estatuto do método cartesiano (a busca do claro e distinto), segundo Deleuze, estaria fundamentado numa busca de *resolução* de problemas tidos como dados, nunca em uma invenção e constituição de problemas ou compreensão das questões. Torna-se secundário e subordinado o papel das regras concernentes às questões e aos problemas. Decalcam-se os problemas sobre as proposições do *senso comum*, e sobre a possibilidade lógica de receber soluções. Como isso, Descartes permanece ligado, por um ponto em comum, à dialética aristotélica, pois apesar de seus avanços “o cálculo dos problemas e das questões continua a ser inferido de um cálculo das ‘proposições simples’ tidas como prévias; sempre o postulado da imagem dogmática”. (Deleuze, 2000: 271)

O final do trecho citado acima permite ver bem um dos pontos-chave da contraposição deleuziana ao *cogito* cartesiano. O que está em evidência são sempre os postulados da imagem dogmática do pensamento, que “*esmagam o pensamento sob uma imagem que é a do Mesmo e do Semelhante na representação, mas que trai profundamente o que significa pensar*” (Deleuze, 2000: 281).⁵⁰ Para Deleuze, Descartes, o pensador do *cogito*, inaugura uma variante da *Imagem em geral* do pensamento, fundada no elemento puro da representação e da reconhecimento, tendo o *senso comum* e o *bom senso* como a determinação do pensamento puro: *cogitatio natura universalis, a partir do qual a filosofia pode ter seu ponto de partida assegurado*.

O Eu rachado, o eu passivo.

A passagem do *Cogito* cartesiano ao “*cogito*” kantiano é outro momento particularmente importante na crítica deleuziana da subjetividade. Segundo seu argumento, a passagem de um momento a outro do referido conceito só é operada à custa da inserção de um novo componente entre o “eu penso” e o “eu sou”, a saber: o tempo. Ele afirma que em Descartes, “*A determinação (eu penso) implica uma existência indeterminada (eu sou, pois "para pensar é preciso ser") - e a determina, precisamente, como a existência de um ser pensante: penso, logo*

⁵⁰ Abrir-se-ia uma longa discussão se se pretendesse, aqui, investigar a forma pela qual Descartes é continuador de uma *imagem dogmática do pensamento*, o que não é pertinente à temática central dessa pesquisa. Sobre a Imagem anterior a Descartes, fundada em outros elementos ver, (Deleuze e Guattari, 1992: 67-68).

sou, sou uma coisa que pensa” (Deleuze 2000: 164). Aí reside um problema, pois, de acordo Deleuze, o autor do *cogito* não poderia concluir: “*eu sou uma coisa que pensa*” porque mesmo que seja verdade que “eu penso” é uma determinação, esta determina uma existência indeterminada, a saber, “eu sou”. Descartes fez, portanto, de modo sobressaltado, a passagem de um momento a outro. Todavia é necessário que seja explicitado de que modo a existência indeterminada é determinável. Retomando, de acordo com Deleuze, o mestre francês teria acreditado que a determinação poderia atuar diretamente sobre o indeterminado, e como “eu penso” – a determinação – implicava “eu sou” – a existência indeterminada – concluía: “eu sou uma coisa que pensa”. No entanto quando ele diz “sou”, a existência indeterminada implicada na determinação “penso”, não diz de que forma a existência indeterminada é determinável.

Tomando a questão a partir de Kant, Deleuze propõe que a existência indeterminada só pode ser determinada no espaço e no tempo, aparecendo no tempo, como forma da receptividade (“eu”, enquanto subjetividade, só “me reconheço” no tempo – psicologia racional). Vê-se, pois, que se o *cogito* de Descartes opera com a determinação (“eu penso”) e a existência indeterminada (“eu sou”) como com dois valores lógicos, em Kant, entre esses dois aparecerá o tempo como determinável, ou, antes, “*a forma sob a qual a existência indeterminada é determinável pelo eu penso*”, (Deleuze 2000: 164). Mais detidamente, segundo Deleuze, a crítica kantiana objetaria que, sem um terceiro operador que fizesse incidir a determinação no indeterminado, ser-lhe-ia impossível operar a passagem, pois, mesmo que haja uma evidente implicação entre “eu penso” e algo indeterminado (eu sou), nada é dito, como se vê, sobre

como o indeterminado é determinável pela determinação.⁵¹ A solução em Kant consiste em apresentar, de fato, o *tempo* como a forma pela qual a existência indeterminada é determinável pelo “*eu penso*” (como um eu que *aparece no tempo*, tempo esse que por sua vez é tomado aqui como mediador). Assim, o “eu sou”, enquanto substância (o indeterminado), não pode ser determinado diretamente; o que pode ser determinado é, tão somente, o *eu que aparece no tempo*. Conforme se pode ver nessa nota constante na “Analítica”:

O eu penso expressa o acto de determinar a minha existência. A existência é, pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal requer-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada a priori, isto é, o tempo que é sensível e pertence à receptividade do determinável⁵² (Kant, 1997: A158).

O que há aqui, para Deleuze, é o *fazer da lógica uma instância transcendental* (Deleuze 2000: 164). Segundo o autor francês, Kant descobre um domínio que é o da *pura diferença, diferença interna* que, longe de ser uma diferença empírica entre duas determinações, uma diferença exterior que separa, é uma diferença transcendental entre a determinação e o que ela determina. Ser e pensamento são, aqui, relacionados um ao outro de modo *a priori* nessa “Diferença” interna.

⁵¹ Deleuze faz alusão aqui a *Observação geral relativa à passagem da psicologia racional para a cosmologia* constante no Capítulo I, Livro Segundo da *Dialética Transcendental*. In. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

⁵² Este tema é exposto na “Analítica” § 25, especialmente na nota sobre a “*determinação da minha existência*”, p.159.

Deleuze segue sua argumentação apontando que a partir daí começaria uma longa e inesgotável história: “*EU é um outro ou o paradoxo do sentido íntimo*”, já que, se em Descartes a “*espontaneidade da qual tenho consciência no Eu penso*” pode ser compreendida como atributo de um ser substancial e espontâneo, em Kant tal não pode acontecer. No autor alemão, essa espontaneidade aparece como “*afeição de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz EU, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele*” (Deleuze 2000: 165). Tem-se, com efeito, que se em Descartes a existência está dada, não se esclarece, contudo, a maneira pela qual ela é determinada. Para que isso ocorra é preciso a intuição de si mesmo, quer dizer, a receptividade, que tem por fundamento uma forma, ou seja, o *tempo* que pertence à receptividade (o tempo é a forma pela qual “a existência” é determinável). Então não posso determinar “minha existência” como a de um ser espontâneo, só posso *representar* a espontaneidade do *ato de pensar* ou de determinação, e essa existência só é determinável na intuição como a de um ser *receptivo*.⁵³ Retomando, a existência não é determinável a não ser *no tempo* como a existência de um ser receptivo, o qual, desde então, representa para si sua própria espontaneidade como a de um *outro eu*⁵⁴.

Se em Decartes o *cogito* aparecia como pleno, envolto por Deus e pela infinitude, em Kant, com a finitude constituinte sobre suas duas articulações, espontaneidade e receptividade (apercepção e percepção), aparece

⁵³ Cf. (Kant, 1997: § 25).

⁵⁴ Com efeito, afirma Kant: “*A estética transcendental não pode contar entre os seus dados a priori o conceito de mudança; porque não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo. Para isso requer-se a percepção de uma certa existência e da sucessão de suas determinações, por conseguinte a experiência*” (Kant, 1997: B58).

verdadeiramente os índices de uma fenda no interior do *Cogito*, a saber: de um lado o “eu penso” – espontaneidade – determina a existência, mas a existência só é determinável, por outro lado, como a de um ser receptivo. Então “eu” – ser receptivo – “represento minha espontaneidade” como a operação de um “outro sobre mim”.

Não se pode deixar de mencionar aqui um outro texto posterior de expressivo nome: “*Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne*”⁵⁵, no qual Deleuze reapresenta o tema dessa passagem logo no início da segunda – e possivelmente mais importante – fórmula, mostrando que como resultado da revolução inaugurada por Kant tem-se que, retomando a fórmula de Rimbaud, “*Je est un autre*”. Ora, como entender essa afirmação de Deleuze à luz da passagem do *Cogito* cartesiano para o “*cogito*” kantiano? Deleuze explica que se por um lado o “moi”(eu) torna-se passivo ou receptivo experimentando mudanças *no tempo*, por outro “Je”(Eu) aparece como ato que opera sínteses do tempo e do que nele se passa, “*distribuindo a cada instante o presente, o passado e o futuro. O “Je” e o “moi” são pois separados pela linha do tempo que os relaciona um ao outro, mas sob a condição. de uma diferença fundamental.*”⁵⁶ Com efeito, se em Descartes pode ser dito que *Eu penso, logo, eu sou, eu sou uma coisa que pensa*, em Kant, por outro lado, tal proposição não se aplica, não podendo mesmo a existência ser determinada como a de um ser ativo e espontâneo. Deleuze introduz aqui, então, o conceito de um

⁵⁵ DELEUZE, Gilles. “*Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne*”. *Philosophie* nº 9, 1986, Ed. Minuit. Tradução do francês por Andréa Estevão. Extraído de Carlos Henrique Escobar (org), **Dossier Deleuze**. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.

⁵⁶ Segunda (II) das “*Quatro fórmulas (...)*”.

“eu” que está em constante mudança: um “moi” receptivo que experimenta mudanças *no* espaço-tempo (o eu da percepção). Em contraposição, há um “Je” que conduz à síntese do tempo, por estabelecer o que é o presente, passado e futuro de cada instante: o “Eu penso” (o eu da apercepção pura). Deleuze considera que pela concepção de tempo, então, é estabelecida uma distinção no interior do sujeito que revela as duas faces do *Ego* (na terminologia deleuziana “Je” e “moi”). Assim, a constituição do sujeito seria caracterizada, com efeito, por essas duas formas que, por um lado, faz como que ele seja receptivo, afetado (forma da intuição) e, por outro, seja, simultaneamente, determinante, espontâneo (forma do pensamento). Mas cada “eu” depende do outro, como se pode ver:

Eu sou separado de mim mesmo pela forma do tempo, e portanto eu sou um, porque o ‘Je’ afeta necessariamente essa forma operando sua síntese, e porque o ‘moi’ é necessariamente afetado como conteúdo nessa forma. A forma do determinável faz com que o ‘moi’ determinado se represente na determinação como um Outro. É como um duplo desvio do ‘Je’ e do ‘moi’ no tempo que os relaciona um ao outro, os dobra um no outro. É o fio do tempo (*Ibidem*).

Vê-se aí porque, segundo Deleuze, em Kant o tempo passa para o interior do sujeito, distinguindo um *Eu puro* (forma) e um *eu passivo*, resultantes da “fenda” revelada pelo *fio do tempo*. E passando para o interior, a própria “interioridade” do sujeito é dobrada, cindida pelo tempo de forma a nunca atingir um fim em seu desdobramento, pois, com efeito, o tempo *não tem fim*. O tempo, como Deleuze o vê, é constituído por “*uma vertigem, uma oscilação*”.

Esclarecendo ainda mais as perguntas: em que consiste a ruptura, do ponto de vista da subjetividade, de Kant com Descartes? Qual é a diferença entre

o “*cogito*” kantiano e o *Cogito* cartesiano? Deleuze responde de uma só vez: a forma do tempo, *a minha existência indeterminada só pode ser determinada no tempo, como a existência de um fenômeno, de um sujeito fenomênico, passivo ou receptivo*, aparecendo no tempo (Deleuze, 2000: 164-165). Essa “iniciativa” de introduzir a forma do tempo é para Deleuze a grande decisão da filosofia transcendental de Kant. Dizer isso significaria apontar que em Kant o sujeito pensante não é uma substância, ele não pode ser determinado como *coisa pensante*. Ele será *pura forma*, forma de aparição de tudo que aparece. Em outros termos, ele é a condição de aparição de tudo aquilo que aparece *no espaço e no tempo*. Forma vazia, ele condiciona toda aparição. E é possível afirmar, assim, que é como unidade da apercepção transcendental⁵⁷ que o *eu penso* acompanha necessariamente toda representação, unidade essa que tem sua razão na própria constituição da objetividade do objeto por envolver a representação deste no tempo e no espaço. Com efeito, a apercepção transcendental é a forma da representação “eu penso”, necessária para que qualquer representação passe a pertencer ao sujeito epistêmico⁵⁸. Assim sendo, o conhecimento objetivo determina que as representações sejam concebidas como pertencentes a um sujeito uno (apercepção). Kant parece mostrar que a unidade sintética da consciência aparece, portanto, como uma condição para todo conhecimento válido, não somente “para mim”, quando no intuito de conhecer um objeto, mas, a partir dela, toda intuição *deve estar a fim de tornar-se objeto “para mim”*, pois, se

⁵⁷ Cf. *Da unidade originariamente sintética apercepção*. In (Kant, 1997: § 16)

⁵⁸ Nota à A117.

assim não fosse, se não houvesse essa síntese, o múltiplo (a diversidade dada pela intuição) não poderia ser reunido numa consciência.

Faz-se necessário, aqui, ater por um momento aos pontos referidos por Deleuze na obra de Kant. A diversidade dos conceitos referidos pelo autor francês, presentes na *Crítica kantiana*, aparece, como se pode ver, principalmente no *Segundo Capítulo da Analítica Transcendental*.

Ver-se-á, de fato, que nesse referido texto o autor alemão indica a tarefa de uma *Dedução Transcendental das Categorias*, que consiste em justificar a legitimidade dos conceitos puros *a priori*, referidos a objetos que não procedem de nenhuma experiência (A85). Se trata de uma tarefa *crítica*, posto que tem a pretensão de romper o “circulo vicioso” a que se encontra preso o velho recurso dogmático, consistente na justificação (petição) de princípio do argumento demonstrado, o qual, não obstante, se considera legítimo como meio para a demonstração. Por outro lado, para Kant tal justificação da legitimidade dos *conceitos puros* consiste em fazer compreensível o modo pelo qual o entendimento pode referir-se, *a priori*, a objetos⁵⁹; e os seus limites e alcances quanto à produção de conhecimento e a relação com a sensibilidade. O que permite, por sua vez, fazer compreensível a validade objetiva de seus conceitos puros *a priori*, e estabelecer assim, a origem desses conhecimentos (A128).

Em relação ao propósito expresso a que Kant atribui à *Dedução Transcendental...*, a justificação da validade objetiva dos conceitos puros representa, por sua vez, a condição que legitima o uso empírico dos mesmos,

⁵⁹ Esta *Dedução*, segundo Deleuze, “qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência” (Deleuze, 1987: 13).

assim como também representa a justificação dos limites desta validade. Em todo caso, a *Dedução Transcendental...* é parte indispensável da justificação do conhecimento objetivo, além de evidenciar à consciência crítica seus próprios condicionamentos intrínsecos.

De fato, Kant atribui, nas categorias, a própria constituição do entendimento como *lei de unidade sintética de todos os fenômenos* (A128); isto é, enquanto fundamento originário de toda experiência possível, no qual se articulam de modo necessário e objetivo a forma da experiência. E sobre as categorias, afirma Deleuze em *A filosofia crítica de Kant*:

O entendimento dispõe de conceitos *a priori* que se chamam categorias; se perguntarmos como é que as categorias se definem, veremos que são ao mesmo tempo *representações da unidade da consciência* e, como tais, *predicados do objeto qualquer*. Por exemplo, nem todos os objetos são vermelhos, e os que o são não o são necessariamente; mas não há objeto que não seja necessariamente *substância, causa e efeito* de outra coisa, que não esteja em *relação recíproca* com outra coisa. A categoria confere assim à síntese da imaginação uma unidade sem a qual esta nos não proporcionaria conhecimento algum propriamente dito. Em suma, podemos dizer o que incumbe ao entendimento: não é a própria síntese, mas a unidade da síntese e as expressões desta unidade. (Deleuze, 1987: 15-16)

Entretanto, o propósito aqui não consiste em examinar a origem ou as operações das categorias, mas, muito mais, os significados da *apercepção transcendental* nesse contexto. Aja visto que, na análise da passagem do *cogito* cartesiano para o kantiano, Deleuze encontra nesse último um *eu penso* como unidade da *apercepção transcendental* que acompanha necessariamente toda representação possível. Ver-se-á que tanto a concepção kantiana das categorias, como a relativa à *apercepção transcendental* se encontram integradas em um

esforço comum para mostrar a origem sintética do conhecimento. É possível perceber na *Dedução Transcendental* uma preocupação maior, por parte de Kant, em justificar a validade objetiva dos conceitos, isto é, de deduzir sua validade em e através da síntese do conhecimento objetivo, a qual se realiza mediante uma série de *operações* (funções), entre as quais as categorias poderiam, segundo “nosso juízo”, considerar-se como uma espécie de *núcleo operacional*, cuja necessidade emana da própria justificação do conhecimento.

A questão pra Kant é: como conceber o conhecimento objetivo, se no próprio sujeito não estivesse dada a possibilidade de conhecer um objeto da experiência? E esta questão pode ser remetida por sua vez à outra: em que consiste a possibilidade do conhecimento objetivo (A125)? A mesma se apóia, em sua formulação, no reconhecimento de determinadas condições sem as quais o conhecimento objetivo não seria possível. Daí poder dizer que a *Dedução Transcendental* expõe as condições de possibilidades do conhecimento; e estas condições, enquanto independentes dos objetos da experiência, têm sua justificação transcendental (Kant, 1997: §13).

Para Kant, as categorias, por si só, não podem produzir conhecimentos (como tampouco pode proporcioná-los sua mera combinação). O conhecimento só pode ser produzido quando algo sensível é dado (pela intuição sensível) através da apreensão e reprodução do diverso, sob as *formas da intuição* (o espaço e o tempo). Tampouco a sensibilidade, por si só, pode proporcionar a ligação do diverso, pois a sensibilidade é *receptividade passiva* de nossa capacidade de

conhecer, não pode realizar nenhuma atividade.⁶⁰ Em todo caso, só a síntese (imaginação/entendimento) como atividade pode proporcionar esta ligação, porém ela resulta de um ato da *espontaneidade* do conhecimento; uma “operação” do mesmo. Nesse sentido, afirma Kant:

Se chamarmos sensibilidade à receptividade de nosso espírito em receber representações (receptividade) na medida em que de algum modo é afectado, o entendimento é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento (Kant, 1997: A51; B75).

A *Dedução Transcendental* justifica o papel do entendimento na “produção” de conhecimento, ao mesmo tempo propõe que os conceitos puros do entendimento (categorias) são regras para a produção (unidade das sínteses), em virtude das quais esta atividade refere (remete) à apercepção todo o diverso intuitivamente dado. Isto é: as categorias são regras de síntese para a apercepção (e não só normas de ordenamento da experiência – na síntese do múltiplo). Se trata, então, de formas de conexão (ligação) do entendimento com a autoconsciência (apercepção transcendental).

A primeira referência à apercepção na *Dedução Transcendental* na *Crítica da razão pura* aparece na *Passagem à dedução transcendental das categorias* (A94), quando se faz alusão às fontes originárias que “contêm” aquelas condições

⁶⁰ De fato, como afirma Deleuze em **A Filosofias Crítica de Kant**: “Os fenômenos não são aparências, mas também não são produtos da nossa atividade. Afetam-nos na medida em que somos sujeitos passivos e receptivos. Podem ser-nos submetidos, precisamente porque não se trata de coisas em si. Mas como o serão, sabendo-se que não somos nós que os produzimos? Como é que um sujeito passivo pode ter, por outro lado, uma faculdade ativa de tal ordem que as afecções que ele experimenta sejam necessariamente submetidas a esta faculdade? Em Kant, o problema da relação do sujeito e do objeto tende, pois, a interiorizar-se: converte-se no problema de uma relação entre faculdades subjetivas que diferem em natureza (sensibilidade receptiva e entendimento ativo)” (Deleuze, 1987: 14)

de possibilidade de toda experiência. Sem serem derivadas de nenhuma outra “faculdade” ou capacidade do espírito; possui mesmo um caráter originário. A partir daí são tratadas as *três fontes subjetivas do conhecimento*: os *sentidos*, a *imaginação* e, finalmente, a *apercepção*.

Segundo Kant, estas *fontes subjetivas* do conhecimento são, em si mesmas, empíricas e a priori⁶¹: empíricas, quanto a sua “*aplicação aos fenômenos dados*” (A115); a priori, enquanto fundam a *possibilidade* deste uso empírico mesmo; isto é, o sensível, onde tem lugar a *percepção*, envolve a *totalidade* de nossas faculdades cognitivas; a totalidade das fontes subjetivas do conhecimento e a integralidade das condições de possibilidade de toda experiência contida nelas. É por isso que a noção de *fonte subjetiva* do conhecimento adquire em Kant um novo significado em relação às precedentes concepções racionalistas ou empiristas: O autor alemão fundamenta uma concepção *totalizadora* das faculdades cognitivas humanas, de acordo com sua concepção (sistemática) da razão omnicomprensiva. De todo modo, esta “dupla condição”, empírica e a priori, das faculdades cognitivas humanas, também afeta a percepção (como *percepção sensível* e como *percepção pura* ou *sentido interno*).

⁶¹ Em *Dos princípios de uma dedução transcendental em geral*, Kant se refere a dois tipos diferentes de conceitos, em correspondência com as fontes subjetivas: aqueles que são adquiridos por meio da “*experiência e da reflexão sobre esta*”, cuja justificação não requer uma legitimação transcendental, mas meramente empírica (dedução empírica); e outro, destinado a um uso puro a priori (A85); este é independente de toda experiência, cuja justificação não pode realiza-se empiricamente mas de modo transcendental. Tais conceitos são os de espaço e tempo, como formas da sensibilidade, e as categorias, como conceitos do enteendimento. Logo em seguida reconhece que desses conceitos (espaço, tempo categorias), “como de todo conhecimento, se pode buscar não o princípio de sua possibilidade, mas as “*causas ocasionais da sua produção*”, e indica que as impressões dos sentidos representam a “primeira ocasião” para que se manifeste toda a faculdade de conhecimento e para constituir a experiência (A86).

Com efeito, pode-se ver a classificação da percepção em dois tipos ou classes: 1ª, como *apercepção empírica* (sentido interno), porquanto representa *empiricamente os fenômenos* (A107;A115) na consciência empírica da identidade das representações na reprodução dos fenômenos (segundo a imaginação empírica), em virtude dos quais estas representações reprodutivas foram dadas; tal consciência (empírica) da identidade é denominada por Kant *reconhecimento*; 2ª, por sua vez, a *apercepção transcendental funda a possibilidade* (A107;A115); da consciência empírica⁶²; isto é, da *identidade integral de si mesmo em todas as representações possíveis*. Por conseguinte, a *apercepção transcendental* “atua” como o *fundamento interno* de toda conexão de representações, cuja necessária convergência nesse fundamento recebe nele a *unidade do conhecimento para uma experiência possível* (A116).

Porém, a consciência (*apercepção*) empírica tem uma relação necessária com a consciência (*apercepção*) transcendental, *autoconsciência* (*apercepção originária*)⁶³, pois “*todas as intuições não são nada para nós e não nos dizem respeito algum, se não puderem ser recebidas na consciência (...) somente por esse meio é possível o conhecimento*” (A116). Kant considera que “temos” de modo *a priori* consciência da identidade integral de “nos mesmos” com respeito a

⁶² Sem entrar aqui em maiores aprofundamentos, interessa notar que Kant, ao que parece, deixa transparecer uma possibilidade da unidade dos “eus” (*moi* e *Je*) distinguidos por Deleuze quando mostra a cisão sofrida pelo *cogito* substancial cartesiano, mediante inserção do tempo entre o *Eu penso* (a determinação) e o *eu sou* (o indeterminado). Já que “*toda a percepção tem por fundamento a priori a intuição pura (...) e a consciência empírica a apercepção pura, isto é, a completa identidade consigo mesma em todas as representações possíveis*” (Kant, 1997: A116). De todo modo, no entanto, a *forma subjetiva*, que é objeto da crítica deleuziana, é mantida em uma *identidade integral de si*.

⁶³ Cf. nota de Kant, onde se pode ler: “*Toda consciência empírica têm, porém, uma relação necessária a uma consciência transcendental (que precede toda a experiência particular), a saber, a consciência de mim próprio como apercepção originária*” (Kant, 1997: A117).

toda as representações que possam pertencer alguma vez à “nosso conhecimento”, o qual constitui uma condição necessária de possibilidade de todas as representações. Refere-se a essa tal condição como *princípio transcendental da unidade de todo o diverso das nossas representações – também do diverso da intuição* (A116) – que se torna, pois, válido em relação a todas as “nossas faculdades” cognitivas atuando com isso como princípio das formas da intuição sensível (espaço e tempo), nas quais o autor alemão, originalmente, havia feito repousar o fundamento (imediato) da unidade do múltiplo. Porém segundo Kant, esta unidade de todo o diverso, dado nas representações de um sujeito, é unidade sintética, motivo pelo qual a apercepção transcendental constitui, assim, o *princípio da unidade sintética do diverso em toda intuição possível* (A117).

Por conseguinte, a apercepção transcendental não só funda na *unidade transcendental da consciência* a possibilidade da unidade do diverso, como também atua como princípio de todo uso do entendimento, enquanto síntese da diversidade do múltiplo sensível. Por sua vez, a *síntese da diversidade da intuição* define propriamente a outra das fontes (e faculdades) subjetivas ou do conhecimento humano: a *imaginação*, que sendo condição transcendental do conhecimento atua como faculdade “produtiva” *a priori*. Faz-se referência, aqui, como se pode ver, à imaginação pura, que possibilita a unidade do “*diverso da intuição, por um lado, com a condição da unidade necessária da apercepção pura, de outro*” (A124); possibilita a ligação entre entendimento e sensibilidade. Ao mesmo tempo, Kant aponta que a apercepção transcendental deve acompanhar todas as “nossas representações”, que, por sua vez, devem remeter-se à

imaginação pura, porquanto em si mesma, a síntese (*a priori*) da imaginação é sensível (como ligação do dado na intuição pela imaginação reprodutiva). O que significa que *a imaginação é uma faculdade fundamental da alma humana* (A124), como faculdade intelectual e “produtiva”. Assim, a imaginação é a faculdade que liga o múltiplo da intuição sensível, mas que depende do entendimento pela unidade de sua síntese intelectual, e da sensibilidade pela diversidade da apreensão (A120; A124).

Kant se refere ao *entendimento puro* (A119) para definir a unidade da apercepção (unidade transcendental da consciência) com relação à síntese transcendental da imaginação, assim como a possibilidade desta última enquanto ela não se funda na imaginação (meramente reprodutiva), mas em certos conhecimentos puros *a priori* que contêm a unidade necessária da síntese pura da imaginação com respeito a todos os fenômenos possíveis. De todo modo, o *entendimento puro* denota relação de todo uso empírico do entendimento com respeito à *imaginação pura* como faculdade intelectual, em virtude de sua necessária relação com o caráter *omnicomprensivo* da apercepção transcendental.

Do que foi exposto até aqui, cabe averiguar se a apercepção transcendental faz parte do entendimento ou ele excede os limites do entendimento puro.

Kant indica que o objeto não é exterior às “nossas” faculdades de conhecimento, pois *os fenômenos mesmos não são mais do que representações sensíveis* que devem ser consideradas em si mesmas em vista de objetos (A104). Nesse sentido, as categorias são regras do entendimento, este denominado por

Kant como “faculdade das regras”⁶⁴. Esta *faculdade* não é resultado (empírico) da *comparação dos fenômenos*, mas constitui, isso sim, uma faculdade *a priori* que confere aos fenômenos sua legitimidade, tornando possível a experiência. Ao mesmo tempo, como *experiência possível* todos os fenômenos se encontram *a priori*, como possibilidade *formal* no entendimento, pois este último é fonte das leis naturais e, portanto, da *unidade formal da natureza* (A127).

Segundo Kant, a apercepção transcendental se apresenta como condição de possibilidade de uma *autoconsciência humana* e como *sujeito transcendental* dos pensamentos, conhecido só em virtude dos pensamentos que são seus predicados, sem os quais não poderíamos ter dele nem o menor conceito; apresenta-se também como *princípio transcendental* da unidade do conhecimento e como princípio do uso empírico do conhecimento (na síntese da representação em virtude da imaginação). Porém, na *Dedução Transcendental* a tese kantiana da apercepção transcendental *diz respeito, especificamente, ao entendimento* (pois a justificação da legitimidade das categorias apela ao que poderíamos denominar “descrição fenomenológica” das formas de sínteses mediante as quais “opera” o entendimento).

Kant conferiu, finalmente, à *unidade da apercepção*, a condição de *princípio transcendental da conformidade necessária de todos os fenômenos às leis numa experiência*, pois todas as leis empíricas só são determinações particulares das leis puras do entendimento, a parti das quais, e por cuja norma,

⁶⁴ Cf. (Kant, 1997: A126); e ainda em, *Do juízo transcendental em geral*. “Se é definido o entendimento como a faculdade de regras, a faculdade de julgar será a capacidade de subsumir a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*)” (Kant, 1997:177).

são antes de tudo possíveis, e os fenômenos recebem uma forma de lei (A127;A128). Com efeito, se o entendimento é a faculdade legislativa *a priori* de toda a experiência possível, a apercepção transcendental é o *fundamento* (transcendental ou *a priori* em relação a toda experiência) do caráter necessário da sujeição às leis de todo fenômeno dado empiricamente e, por conseguinte, o *fundamento transcendental de todo uso empírico do entendimento*.

Esta unidade da apercepção não pode ser outra coisa senão a unidade da consciência, a qual, por sua vez, não pode ser senão transcendental enquanto condição de possibilidade não somente da experiência, mas do próprio conhecimento objetivo e do entendimento mesmo, conforme se pode ver nessa afirmação:

Somos nós próprios que introduzimos, portanto, a ordem e a regularidade nos fenômenos, que chamamos natureza, e que não se poderiam encontrar, se nós ou a natureza do nosso espírito, não as introduzíssemos originalmente. Com efeito, essa unidade da natureza deve ser uma unidade necessária, isto é, certa *a priori*, da ligação dos fenômenos. Mas como poderíamos produzir *a priori* uma unidade sintética, se, nas fontes originais de conhecimento do nosso espírito, não estivessem contidos *a priori* princípios subjetivos dessa unidade e se essas condições subjetivas não fossem, ao mesmo tempo, objetivamente válidas, visto serem os princípios I da possibilidade de conhecer em geral um objeto na experiência? (Kant, 1997: A125-126)

Voltando entretantes, para a crítica dispensada por Deleuze, temos que Kant passaria, dentro desse quadro, de um *Eu* como substância infinita, para *eu finito sintético*. Muda-se, com efeito, de um “Eu penso, eu sou” (o *Cogito cartesiano*) para uma “verdadeira fórmula (sintética) do “*cogito*”: penso e, pensando-me, penso o objeto qualquer ao qual se refere uma diversidade representada” (Deleuze, 1987: 15).

A questão para Deleuze é que, reconhecida a mudança de um *eu substancial* para um *eu sintético*, há que se tomar como duvidosa sua importância do ponto de vista de um rompimento com uma imagem do pensamento que subjuga a *filosofia da diferença* à forma do Mesmo no pensamento. O autor argumenta que, pouco importa que se conceba a identidade como analítica ou sintética, pois em ambos os casos a diferença, condição para uma verdadeira filosofia da diferença, é *reduzida ao negativo e subordinada ao idêntico*. Ele afirma, por fim, que a “*unidade e a identidade da substância divina são na verdade a única garantia do Eu uno e idêntico, e Deus se conserva enquanto se guarda o Eu. Eu finito sintético ou substância divina analítica são a mesma coisa*” (Deleuze, 2000: 125).

Numa breve digressão sobre a idéia de uma filosofia da diferença defendida acima, tem-se que, segundo Deleuze, as coisas diferem, tanto de si mesmas como de outras coisas, já que o devir é real, o campo é real, e é real o mundo onde diferem; de fato, se as coisas diferem e são imanentes, a imanência mesma tem que ser a diferença, a diferenciação em que diferem, dado que a imanência não é imanente à outra coisa. Que as coisas diferem e que são imanentes quer dizer que a imanência, a que são imanentes, não pode ser nem uma identidade sintética nem uma profundidade indiferenciada. Concebida desse modo, a imanência não seria outra coisa senão o “mundo da representação”, um “Mesmo preexistente” (Deleuze, 2000: 474-475), que compreenderia a diferença como diferença conceitual, abstrata e vazia. Contra um mundo preexistente às coisas e que serve a estas de modelo ou *telos*, empreende Deleuze uma grande batalha, animado por uma inversão das *imagens do pensamento* (inversão do

platonismo e por que não dizer, do cartesianismo) e pondo em jogo os conceitos nos quais se alicerçam as filosofias da representação.

Voltando a questão da análise deleuziana da passagem do *Cogito* cartesiano ao “*cogito*” kantiano, ver-se-á, ainda, que o pensador alemão, nesse momento preciso de sua filosofia, chega ao terreno da diferença, da *diferença transcendental* – atinge a imanência –, mas não suporta permanecer lá. Kant, ao restaurar uma forma da identidade sintética, teria encontrado, assim, um meio moderno de *salvar a transcendência* em um “*Sujeito ao qual o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito (reflexão)*” (Deleuze e Guattari, 1992: 64). Ele adentrou por pouco tempo na mais alta potência do pensamento, mas se subordinou posteriormente à forma da identidade, do Mesmo, enfim, à experiência possível, permanecendo com isso no elemento puro da representação. Tendo descoberto o *prodigioso domínio do transcendental*, Kant não conduz sua filosofia até o subterrâneo desse domínio (pura imanência) e decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos da consciência psicológica, induzindo com isso a síntese transcendental da apreensão, de uma apreensão *empírica* correspondente⁶⁵. De todo modo, apesar de reconhecer toda a potência da doutrina kantiana, Deleuze ainda o tem como aquele que permanece subordinado aos *postulados da imagem do pensamento*, principalmente o da *reconhecimento, concordância das faculdades, fundada no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto*

⁶⁵ Cf. MACHADO, **Roberto. Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990,132. “*Kant determina o transcendental por analogia com a vida psicológica. E teria sido inclusive para ocultar esse procedimento psicologista tão evidente de decalque do transcendental sobre o empírico que Kant teria suprimido esse texto na segunda edição da Crítica da razão pura, passando diretamente à síntese da reconhecimento.*”

*qualquer, e do senso comum e do bom senso que toma o pensar como o exercício natural de uma faculdade, uma boa vontade e uma natureza reta para o pensamento.*⁶⁶

Assim, tal como apontado em Descartes, em Kant também parece possível identificar, de acordo com Deleuze, a atuação dos postulados da imagem dogmática do pensamento nas suas diversas formas. Buscando a presença desses na doutrina kantiana ver-se-á que pelo primeiro, o *Cogitatio natura universalis*, o pensador assume de forma implícita a afeição do pensamento natural para com a verdade mediante dois aspectos: uma boa vontade daquele que pensa, aliado a uma natureza reta do próprio pensamento. Ou seja, parte-se da idéia que todo mundo saiba de forma implícita o que pensar quer dizer, aja vista todos pensarem naturalmente. Vê-se aqui a manifestação da representação como instância fundamental da imagem do pensamento. Ela aparece aqui sob sua forma mais geral, fundada no pressuposto do *senso comum* como natureza reta do pensamento e boa vontade do pensador.

nesse sentido, o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum. Segundo essa imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro (Deleuze, 2000: 228).

Já mediante o segundo postulado, o *ideal do senso comum*, opera-se uma dada distribuição do empírico e do transcendental. Este postulado por sua

⁶⁶ Cf. Capítulo I, *Relação das faculdades na crítica da razão pura*, in DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1987, p.19-34.

vez está calcado na representação, sob os dois aspectos apontados anteriormente. Essa distribuição, através do modelo da recognição como exercício acordante das faculdades se exercendo sobre um suposto objeto tido como o mesmo, se incute na imagem do pensamento. O reconhecimento de um objeto só é levado a termo quando o seu dado é referido ao conjunto das faculdades. Tomado como modelo do conhecimento, a recognição torna indispensável a exigência de um princípio subjetivo, uma colaboração das faculdades, ou seja, um *sensu comum* fundado na concordância das faculdades é exigido como pressuposto do conhecimento. Entrementes, para o pensador francês, a forma da identidade do objeto coloca a exigência do pressuposto implícito de que existe uma unidade no sujeito pensante do qual todas as faculdades devem ser modos.

Vê-se, com isso, que no respeitante à recognição surgem duas instâncias que se completam como modelo de conhecimento: o *sensu comum* como princípio da identidade, como *Eu puro*, e o *bom senso* que age determinando que as faculdades contribuam segundo cada caso: *norma da partilha*. De um lado, tem-se o *sensu comum* construindo a identidade do eu e dos objetos nele, do outro o *bom senso* determinando o modo pelo qual deve ocorrer a colaboração das faculdades na “construção” desses referidos objetos.

Já o terceiro postulado, o do modelo da recognição, *universaliza a doxa elevando-a ao nível racional*, já que é pela recognição que se mantém a forma do *sensu comum* como concórdia das faculdades fundadas no sujeito pensante tomado como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer. Abstrai-se, aqui, o conteúdo da doxa, mas mantém dela o essencial, o uso das faculdades que a ela corresponde. Esse modelo de construção do conhecimento baseado numa

concordância das faculdades, em um reconhecimento operado pela representação, é apresentado por Deleuze sob uma forte interpretação crítica. Deleuze mostra ainda que as sínteses são índice do uso contribuinte das faculdades pensantes, na medida que estas se expressam na forma do objeto qualquer como correlato do *eu penso* ao qual referem o conjunto das faculdades.

Deleuze adverte que há, porém, um único momento na filosofia do autor alemão em que é descoberto o exercício legítimo de uma faculdade: é no sublime onde a *imaginação* encontra seu próprio limite e é forçada, coagida a atingir seu máximo. Sofrida uma coerção por parte do sublime, essa “violência” é transmitida ao pensamento fazendo-o, por sua vez, pensar o supra-sensível. Afirma Roberto Machado, “*no juízo do sublime a relação entre as faculdades se dá diretamente entre a imaginação e a razão. E se essa relação não só está marcada pelo prazer [concordância das faculdades] mas também por dor, desprazer, é que, neste caso, a razão força a imaginação a atingir o seu máximo*” (Machado, 1990: 111). Aqui, o pensamento e a imaginação são tomados por uma discordância fundamental, discordância essa que funda, na violência recíproca, um novo tipo de acordo: um *acordo discordante*, a partir do qual é possível brotar um novo tipo de pensamento, um pensamento da diferença, da criação, que foge à reconhecimento como modelo, evita o mesmo.

De todo modo, contra Kant Deleuze argumenta, ainda, que tendo chegado a um ponto possível de reversão da imagem ortodoxa do pensamento, marcado pela substituição do eu substancial pelo *eu fendido* pela corrente do tempo, ele não renuncia ao pressuposto implícito da *cogitatio natura universalis*, mantendo assim o pensamento preso a um senso comum, a uma natureza reta do

pensar. De todo modo, mediante a reconhecimento o pensamento se preenche com uma imagem de si mesmo, do que significa pensar, na qual ele *se reconhece e reconhece as coisas*. O que para Deleuze, no entanto, não significa o próprio pensar.

(...) Nota-se a que ponto a crítica kantiana é finalmente respeitosa: nunca o conhecimento, a Moral, a reflexão, a fé, são postos em questão, julgando-se que correspondam a interesses naturais da razão, mas somente o uso das faculdades, que é declarado legítimo ou não de acordo com este ou aquele desses interesses. Em toda a parte, o modelo variável da reconhecimento fixa o bom uso, numa concórdia das faculdades determinada por uma faculdade dominante sob um senso comum (...) (Deleuze, 2000: 237).

Para uma melhor compreensão dessa crítica é preciso ter em mente que Deleuze relaciona a reconhecimento (e seu modelo de pensamento) a uma abordagem moral do próprio pensamento. Posto assim, ver-se-á que para o autor um pensamento que reconhece uma verdade pressuposta (que se limita a uma boa vontade do pensador e ao modelo de reconhecimento), é tido como um pensamento que se conforma com os sentidos e valores fixados, não ansiando verdadeiramente por uma revolução do ponto de vista dos fundamentos em que se assenta. Como se pode ver, *“A reconhecimento não acopla somente um Eu suposto unitário e um objeto qualquer correlato, mas também incide sobre valores, e valores estabelecidos”* (Pelbart, 2004: 64). Mesmo tendo em conta o que tange ao reconhecimento na percepção, o autor francês considera, contudo, que o papel do pensamento não deve se fechar no reconhecer, mas deve se abrir para a criação. Assim, os objetos

da reconhecimento dão pleno emprego às faculdades, contudo isso não subsume de modo nenhum o exercício do pensamento.

Por fim, a falha na doutrina kantiana aparece, segundo Deleuze, na presunção de uma boa vontade do pensador aliado a crença numa natureza reta do pensamento, que fazem com que Kant determine as estruturas transcendentais do pensamento tomando para tal o decalque dos atos empíricos da consciência. A partir daí, a síntese transcendental da apreensão é induzida através de uma apreensão empírica, o que torna o modelo especulativo insuficiente⁶⁷.

Pode-se observar, finalmente, que os postulados da imagem dogmática nos quais Deleuze sempre identifica os esquematismos envoltos no *cogito*, mais ou menos explícitos em Descartes ou Kant, conduzem, deste modo, ao que ele chama de “ilusão transcendental” que “*recobre-se com uma ‘imagem’ composta de postulados que desnaturam seu exercício e sua gênese. Estes postulados culminam na posição de um sujeito pensante idêntico, como princípio de identidade para o conceito em geral*” (Deleuze, 2000: 424). De qualquer modo, uma liberação das potências da diferença dependeria assim de uma dobra nessa razão suficiente, de uma dobra nesse fundamento que sempre espreita o pensamento, fazendo mostrar todo um sem-fundo subjetivo e objetivo que marca o ato de pensar. É por isso que vez por outra Deleuze reencontra autores como Bergson e Espinosa como aqueles que permaneceram num puro *plano de*

⁶⁷ Cf. (Machado, 1990: 132).

imanência e não foram seduzidos pela imagem do pensamento que pressupõe uma forma subjetiva que subsume o mundo no seu ato de pensar.⁶⁸

As *Meditações* de Husserl: continuidade na *imagem do pensamento*

Embora de maneira esparsa, há certamente uma grande presença de Husserl no pensamento de Deleuze, marcada, sobretudo, por uma relação de “*admiração e desconfiança*”. Admiração pela força dos conceitos engendrados e desconfiança no que diz respeito à continuidade em uma imagem do pensamento já antes denunciada e que teve sua gênese em Descartes.⁶⁹ Vê-se mesmo que, sob as mais variadas formas em que é retomada, a crítica dirigida por Deleuze à fenomenologia de Husserl tem por base as questões envoltas na constituição da subjetividade transcendental e a posição assumida pelo filósofo alemão como “*um dos últimos pensadores a fazer uma filosofia do sujeito*”⁷⁰.

Para exposição das questões que animam a crítica deleuziana ao

⁶⁸ Na afirmação de Roberto Machado, “*A relação entre criação de conceito e tradição filosófica, como a realiza Deleuze, consiste em erigir o modelo – ou o processo – de pensamento de determinados filósofos como condição de seu modo singular de filosofar. Assim, o privilégio de determinados filósofos em seus estudos monográficos e a tentativa de construir um “espaço ideal” – diferente do representado por Platão, Aristóteles, Descartes, Hegel, ... – que se organiza segundo outros princípios e pretende escapar dos pressupostos em que se acredita estar fundada a filosofia; é o projeto de criar, a partir de filósofos passíveis de entrar em relação, em comunicação, em ressonância num mesmo espaço conceitos que expressem ou tornem possível um novo pensamento, ou que tornem o pensamento de novo possível.*” MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 13.

⁶⁹ E não se trata simplesmente, aqui, de dizer que há uma continuidade em Husserl das teses do cartesianismo.

⁷⁰ Cf. JARDIM, Alex F. C. **Como sair da ilha da minha consciência**: Gilles Deleuze e uma crítica à subjetividade transcendental em Edmund Husserl. São Carlos: Centro de Educação e Ciências Humanas, UFSCar, 2007, p. 23. Tese (Doutorado em Filosofia), p.4. Esse tema é desenvolvido largamente nesse texto.

pensamento desse filósofo, pelo menos no respeitante a permanência na imagem do pensamento que envolve as filosofias da consciência, voltar-se-á a atenção para as *Meditações Cartesianas*. A escolha desse texto específico para abordagem no presente trabalho se dá por ser esse um texto emblemático, ao que tudo indica, do idealismo transcendental do autor alemão. É possível perceber bem isso na afirmação de que:

Se o ser depende da consciência e é o produto da intencionalidade, há aqui uma decisão idealista sobre o próprio sentido do ser, decisão que se manifesta de forma mais completa nas *Meditações Cartesianas*, onde o mundo não é apenas 'para mim' mas retira todo seu estatuto de ser "de mim" (Moura, 1989: 13).

Dito isso, o que interessa notar aqui é como logo no primeiro parágrafo das suas *Meditações*, Husserl anuncia a fenomenologia transcendental deixando claro o apreço e a dívida com Descartes no que concerne à elaboração de uma filosofia transcendental que, salvo as distinções posteriores, terá um papel fundamental para construção de sua doutrina. Com efeito, Husserl verá em Descartes, como dito nas *Meditações Cartesianas*, a inauguração de *um tipo novo da filosofia*, na qual o *objetivismo ingênuo* é substituído pelo *subjetivismo transcendental*. Toda a história da filosofia posterior será marcada por isso. E é, ainda, em conformidade com essa posição que se pode reafirmar que:

Husserl se situa na tradição filosófica como "devedor" do pensamento moderno, basta vermos a introdução das *Meditações Cartesianas*, quando Husserl assume a sua dívida para com Descartes em uma conferência dada na Sorbonne. O que não o impede de assumir também, a seu modo, o desenvolvimento de uma crítica, quando ele radicaliza as exigências do cartesianismo,

e insinua-se na contemporaneidade filosófica⁷¹.

E seguindo a exposição, o autor alemão apresenta a seqüência dos pensamentos de Descartes nas meditações: tal obra “*objetiva uma reforma total da filosofia para fazer dela uma ciência com fundamentos absolutos*”, uma “*ciência universal*” (Husserl, 2001: 20). Husserl mostra que para reconstrução do edifício que corresponderia a tal idéia de filosofia, o mestre francês volta-se para o sujeito como o que se poderia obter como alicerce. E esse gênero de meditação desenvolvido por Descartes deve, segundo o autor alemão, orientar todo aquele que pretende fazer filosofia (um dos motivos pelo qual Deleuze irá apontar a fenomenologia de Husserl como uma permanência na *imagem dogmática* do pensamento inaugurada por Descartes). O voltar-se para si é o primeiro e necessário movimento do filósofo rumo ao saber verdadeiro. “*Essas meditações desempenham o protótipo do gênero de meditações necessárias a todo filósofo que começa sua obra, meditações que sozinhas podem dar origem a uma filosofia*” (Husserl, 2001: 20). Como se vê, aqui está antevista por Husserl sua intenção de transformar a filosofia transcendental orientada para o sujeito, em uma fenomenologia transcendental.

Aqui, tal qual no mestre francês, é através da dúvida que se delinea o caminho pelo qual é possível um *voltar-se para o eu*. Só por meio da dúvida como *método* é possível suspender o juízo de existência acerca de tudo aquilo que apresentar a menor possibilidade de engano: a universalização da dúvida

⁷¹ (Jardim, 2007: 23). É nesse sentido, sem dúvida, que Husserl interpretará Descartes - apesar de um rompimento necessário para seu pensamento - fazendo dele o “*patriarca*” da fenomenologia: “*o filósofo que deve ser venerado pela fenomenologia ... como um verdadeiro patriarca*”, é Descartes, o “*maior pensador da França*” (HUSSERL. **Conferências de Paris**, p. 9).

metódica. Husserl conduz, então, ao ponto neurálgico das meditações em que o “*sujeito que medita só retém a si próprio como ego puro de suas cogitationes*” (Husserl, 2001: 21). Partindo de uma solipsismo inicial esse “eu”, em sua interioridade pura, busca agora a afirmação da exterioridade objetiva. Ver-se-á, pois, em Descartes, o recurso à Deus como condição do mundo objetivo, de um dualismo das substâncias.

Husserl considera, ainda, que as meditações de Descartes em virtude de seu retorno ao *ego cogito*, marcaram época na filosofia; *inaugura um novo tipo de filosofia* (Husserl, 2001: 22). Tratar-se-ia de uma mudança radical de um objetivismo ingênuo para um subjetivismo transcendental que tenderia para uma forma definitiva, a qual ele, Husserl, seria *chamado a colaborar*. O autor chega mesmo a se perguntar se

O único renascimento realmente fecundo não consistiria em ressuscitar as *Meditações Cartesianas*, não, é claro, para adotá-las integralmente, mas para desvelar já de início o significado profundo de um retorno radical ao *ego cogito* puro, e fazer reviver em seguida os valores eternos que dele decorrem? É, pelo menos, o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental (Husserl, 2001: 23-24).

Dando seguimento às suas *Meditações, Rumo ao Ego Transcendental*, tal como procedera Descartes, Husserl convida o filósofo a partir em busca de uma ciência universal possuidora de fundamentos absolutos⁷². Para tanto é necessário colocar de lado as “*convicções admitidas até aqui*” (Husserl, 2001: 25). No limite, é

⁷² Em uma análise da crítica à subjetividade transcendental em Husserl empreendida no pensamento de Deleuze, JARDIM, Alex F. C. encontra o tema da busca do “*ponto adequado e não aleatório onde pudesse se ancorar todo princípio*”. Como se sabe pelas palavras do próprio Husserl, é em Descartes que está a origem dessa busca e desse ponto (Jardim, 2007: 69).

preciso colocar em dúvida até mesmo a possibilidade dessa ciência de fundamentos absolutos. Para prosseguir sua empreitada, Husserl toma emprestado das ciências sua *idéia geral de ciência*, tendo em mente que agora só pode tomá-la como hipotética.⁷³

Nesse primeiro instante não se trata de tomar as ciências existentes como ponto de partida, o que importa é a *pretensão* dessas ciências, onde *está implicada a idéia de ciência verdadeira* (Husserl, 2001: 27). É importante, aqui, conhecer o sentido da argumentação do autor: trata-se de reconhecer o relevante papel da fundamentação dos julgamentos na ciência. Fundamentando (provando), pode-se perceber uma verdade concebida previamente como sendo a mesma que sobrevém posteriormente. Essa se torna conhecimento. Analisando mais detidamente o sentido desse conhecimento, tem-se, no que concerne ao acordo de nosso julgamento com a coisa julgada, de um lado a presunção de que a coisa existe e é de tal forma, e de outro a evidência como julgamento intencional muito particular. Por fim, na “*evidência, a coisa ou o ‘fato’ não é somente ‘vista’, de maneira distante e inadequada; ela própria está presente diante de nós, e o sujeito que julga tem dela uma consciência imanente*” (Husserl, 2001: 28).

Segue-se que, a idéia cartesiana de uma ciência universal é reduzida ao mesmo ideal que guia todas as ciências em sua *tendência à universalidade*. Na evidência alcança-se *a coisa* ou o *fato em si*. Podendo mesmo a evidência ser mais ou menos perfeita, conforme se “aproxima” de seu objeto. Importa notar, ainda, que a ciência, ao contrário da vida cotidiana que se contenta com *verdades relativas*, quer verdades válidas “*de uma vez por todas e para todos*”. A partir daí,

⁷³ Contrariamente a Descartes que parte de um ideal geométrico.

Husserl tem em mãos um *primeiro princípio metódico*, a saber: nem emitir nem admitir como válido nenhum julgamento se não o obtido a partir da *evidência*, ou seja, de forma tal que as coisas e os fatos em questão sejam apresentados *em si*. O que está em foco aqui é a descoberta e a possível implicação de uma ordem sistemática de conhecimentos, e conhecimentos verdadeiros. Como se pode ver, a busca dessa ordem expõe, ainda, uma importante questão para Husserl, a saber: *quais são as verdades primeiras em si que deverão e poderão sustentar todo o edifício da ciência universal?* (Husserl, 2001:30-32). Com esse problema levantado, mostra Husserl que todo o edifício de uma ciência universal deve ser sustentado por verdades primeiras, evidentes, *apodícticas*, *em si*.

Vale dizer ainda que, com a utilização da evidência, ao se voltar a estabelecer um ponto de partida absolutamente seguro, fundamenta-se um edifício inteiro de conhecimento universal. Tal é o princípio metódico da evidência apodítica que exclui toda a dúvida. Husserl verifica ainda, que a evidência da existência do mundo não é apodítica a ponto de excluir a possibilidade de tornar-se duvidosa a realidade do mundo ou a possibilidade de sua inexistência. Vê-se mesmo que a validade da existência do mundo exterior se funda em uma experiência ingênua e a crítica cartesiana, pela dúvida metódica, já provara que o conjunto da experiência do mundo pode revelar-se e parece haver se revelado em Descartes como ilusão, como “sonho universal”. Como “*não podemos, sem contestação, considerá-la [a evidência do mundo] como apodítica*” (Husserl, 2001: 35), tem-se em decorrência disso que a existência do mundo não pode se apresentar como *fundamento apodítico* para uma filosofia universal. Somente o *cogito* entendido com *Ego Sum Cogitans*, como o *eu puro* e suas *cogitationes*

pode ser, com efeito, a base da evidência apodítica.

De fato, a existência natural do mundo – do qual posso falar – pressupõe, como uma existência em si anterior, a do *ego* puro e de suas *cogitationes*. O domínio de experiência natural, portanto, só tem uma autoridade de segunda categoria e pressupõe sempre o domínio transcendental. É por isso que o esforço fenomenológico fundamental, ou seja, a *εποχή* transcendental, na medida em que nos leva a esse domínio original, chama-se redução fenomenológica transcendental. (Husserl, 2001: 39).

Pois bem, com o descobrimento do *ego transcendental* ou consciência como fundamento da “realidade”, chega Husserl a uma etapa mais claramente idealista de seu pensamento já iniciada na obra *Lógica formal e transcendental*⁷⁴, mas agora exposta de forma mais explícita nas suas *Meditações*.

Como se sabe, Husserl introduz o tema do *eu transcendental* como princípio universal da nova ciência partindo do pressuposto de Descartes, porém, causando uma polêmica reação contra sua interpretação. É notável que Descartes assinalara bem o começo da filosofia transcendental moderna. A sua crítica à experiência conduziu ao resultado de que o pressuposto ingênuo sobre o mundo deve anular-se e todo conhecimento objetivo deve fundar-se num único dado apodítico: *ego cogito*. Contudo, esse começo cartesiano com o grande descobrimento da subjetividade transcendental foi em seguida acompanhado por uma confusão *funesta* que conduz ao realismo. Descartes tomou esse *eu puro* por uma *substantia cogitans* distinta, por um axioma de onde se pode partir por dedução, procedendo “ordine geométrico” de modo semelhante às ciências

⁷⁴ Cf. MOURA. *Crítica da razão na fenomenologia*, p.13.

geométricas⁷⁵. Daí tratou de inferir deste, por um procedimento dedutivo e mediante o pressuposto ingênuo e *a priori* da causalidade, o resto do mundo: a substância infinita e as substâncias finitas do mundo fora da minha própria substância anímica. Tendo descoberto o mais importante, tendo chegado ao primeiro termo da ciência verdadeira, Descartes aliena seu sentido mais certo e não atinge com isso o sentido último da subjetividade transcendental. Ao interpretar o *ego* como *substantia cogitans*, que é a mente ou a alma humana, ponto de partida para inferir por dedução causal outras substâncias, Descartes cometeu um grande erro, convertendo-se em pai do chamado “realismo transcendental”. Não compreendeu o sentido da subjetividade transcendental e não obteve os mais altos resultados possíveis daí. Não teria, assim, atravessado as portas “*que leva à filosofia transcendental verdadeira*” (Husserl, 2001: 42). O erro ocorre, segundo Husserl, na confusão do *ego* com a realidade do *eu* enquanto *alma humana* formando parte do mundo espacial. Descartes não viu que toda a exterioridade tem de antemão seu lugar na interioridade pura do *ego* enquanto *pólo intencional* da experiência. (Husserl, 2001: 41-42)

Com efeito, o sentido do *eu transcendental* expresso no cartesiano *ego cogito* se alcança mediante mudança através do método da *epoché* (εποχή) fenomenológica, que é suspensão universal (inibição, invalidação) de todas as posições tomadas ante o mundo objetivo. A redução transcendental invalida a *crença* na realidade que é inerente à experiência, e “*o mundo se limita a ser para nós uma mera pretensão de realidade*”. Vê-se, pois, que a *epoché* é o método radical e universal por meio do qual “me apreendo” como *eu puro* como a vida de

⁷⁵ Op. cit. p.27.

“minha consciência” que me é própria, na qual o mundo objetivo inteiro é “para mim...”; não é absolutamente nada mais que o mundo presente na consciência e válido “para mim” como *cogito*. Assim, obtenho a “*mim mesmo*” como *ego* puro com a corrente pura de “minhas” *cogitationes* (Husserl, 2001: 43).

Este eu transcendental não é, portanto, objeto de experiência natural ou empírica; se obtém somente através da redução universal da *epoché* que invalida ou elimina toda crença do mundo natural: “*Este eu que me resta em virtude de semelhante epoché... não é uma parte do mundo*”, mediante a *epoché* fenomenológica

Reduzo meu *eu* humano natural e minha vida psíquica – domínio de minha *experiência psicológica interna* – a meu *eu* transcendental e fenomenológico (...). O mundo objetivo, que existe para mim (...) com todos os seus objetos encontra *em mim mesmo*, como disse acima, todo o sentido e todo o valor existencial que tem para mim; ele os encontra no *meu eu transcendental*, que só revela a *εποχή* fenomenológica transcendental. (Husserl, 2001: 43).

Aqui, a redução fenomenológica já não é um simples colocar entre parênteses ou abstenção metódica; ela se convertera em *redução transcendental* que, ao que parece, é real e elimina a realidade exterior do mundo, a qual se transforma em simples *correlato intencional* da experiência transcendental do *eu*. Com efeito, a redução fenomenológica é o método, ou a porta de entrada, mediante a qual se chega ao estudo da consciência pura, que é o objeto de estudo da fenomenologia pura ou transcendental.

Sobre a “continuidade” do cartesianismo em Husserl, o que se pode dizer é que Descartes, diferentemente de Husserl, não apresentara o tema da filosofia

como o estudo do *cogito*, seu feito fora outro; a saber, apresentar pela primeira vez a radical importância do *cogito* na constituição do conhecimento dando a esse o *status* de fundamento ou primeiro princípio. Claro está que o motivo de uma retomada, mas também o índice de uma diferença, fundamentam-se no fato de que o *estudo do cogito* [Husserl] pressupõe a demonstração de tal importância [Descartes]. Logo, Descartes se propõe desenvolver a segunda das questões, ficando a primeira ao encargo de Husserl e da sua fenomenologia.

Esse sobrevôo permite chegar, afinal, à posição de Husserl em relação à redução fenomenológica: “É preciso de início perder o mundo pela *εποχή* [epoché], para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si mesmo. *Noli foras ire*, disse Santo Agostinho, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*”.⁷⁶ Vê-se, pois, que, em *Diferença e Repetição*, Deleuze põe em questão esse modo de se posicionar das filosofias da consciência afirmando que nelas

o pensamento é traído pela imagem dogmática e no postulado das proposições, segundo o qual a Filosofia encontraria um começo numa primeira proposição da consciência, *Cogito*. Mas talvez *Cogito* seja o nome que não tem sentido, nem outro objeto

⁷⁶ “*Não vá para fora, dentro, no interior do homem habita a verdade*”. Essa frase ilustra bem a afirmação de Alex Fabiano acerca das pretensões de Husserl nas *Meditações Cartesianas*: “*marca o triunfo total da interioridade sobre a exterioridade, do transcendental sobre o transcendente. A fenomenologia como uma “ciência do ego” pensará as estruturas compreensíveis do mundo, aquelas que se apresentam ao meu entendimento enquanto ligadas ao “ego cogito”, numa unidade sistemática com o próprio ego, substrato de todos os atos intencionais; origem e elemento constituinte do mundo. Husserl mostra sua noção de ipseidade, pensando um Eu Transcendental que não se mistura ou se confunde com aquilo que ele constitui. Esse “eu monadológico” traça um itinerário curioso entre dois “eus”. O eu, como resultado da redução transcendental e o “outro” eu, como pólo de “habitus” no mundo. Essa estratégia husserliana pretende ir muito além da idéia de criar uma necessidade de movimento “dos fatos às essências puras”, muito mais que isso, ela quer garantir a “implicação” de todos os fatos às essências e essa última, à subjetividade transcendental*” (Jardim, 2007:37-38).

a não ser a regressão indefinida como potência de reiteração (eu penso que eu penso que eu penso...). Toda proposição da consciência implica um inconsciente do pensamento puro, que constitui a esfera do sentido, onde se regressa ao infinito. (Deleuze, 2000: 263)

De Descartes a Husserl, passando por Kant, é expressa uma impotência em se desvencilhar da forma do senso comum, como uma “*faculdade originária*” que se encarrega de dar conta da identidade do objeto (Deleuze, 1998: 100). E o fundamento da crítica deleuziana a Husserl aparece na idéia de que este concebe o transcendental como Pessoa ou Ego: ainda estaria preso à imagem dogmática do pensamento que orienta o pensamento rumo à *idéia de identidade, de substância pensante, de uma razão unificadora* (Jardim, 2007: 40). Deleuze afirma por fim que Husserl concebe a imanência como a de um fluxo do vivido na subjetividade, mas como todo este vivido, puro e mesmo selvagem, não pertence inteiramente ao eu que a representa para si, é nas regiões de não-pertença que se restabelece, no horizonte, algo de transcendente (Deleuze e Guattari, 1992: 64). Mais uma vez, segundo o autor, essa inversão faz parte de uma história de uma ilusão. Se em Descartes e em Kant era uma ilusão fundada no *Universal de reflexão*, no caso de Husserl será o *Universal de comunicação*. Cai-se sempre na sedução da transcendência evitando a “pedra de toque incandescente” que é a imanência.

Diante do que fora exposto, pode-se dizer que a partir de Descartes, e tendo sido retomada por Husserl, passa à situação uma imagem do pensamento onde a imanência é revertida de modo a se tornar imanente a um sujeito pensante, a uma consciência pura: sempre o “abrigo” do *cogito* segundo a

metáfora deleuziana. Para o autor da filosofia da diferença, a solução ou a forma de “salvar” a imanência estaria, acima de tudo, na suposição de um campo transcendental impessoal, pré-individual, “*não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva – o sujeito ao contrário sendo sempre constituído*” (Deleuze, 1998: 101), e constituído *no interior e a partir* desse campo, vale dizer. Esse é o fundamento de um empirismo radical (empirismo transcendental) no pensamento de Deleuze, onde não há um fluxo do vivido imanente a um sujeito, o que há são acontecimentos singulares no interior de um plano impessoal, um campo sem sujeito, que se atualizam em estado de coisa ou estados vividos: o plano de imanência atualizando torna-se Sujeito e Objeto.

CAPÍTULO III – SUBJETIVIDADE NÔMADE

Temos, todos que vivemos,
Uma vida que é vivida
E outra vida que é pensada,
E a única vida que temos
É essa que é dividida
Entre a verdadeira e a errada.
(Pessoa)

Uma vida de pura imanência

Estabelecida a crítica, qual seria então a mais inteirada fórmula deleuziana para se pensar a gênese da subjetividade? Uma resposta, ao que parece, vem de modo mais completo, tardiamente, em “*A imanência: uma vida...*”⁷⁷, publicado na revista *Philosophie* em um número dedicado à sua obra dois meses antes de sua morte em novembro de 1995. Trata-se de um texto curto, sobremodo sintético, no qual Deleuze parece adotar o tom de pequeno testamento de sua filosofia; escrito em um estilo filosófico muito denso, abordando várias questões fundamentais de sua reflexão; particularmente sobre o sentido do *transcendental* e do conceito de *imanência* tal como ele o concebe. Traça, ainda

⁷⁷ DELEUZE, Gilles. “L’immanence: une vie...”. *Philosophie* N°. 47, Paris: Les Éditions de Minuit, setembro, 1995, pp.3-7. Trad. Jorge Vasconcelos, et.al. In. **Gilles Deleuze, imagens de um filósofo da imanência**. Vasconcellos, J. e Fragoso, M. A. R. (org). Londrina: UEL, 1997.

nesse texto, uma relação com a idéia de “*uma vida...*” como opção dentro de sua crítica aos conceitos que acompanham uma filosofia do sujeito, conceitos de identidade, consciência e outras formas de determinações individuais ou pessoais. Por fim, Deleuze busca na definição de campo transcendental, sua sutil distinção em relação ao plano de imanência, revelando este último como imanência absoluta e finalmente, vida, como “*uma vida...*”.

Nesse referido texto, têm-se, logo de início, a questão: “*O que é um campo transcendental?*” a qual o autor coloca como se o fizesse pela primeira vez. A verdade é que a preocupação com tal campo aparece desde sempre ao longo de sua obra. Contudo, além de uma dispersão do tema nos textos, o que dificulta qualquer síntese conceitual, a própria idéia de campo transcendental se torna sobretudo difusa por assumir nomes diversos conforme o enfoque específico de um momento ou outro de seu pensamento. Isso é mostrado também, como se pode ver, pelo atento comentário intitulado *O Alfabeto do Pensamento*, feito por José Gil como prólogo da edição portuguesa de *Diferença e Repetição*:

Este campo onde circulam, “se organizam” ou se dispõem as intensidades forma um campo transcendental que Deleuze denominará sucessivamente “*spatium*” (*Diferença e Repetição*), “*superfície metafísica*” (*Lógica do Sentido*), “*plano de consistência*” ou “*corpo sem órgãos*” (*Anti-Édipo*), ou ainda, “*plano de imanência*” ou “*planómeno*” (*Mil Platôs*)⁷⁸

⁷⁸ “*O Alfabeto do Pensamento*”, prefácio de José Gil. In. DELEUZE. **Diferença e Repetição**. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2000, p.27. A dispersão desse tema na obra e a diversidade dos termos correlatos podem ser notados também em ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, 39-47.

De todo modo, algumas respostas possíveis à questão levantada aparecem em um momento ou outro dos demais textos do autor, antes da resposta dada em seu último artigo. Trata-se, aqui, de procurar insistir sobre alguns dados que reaparecem continuamente na obra de Deleuze e que permitem, mesmo em meio à variação de seu vocabulário, delinear os “contornos” do conceito em foco. É o caso, por exemplo, de *Lógica do Sentido*, onde se pode acompanhar a argumentação de Deleuze quando ele se serve da idéia de um campo transcendental o qual ele contrapõe, ali, a um sujeito transcendental que mantém, segundo o autor, uma *forma* fortemente personalizada. O que se pode observar é que, no referido texto, essa subjetividade é evidenciada pela *manifestação* tomada como uma dimensão da proposição que atua 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, 1998: 101).

Contra essa forma de “gênese” o autor contrapõe a idéia, nesse texto retirada de Sartre em seu artigo de 1937, intitulado *A transcendência do Ego*⁷⁹, de um campo transcendental “impessoal ou pré-individual” no qual tanto o *Eu* como o *Ego* aparecem como produto. Deleuze leva ainda mais longe a tese sartreana por

⁷⁹ SARTRE, Jean-Paul. **La Transcendence de l'Ego**. Paris, J. Vrin, 1936. Vale notar como, nos vários momentos em que Deleuze trata desse campo, aparece, quase sempre, o nome de Sartre ligado à sua constituição. Sabe-se muito bem que para Deleuze, Sartre não teria atingido um “fundo” de imanência absoluta, mas certamente “*devolveu à imanência seus direitos*” (Deleuze, 1992: 65). Daí, entre outros, o motivo da afirmação: “*Il a été mon maître*”, expressão que dá título ao artigo publicado na *Arts*, 28, novembro de 1964 e republicado em DELEUZE, Gilles. **L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens**, 1953-1974. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002, pp109-113. Leia-se ainda nesse texto: “*Quem, na época, soube dizer algo de novo além de Sartre? Quem nos ensinou novas maneiras de pensar? Por mais brilhante e profunda que tenha sido, a obra de Merleau-Ponty era professoral e dependia daquela de Sartre em muitos aspectos. (Sartre assimilava de bom grado a existência do homem ao não-ser de um “buraco” no mundo: pequenos lagos de nada, dizia*”.

considerar que este não conduzira seu pensamento até as suas “últimas conseqüências”, que, para ele, seria liberar este campo do estatuto de uma consciência – mesmo sendo verdade que no texto de Sartre ela apareça como irrefletida, não-tética. Consciência essa que “*deve, então, unificar-se por si mesma e sem Eu, através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras*” (Deleuze, 1998: 102). De qualquer modo, esse campo aparece para o filósofo como um campo transcendental impessoal sem a forma de uma consciência pessoal operadora de sínteses (ou até mesmo forma geral e individual) ou de uma *identidade subjetiva*. Acerca desse campo transcendental ele se pergunta por fim: tratar-se-ia, então, de um *poço sem fundo*, um abismo indiferenciado? Ao que responde categoricamente: “tudo o desmente”. E para isso recorre, para constituir a superfície de um tal campo, à idéia de *singularidades* – como determinação diferencial, “*logo de antigenealidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais*”, e que dão testemunho de toda a “potência genética” de um verdadeiro campo transcendental (Deleuze, 1998: 102).

No limite, o que Deleuze quer dizer, e isso pode ser visto também em *Diferença e Repetição*, é que as filosofias da consciência e seu modelo de pensamento marcado pela forma da representação *começaram a ligar a individuação à forma do Eu e à matéria do eu*. E a partir daí têm-se o *Eu* como a forma de individuação superior, ou mais ainda, “*o princípio de reconhecimento e identificação para todo juízo de individualidade que incida sobre as coisas: ‘é a mesma cera’*”⁸⁰. Mais detidamente, para que se torne possível a representação é *preciso que toda individualidade seja pessoal (Eu) e que toda a singularidade seja*

⁸⁰ Em referência a Descartes. **Meditações**, p.104.

individual (Eu). Assim considerado, se se pára de postular *Eu*, compromete-se a individuação, o que, por derivação, coloca em cheque toda singularidade possível. Daí a ilusão no interior da filosofia quando ela representa esse campo transcendental como um “sem fundo” desprovido de diferença, ausente de individualidade e singularidade: a “ilusão-limite” da representação, sua “ilusão interna” já que a diferença “formiga” nele, nesse mundo de *individuações impessoais e de singularidades pré-individuais* (Deleuze, 2000: 439-440).

Continuando a questão a que se propõe analisar – “O que é um campo *transcendental*?” – Deleuze, em “*A imanência: uma vida...*”, responde: ele (o campo) *não se remete a um sujeito nem pertence a um objeto*, sendo mesmo pré-objetivo e pré-subjetivo; ele (o campo) é *pura corrente da consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu*. O que se pode ver aqui nessas aproximações do autor é que desde já, e não só no parágrafo seguinte, onde há uma nota em referência a *Matéria e memória*, a presença de Bergson se faz sentir no estabelecimento de seu campo transcendental. E Deleuze não o nega como se pode notar na afirmação de que: “*O princípio de Matière et memoire traça um plano que corta o caos*” (Deleuze e Guattari, 1992: 66). De todo modo, a semelhança que se pode notar entre Deleuze e Bergson não deve ofuscar as diferenças importantes entre o pensamento de ambos. Mas não se pode, contudo, deixar de mencionar aqui, como o próprio Deleuze o faz em vários momentos de sua obra, a influência do pensador da *duração* na formulação de alguns dos conceitos deleuzianos. Como se sabe, o plano a que se refere Deleuze na passagem acima diz respeito ao conjunto infinito de imagens-movimento agindo e reagindo umas sobre as outras; onde aparecem

posteriormente, imagens muito especiais que podem ser chamadas imagens viventes ou matéria vivente que apresenta um intervalo de movimento, uma demora na relação estímulo ação que insere a indeterminação no seio da matéria. Esse é, certamente, o ponto de gênese de qualquer idéia de consciência mais ou menos desenvolvida conforme a linha de evolução da vida descrita na obra bergsoniana.

Mas de fato, sobre o posicionamento de um campo transcendental, deve-se perguntar se não é esse o sentido da “redução bergsoniana”? Tomando aqui emprestado o termo “redução” usado por Bento Prado Junior e por Merleau-Ponty⁸¹. “Redução” essa que, para Bento Prado, seria a *abertura de um campo a um só tempo pré-subjetivo e pré-objetivo*, campo da pura presença que conduziria a experiência ao seu termo mais radical. Posição certamente confortável, anterior às dicotomias entre sujeito e objeto, entre representação e coisa, assim como das aporias daí advindas que ora lança o pensamento rumo a um idealismo exacerbado ora o submete a um realismo tacanho. Seja como for, o campo transcendental em Deleuze revela-se como um *empirismo radical*⁸² que não se

⁸¹ Leia-se: “Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, (...) assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade.” Cf. PRADO JÚNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental** – Consciência e negatividade na filosofia de Bergson. 1ª ed. São Paulo, EDUSP, 1989, pp.145-146; e ainda, “Uma vez que aqui é com uma não-coincidência que coincido, a experiência é suscetível de estender-se para além do ser particular que sou. A intuição de minha duração é a aprendizagem de uma maneira geral de ver, o princípio de uma espécie de redução bergsoniana que reconsidera todas as coisas sub specie durationis - tanto o que se chama sujeito quanto o que se chama objeto, e mesmo o que se chama espaço.” Cf. MERLEAU-PONTY. M. Bergson fazendo-se. **Signos**. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1986, p. 203-204.

⁸² Sobre isso afirma Deleuze: “Eis por que o transcendental está sujeito a um empirismo superior, único capaz de explorar seu domínio e suas regiões, pois, contrariamente ao que acreditava Kant, ele não pode ser induzido das formas empíricas ordinárias tais como elas aparecem sob a determinação do senso comum. (...) o empirismo transcendental é o único meio de não decalcar o transcendental sobre as figuras do empirismo” (Deleuze, 2000: 245-246).

remete a objeto ou sujeito tampouco se reduz a um fluxo do vivido imanente à forma da subjetividade e muito menos se individualiza em um eu pessoal. O empirismo transcendental, como Deleuze o chama, opõe-se a um mundo onde sujeitos e objetos perfazem pares inseparáveis a partir dos quais o real é dado a conhecer. É, antes, um sobrevôo imanente de um campo sem sujeito ou, como na metáfora de Bento Prado em relação ao *sistema de imagens* em *Matéria e Memória*, é um *espetáculo sem espectador*⁸³: *Pura consciência imediata sem objeto nem eu.*

Mas consciência só *de direito*, adverte também Deleuze, *de fato*, a consciência só é quando produz, mediante uma transcendência em relação ao plano, um sujeito e um objeto: consciência *de algo*. Trata-se, aqui, da inserção no interior do plano de “*centros de individuação e sistemas individuais, mônadas e pontos de vista*” (Deleuze, 1998: 102). Imanente ao plano nada pode revelar essa consciência imediata que só se exprime *refletindo-se num sujeito que a remete ao objeto*.

Destarte, a questão para Deleuze é que não se pode conservar a forma de uma consciência para esse campo, mesmo sendo essa consciência impessoal definida por intencionalidades e retenções puras que conserva como suposição a idéia de centros de individuação. De todo modo, Deleuze extrai de Bergson uma fonte intensiva para a ontologia, uma revitalização da ontologia que tem muito a ver tanto com a *virtualidade* como com o conceito de multiplicidade heterogênea. Porém, em Deleuze, se trata efetivamente de uma ontologia *da vida...*, sem consciência nem sujeito, não de uma “fenomenologia” da vivência pessoal, da

⁸³ PRADO JÚNIOR. **Presença e campo transcendental**, p.146.

duração intuída em nosso “eu profundo”, como em Bergson. Em uma operação paralela a que Deleuze submeteu o campo transcendental de Sartre, subtrai agora da corrente da consciência todo subjetivismo, convertendo-a em uma *corrente de consciência a-subjetiva*. Daí a necessidade de desenvolver *todas as conseqüências* de uma tese que conduza ao puro plano de imanência livre do estatuto da consciência.

O que se observa na continuidade dos argumentos de Deleuze é que do campo transcendental ao puro plano de imanência, do campo transcendental que se define pela *pura consciência imediata, sem mim* ao puro plano de imanência que se define pela ausência completa da consciência – mesmo a irrefletida e imediata –, a passagem só é feita, como se pode ver, pelo “expurgar” de qualquer forma da consciência⁸⁴. Pois, no seu dizer,

Na ausência de consciência, o campo transcendental, escapando de toda transcendência tanto do sujeito quanto do objeto, definir-se-á como um puro plano de imanência. A imanência absoluta é nela mesma: ela não está *em* alguma coisa, dentro de alguma coisa, ela não depende de um objeto nem pertence a um sujeito (Deleuze, 1997: p. 16).

⁸⁴ “*Ainda que fale de consciência, o que o texto deleuziano nos parece querer apontar é para a dissolução inequívoca de quaisquer resquícios de uma consciência intencional – a consciência não cria, inventa, produz ou mesmo intui a coisa – ela é coisa. Daí o campo, por isso “um” campo: um campo transcendental*”. In. VASCONCELLOS, Jorge. **Imanência e vida, considerações preliminares acerca da idéia de plano de imanência em Gilles Deleuze**. Princípios Revista de Filosofia, Natal - RN, v. 5, n. 6, p.115-122. Complementando a posição, esse momento da filosofia de Deleuze pode ser visto como um gesto que, “*arrancando o sujeito do terreno do Cogito e da consciência, o arraiga no da vida, mas de uma vida que, enquanto essencialmente errar, vai além das vivências e da intencionalidade da fenomenologia*” In AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta*. In. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Alliez, Eric (Org.) São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 169-192.

E parece ser em vista de uma “liberação” da imanência do primado de uma consciência constituinte que Deleuze, já em *Lógica do Sentido*, dava sinais da orientação de seu pensamento e de sua crítica às filosofias do sujeito. Leia-se: “*purgar o campo transcendental de toda semelhança permanece a tarefa de uma filosofia que não quer cair nas armadilhas da consciência ou do cogito*” (Deleuze, 1998: 128). O que o autor indica, aqui, como se pode notar, é que remeter a imanência seja a um objeto qualquer, seja a uma subjetividade constituinte, só faz com que o terreno do transcendental sofra uma “desnaturação”. Por um lado, “reduplicando o empírico” e, por outro, deformando a imagem da *pura imanência* subvertendo-a ao interior de um transcendente (sujeito ou objeto). O que, entretanto, marca, acima de tudo, a estratégia argumentativa deleuziana é a certeza de que a imanência desse campo não pode ser remetida a nada, a nenhum conceito. Muito pelo contrário, é no interior deste campo que se assiste a verdadeira criação de conceitos assim como a gênese possível de qualquer forma de subjetividade. Posição está, tomada também em *O que é a filosofia?*, conforme se pode ver pela afirmação a seguir:

Você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam (Deleuze e Guattari, 1992: 15).

Assim, o plano de imanência aparece como “suporte” dos conceitos e os conceitos aparecem como aquilo que “ladrilha” o plano. É todo um construtivismo se insinuando nessa idéia deleuziana: *criar conceito e traçar um plano*. Assim, contra

uma *imagem do pensamento* já antes denunciada como dogmática, e que subsumia o ato de pensar no próprio pensamento a partir de uma identidade estabelecida entre *ser e pensamento*, Deleuze apresenta essa sua “nova imagem do pensamento”: o *plano de imanência* onde é possível ver toda a elasticidade dos conceitos criados, mas só à custa da fluidez do meio que este “povoa”. É importante, aqui, perceber que não há a auto-posição de um conceito (a exemplo do *cogito*) no qual a imanência vai “*encontrar a fórmula moderna de seu desvio categórico: a imanência é imanente a uma consciência pura*”⁸⁵. Aqui, o plano de imanência é imanente *a si mesmo* e não se define por um sujeito *capaz de o conter* nem por qualquer conceito capaz de o subsumir. O que se vê, acima de tudo, é um esforço de descrição de um campo sem a presença de um sujeito tutelar.

Atingindo esse terreno, passa Deleuze às suas possíveis definições. O que é uma *pura imanência* então? Responde peremptoriamente: “*UMA VIDA, nada mais*”, ou, o que é mais completo, “*uma vida...*” como se pode ver no título “*A imanência: uma vida...*”. Mas, mais uma vez, a resposta não é tão simples como se pode imaginar de início. Primeiramente pelo artigo indefinido “uma” que acompanha a resposta⁸⁶. Aqui, entre os termos “imanência” e “vida” aparece, como se pode ver, a ligação por esse artigo. O “uma” usado indica, mais que uma

⁸⁵ Conforme a fórmula de ALLIEZ, Eric. **A Assinatura do Mundo**, p.16.

⁸⁶ Que certamente não aparece aqui gratuitamente como indicara Deleuze no “Abecedário”: “*Eu sempre insisti no fato de que não se entende o sentido do artigo indefinido. “Uma” criança espancada, “um” cavalo chicoteado. Não quer dizer “eu”. O artigo indefinido é de uma extrema riqueza.*” Ver, ainda, o comentário de Jorge Vasconcellos: “*O artigo indefinido “uma” e a conjunção “e” nos deixa ver uma linha diretiva que procura privilegiar as singularidades plurais ao invés das totalizações genéricas: o “uma” no lugar do “a”, o “e” em vez do “é”, excede em muito uma escolha estilística.*”. In. VASCONCELLOS. *Imanência e vida...*, p.116. Por fim, uma análise dessa questão é desenvolvida em AGAMBEN. **A imanência absoluta**, pp. 169-192.

indeterminação de pessoa, uma determinabilidade transcendental: *Um é sempre o índice de uma multiplicidade: um acontecimento, uma singularidade, uma vida...*

O artigo indefinido aparece nesse texto em toda sua potência, como índice do transcendental, constituindo acontecimentos: como em *um sorriso, um gesto, uma ferida* que não invocam somente uma “encarnação” atual, espaço-temporal, em estados de coisa, em uma determinação individual ou pessoal, mas um puro sentido expresso; como o “sorriso sem gato”⁸⁷ no texto de Lewis Carroll. E é preciso lembrar, tal como Deleuze o lembra em outro momento, que “*peçoas psicológicas e morais são também feitas de singularidades pré-pessoais e que seus sentimentos, seu pathos se constitui na vizinhança destas singularidades*” (Deleuze, 1998: 58). Daí poder dizer que *Uma vida* tal como ele a concebe é a vida como virtualidade, diferença, invenção de formas, potência impessoal, beatitude. Pois,

o imanente que não é imanente a nada específico é ele mesmo *uma vida*. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta (...) consciência imediata absoluta, cuja própria atividade não se remete a um ser, mas não cessa de se colocar numa vida. (...) O campo transcendental se define por um plano de imanência, e o plano de imanência por uma vida. (Deleuze, 1997: 16-17)

Nesse excerto se destaca, está claro, a relação que estabelece Deleuze entre a pura imanência e “*uma vida*”. Para exemplificar sua idéia, Deleuze irá buscar em

⁸⁷ Referência a um trecho de *Alice* de Lewis Carroll, quando um sorriso persiste quando o corpo já desapareceu, ou seja, o expresso “um sorriso” desvinculado da forma “gato”. O que invoca a idéia dos *acontecimentos singulares* que não se subsumem a uma determinação pessoal, um *eu*. “*Os acontecimentos puros e sem mistura brilham acima dos corpos misturados, acima de suas ações e paixões emaranhadas*”, Cf. DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Ed.34, 1997, pp.31-32. E ainda, (Deleuze, 1998: 34).

um personagem de Charles Dickens a imagem de “uma vida”. *Uma vida* que parece surgir em meio ao evento relatado no qual um *canalha, um sujeito malvado*, ao ser trazido moribundo após um afogamento quase fatal fica aos cuidados dos moradores que logo passam a ter para com ele um tipo de *prontidão, respeito e amor pelo seu menor sinal de vida*. O autor vê nesse gesto uma superação da personalidade inscrita no caráter do indivíduo, na *vida do indivíduo*, que desperta nos seus benfeitores um tipo de reconhecimento de *Uma vida* como uma *vida impessoal*, um puro acontecimento afastado dos *acidentes da vida interior e exterior: Uma vida impessoal* entre a vida e a morte do sujeito, uma *centelha de vida dentro dele*. Aqui, uma vida ultrapassa o sujeito que a recolhe. Sentimento que o próprio calhorda partilha quando em seu estado mais debilitado, mas que o abandona, e aos seus salvadores, à medida que este se recupera e recobre sua consciência. Contudo, no momento em que não se vê, ali no leito, mais do que uma *vida impessoal, UMA VIDA, nada mais*, alcança-se por fim esse puro plano de imanência que é *uma vida*, uma vida nua, independente dos acidentes individuais: “*Homo tantum*”, uma pura singularidade. A vida, aqui, não se esgota em sua presença atual, nos organismos, ela só pode ser imanente a si mesma; a vida é a imanência mesma, no sentido de que é uma das dimensões que possui a imanência em seu caráter absoluto. A essa altura, pode-se dizer da imanência que ela é “*uma vida...*”, e dessa diz-se que é uma hecceidade: não se trata mais de individuação (o indivíduo aqui, no caso o mau sujeito, não existe), porém de singularidade:

que não é mais individualizadora, mas singularizante: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, pois apenas o sujeito que a encarna no meio das coisas a traduzia como boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em prol da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome e que, apesar disso, não se confunde com nenhum outro. Essência singular, uma vida... (Deleuze, 1997: 17)

Se se observar atentamente os termos empregados por Deleuze na expressão dessa idéia, notar-se-á que, a partir do exemplo tomado de Dickens, *uma vida* como pura imanência só é “liberada” de seus acidentes individuais por força de uma situação extrema: a eminência de morte. Mas, segundo o próprio Deleuze, não é somente nesse caso que se tem a possibilidade de se deparar com *uma vida*. Ela está por toda parte, em *todos os momentos que atravessam esse ou aquele sujeito vivo*, lembra ele, como nos bebês que mesmo não possuindo individualidade (uma forma eu plenamente estabelecida) não deixa, no entanto, de invocar singularidades em um *sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são características subjetivas*. Essa vida imanente, indefinida, se atualiza em estados do sujeito e objeto, mas não se reduz a esses estados atuais. Para além deles, há toda a realidade do virtual que também a compõe. É por isso que Deleuze pode dizer que:

Essa vida indefinida não tem, ela mesma, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entretempos, entremomentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio em que se vê o acontecimento ainda porvir e já transcorrido, no absoluto de uma consciência imediata (Deleuze, 1997: 17).

Não se pode negar, com efeito, que vista assim como indefinida, essa vida se mostra para um observador menos atento, como um campo de pura indeterminação, espécie de abismo indiferenciado, *um nada negro indiferente*. Uma solução que se pode obter para essa questão consiste justamente em identificar um caminho que vai de uma indeterminação subjetiva – indeterminação de pessoa – a uma determinabilidade transcendental ou determinação de imanência. E parece ser em vista do estabelecimento dessa possibilidade que Deleuze afirma que “*Os indefinidos de uma vida perdem toda indeterminação à medida que ocupam um plano de imanência ou, o que vem a dar no mesmo, constituem os elementos de um campo transcendental*” (Deleuze, 1997: 17), o que não acontece à vida individual, à pessoal, que não pode se separar nunca de suas determinações empíricas, espaços-temporais. Mas, justamente por evitar considerar a forma *Eu* como toda forma possível de individuação – princípio de reconhecimento a partir do qual emana todo juízo de individualidade incidido sobre as coisas –, o sem fundo em que se vê o argumento deleuziano corre o risco de ser tomado, à primeira vista, como um “nada negro”. Contudo, conforme se pode conferir nessa passagem de *Lógica do Sentido*:

O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar. (...) É verdade que esta exigência de definir o transcendental como consciência originária é justificada, 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 de forma nenhuma legítima. O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem *ou* um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um ser soberanamente individuado, uma forma fortemente

personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos... Em outros termos, a metafísica e a filosofia transcendental se entendem a fim de não conceberem singularidades determináveis a não ser já aprisionadas em um Ego individual (*Moi*) supremo ou um Eu pessoal (*je*) superior (Deleuze, 1998: 108-109).

Entrementes, vê-se que, do ponto de vista de uma determinação possível, mas mantendo dissolvida a forma eu, o argumento do autor busca passar do sujeito e seus caracteres que o determinam como pessoa aos acontecimentos singulares, porém impessoais, no interior do plano de imanência: determinação singular. Como no exemplo do moribundo ou, o que é melhor ainda, o dos bebês, onde o autor deixa transparecer que *uma vida singular pode abrir mão de toda individualidade ou de outra concomitância que a individualize*. Vê-se, pois, que uma possível individuação *no interior do plano* ainda persiste, mas agora essa individuação não é mais necessariamente de pessoa, mas de singularidade: constitui uma hecceidade, uma particularidade não empírica fora do tempo extensivo. Daí Deleuze poder afirmar que o artigo indefinido não é a *indeterminação da pessoa sem antes ser a determinação do singular*. E mesmo não sendo pessoal *uma brisa, um dia, uma hora do dia, um riacho, um lugar, uma batalha, uma doença ou uma individualidade não-pessoal*⁸⁸ não deixa de possuir uma determinação como singularidades, como hecceidades no interior de um plano de imanência. Com efeito, o *Um*, o artigo indefinido tanto usado na exposição deleuziana indica não *o transcendente que pode conter a imanência, mas o imanente contido num campo transcendental*. Assim tomado, as

⁸⁸ DELEUZE, Gilles. Signos e acontecimentos – entrevista concedida a Raymond Bellour e François Ewald. In ESCOBAR, Carlos Henrique. **Dossiê Deleuze**. Rio de Janeiro: Holon Editorial, 1991.

singularidades no interior do plano constituiriam verdadeiros acontecimentos transcendentais, que longe de serem individuais ou pessoais, presidiriam virtualmente a gênese dos indivíduos e das pessoas. A abordagem deleuziana parece indicar ainda que só uma teoria dos pontos singulares estaria apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo, tais como elas se fazem *na* consciência. Concluído por fim com a afirmação de que “*Quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômade, impessoais, pré-individuais, pisamos, afinal, o campo do transcendental*” (Deleuze, 1998: 105-106).

Outra observação que cumpre fazer, a partir da argumentação de Deleuze, é que mesmo quando há uma invocação de um transcendente que “cai fora” do plano de imanência, ou *que se atribui a ele*, ainda sim se está “dentro” do plano pelo simples fato de uma transcendência só se constituir *na corrente de consciência imanente* própria do campo transcendental. No limite, afirma o autor, *a transcendência é sempre um produto da imanência*. Daí não se poder atribuir a imanência a nada distinto de si mesma. Quando isso acontece é porque está havendo *uma confusão do plano com o conceito, de modo que o conceito se torna um universal transcendente, e o plano, um atributo do conceito* (Deleuze. 1992: 62). É toda uma desnaturação da imanência que se vê nesse momento e que não faz mais que transformar a imanência em um “campo de fenômenos” secundário em relação a um universal transcendente.

No mais, sabe-se muito bem da complexidade envolvida em qualquer determinação do campo transcendental. O que fica claro, contudo, para Deleuze, é o fato de ser impossível tomá-lo pela *forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se conferirmos a essa unidade um alcance*

universal (Deleuze, 1998: 108). Motivo pelo qual o autor empenha-se em uma crítica à imagem “ilusória” do plano de imanência tomando como ponto de partida o campo transcendental, nele emprestado de Sartre, e conduzindo-o até as últimas conseqüências; até o ponto em que não se pode conservar a forma de uma consciência, mesmo que essa seja impessoal, imediata ou retenções puras⁸⁹.

Por fim, Deleuze diz do plano de imanência, e de *uma vida*, que ele é *em si mesmo virtual*. Note-se aqui o porquê da importância do termo virtual para o pensamento deleuziano. Como fora visto anteriormente, ele é utilizado para mostrar a sobrevivência dos caracteres singulares em um plano não atual que não deixa, no entanto, de possuir uma plena realidade. Essas próprias singularidades são em si mesmas, virtualidades, acontecimentos imanentes que se atualizam em estados de coisas ou em um estado vivido. Afirma Deleuze,

O próprio plano de imanência se atualiza num Objeto e num Sujeito aos quais ele se atribui. Enquanto eles são quase inseparáveis de suas atualizações, o plano de imanência é em si mesmo virtual, do mesmo modo que os acontecimentos que o povoam são virtualidades (Deleuze, 1997: 19).

O autor segue mostrando que enquanto os acontecimentos virtuais retiram do plano de imanência sua realidade, o plano, por sua vez, retira toda sua virtualidade dos acontecimentos ou singularidades que o constitui. Só se pode dizer de qualquer determinação individual ou pessoal que ela é, porque, em um

⁸⁹ Cf. ALLIEZ, Éric. **Da Impossibilidade da Fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea**. Trad. Raquel Prado e Bento Prado Junior. São Paulo: Editora 34, 1996, p.78. Leia-se: “Cabe destacar a homenagem prestada a Sartre para a idéia de um campo transcendental impessoal que devolve à imanência seus direitos e permite falar de um plano de imanência como de um empirismo radical dirigido contra a orientação “kantiana” da fenomenologia husseliana, leitmotiv da Transcendência do Ego; mas a tentativa sartreana aborta – malgrado seu tom jamesiano e bergsoniano”.

movimento dinâmico de atualização, as multiplicidades virtuais que constituem o plano de imanência atualizam-se em um estado de coisa ou estado vivido. O indivíduo, aqui, supõe uma convergência de singularidades, determinando uma condição de “fechamento” sobre a qual se define uma identidade. Por fim, toda subjetividade deriva de um campo transcendental constituído por singularidades nômades e impessoais as quais só mantêm entre elas relações de divergência e disjunção no plano virtual que elas formam.

Dentro desse contexto, parece possível dizer que o campo transcendental que Deleuze constrói visa fazer coexistir um conjunto de mundo impossíveis de acordo com uma relação de virtualidade mais que de possibilidade, do ser do sensível mais que do sensível mesmo, do visível mais que sua condição. O empirismo transcendental de Deleuze remete a um virtual que não é menos real que o atual, porém sem se deixar apreender pelo caos desmedido de um abismo indiferenciado.

Não é outro mundo que não esse o do fundamento; porque o mundo é um *caosmos*⁹⁰ único e imanente, mas se trata, porém, de outra geografia, a das singularidades pré-individuais e virtuais. O virtual não é protótipo do atual, as virtualidades não são protótipos das individuações que geram. Motivo, como se vê, de Deleuze conceber o transcendental ao longo de sua obra como

⁹⁰ Em uma visão da fluidez dinâmica do mundo, afirma Deleuze: “*Não há coisa que não perca sua identidade, tal como ela é no conceito, e sua similitude, tal como ela é na representação, quando se descobrem o espaço e o tempo dinâmicos de sua constituição atual. O ‘tipo colina’ é apenas um escoamento em linhas paralelas; o ‘tipo costa’, um nivelamento de camadas duras ao longo das quais as rochas se escavam em direção perpendicular a das colinas; mas as rochas mais duras, por sua vez, à escala do milhão de anos, que constitui o tempo de sua atualização, são matérias fluidas que correm sob pressões muito frágeis exercidas sobre suas singularidades. Toda tipologia é dramática, todo dinamismo é uma catástrofe. Há necessariamente algo de cruel nesse nascimento de mundo que é o caosmos, nesses mundos de movimentos sem sujeito, de papéis sem ator*”. (Deleuze, 2000: 356-357)

singularidade pré-individual situada em um campo que não se parece com a individuação que fundamenta como acontecimento que não se assemelha àquilo que atravessa, como virtual que coexiste com o atual, porém cuja atualização é uma *diferenciação*. Com efeito, todo o esforço de sua filosofia da diferença, de seu empirismo transcendental e da “ontologia do virtual” se projeta na direção dos transcendentais que são as singularidades pré-individuais em sua constante produtividade, das hecceidades como modos de individuação que não procedem nem por uma forma, nem por um sujeito, nem por uma consciência: não se deve conceber a condição à imagem do condicionado, segundo o autor.

Desta maneira, o *campo transcendental* postulado pelo autor se mostra como impessoal, pré-subjetivo e inconsciente. Ele se opõe ao *Cogito* substancial cartesiano, às condições transcendentais kantianas e, finalmente, ao eu transcendental da fenomenologia. E parece ser em virtude disso que Deleuze acabará por referir-se a ele como “plano” de “imanência”, para diferenciá-lo das conotações da palavra “campo” “transcendental”. Na afirmação de François Zourabichvili:

O conceito de plano de imanência substitui o "campo transcendental" oriundo das filosofias de Kant e de Husserl (sobre esses dois autores, cf. LS, 14a e 17a séries, e QPh, 48-9). "Plano" e não mais "campo": porque ele não é para um sujeito suposto fora-de-campo ou no limite de um campo que se abra a partir de si próprio segundo o modelo de um campo de percepção (cf. o Ego transcendental da fenomenologia - ao contrário, o sujeito constitui-se no dado, ou mais exatamente sobre o plano) (Zourabichvili, 2004: 45).

Ele age assim para evitar, por fim, o termo “transcendental” que, como se sabe, está estritamente relacionado com as formas *a priori* da experiência kantiana.⁹¹ O campo transcendental deleuziano não aceita pressuposto algum: nem um sujeito doador de sentido nem condições *a priori* da experiência. Deleuze o chama, por isso, *plano de imanência* para tornar evidente que nesse campo transcendental nada é suposto de antemão. A imanência é absoluta, só podendo, como mostrado, ser imanente a si mesmo; porém ela é absoluta em dois sentidos: imanência pura ou de “gênese estática” – sendo não-formada –, e imanência do que aparece – das individuações formadas –, do atual, de uma “gênese dinâmica” a respeito da qual atua como campo transcendental. O campo transcendental pré-individual é um plano de imanência, porém o plano de imanência se define por sua vez como uma potente vida não-orgânica, que transcende à vida organizada. O pensador radicaliza o caráter impessoal desse campo transcendental, dado que não lhe parece possível dar ao transcendental a forma pessoal ao modo de Descartes, Kant ou de Husserl, nem sequer a pura forma da consciência. A imanência do campo transcendental se refere simplesmente à vida ou *Uma vida, nada mais*, como afirma Deleuze. E esta vida é uma essência singular mais que individual: remete a *Uma vida* impessoal, referida pelo artigo indefinido, índice, por sua vez, do transcendental, por oposição à dupla transcendência do Sujeito e do Objeto. Vida imanente que dinamiza os acontecimentos, as hecceidades, singularidades virtuais que se atualizam nos objetos e nos sujeitos individuais. Os acontecimentos virtuais se atualizam em estados de coisa exteriores e em estados

⁹¹ ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p.45-46

de vivência interior, porém pré-existem e determinam a esses. Deleuze se situa desse modo em uma tradição não subjetivista, que recorre a aspectos pré-subjetivos, pré-individuais e impessoais. Por fim, o que há no plano de imanência senão singularidades, forças impessoais, fragmentos não compostos e processos que conduzirão à consciência e a sujeitos, a partir dos quais esses termos voltam a ser possíveis fora de uma imagem dogmática do pensamento? O que existe nesse mundo impessoal e intenso senão uma natureza selvagem animada por uma vida não orgânica? A intensa vida impessoal é o que acontece sobre o plano de imanência: multiplicidades que se formam, singularidades que se conectam, processos ou devires que se desdobram. *E a possibilidade de vida ou modos de existência não podem inventar-se, senão sobre um plano de imanência* (Deleuze e Guattari, 1992: 96). O campo transcendental ou, no limite, o plano de imanência é um mundo intenso das singularidades anônimas, o plano do ser pré-individual; afastado da ilusão do *cogito* como “abrigo” ou fundamento. Finalmente, para além do *Cogito* cartesiano, “*Eu penso, eu existo*”, assim como do “*cogito*” kantiano, “*penso e, pensando-me, penso o objeto qualquer ao qual se refere uma diversidade representada*”, um “*cogito*” na filosofia deleuziana, pensado sobre o plano de imanência, soaria algo como “*sinto que me torno outro, logo eu era, logo era eu!*”⁹².

⁹² DELEUZE apud (Zourabichvili, 2004: 45).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo do tema da subjetividade na obra de Deleuze não pode pretender sínteses definitivas, no entanto permite ao menos traçar um esboço do quadro conceitual que o acompanha. De tudo dito, o que fica como certeza após essa aproximação é que ele buscou ser um crítico radical dos pressupostos subjetivos que animam as “filosofias do sujeito” ou da consciência. Sempre parecera inadmissível em seus textos pensar em um ponto privilegiado ou “centro” a partir do qual a filosofia deve ter seu começo: um *Cogito* substancial, um sujeito transcendental ou qualquer forma de consciência constituinte. E se para pensar é preciso adotar um começo, na filosofia de Deleuze esse começo se dá na forma de um *plano de imanência* que não admite centros de individuação, pontos de vista ou de síntese, embora não possa ser tomado por abismo indiferenciado.

Deleuze sempre se distinguiu como um crítico dos pressupostos que acompanham o ato de pensar e da *imagem do pensamento* daí advinda. Para ele essa *imagem* não faz mais do que uma circunambulação entorno de si, preenchendo o pensamento com uma imagem que é a de si mesmo. Esse autor mostra, todavia, que caso se queira, apesar de tudo, falar ainda de começo, é preciso uma crítica radical. Mas não do tipo que retorna ao “abrigo” da imagem do

pensamento reificando-a como uma Urdoxa. Nesse sentido é possível dizer que Deleuze retoma a *pretensão clássica* e trata de encontrar um começo absoluto, livre de pressupostos. Essa é a *tarefa* da filosofia deleuziana: se desvencilhar de uma imagem dogmática do pensamento através de uma *verdadeira crítica*, abrindo, assim, espaço para uma legítima *criação de conceitos*. Trata-se enfim, de um esforço para se desembaraçar da *doxa* e alcançar um verdadeiro começo sem qualquer forma de pressupostos, sejam os *explícitos ou objetivos* ou *implícitos ou subjetivos*, estes os mais perigosos e subreptícios em filosofia. E isso, como se pode ver, só é feito através de uma “revolução” nas bases do pensamento para, onde antes era lugar de uma consciência pessoal, de uma identidade subjetiva, postular um plano impessoal, pré-subjetivo e pré-objetivo. Assim, o pensamento de Deleuze traz certamente novos elementos e resgata ainda outros que dão fôlego às críticas à subjetividade moderna e seus ecos contemporâneos.

Defende a necessidade de adoção de um *empirismo radical* calcado no posicionamento de um campo prévio da experiência, anterior às teses e às oposições metafísicas (idealismo-realismo). Esse campo deleuziano é afirmado como uma saída possível para se esquivar do “abrigo” da tradição marcado, sobretudo, por uma filosofia da representação fundada na reconhecimento como modelo (*sou sempre o mesmo, é sempre o mesmo objeto...*). Deleuze o apresenta como *campo da pura diferença* em oposição a um campo empírico onde a “diferença” é dada como mera oposição ou negação: constitui o diverso; e contra esse diverso, que se remete somente à multiplicidade extensiva (quantitativa) da experiência, o autor contrapõe a diferença intensiva (qualitativa), de multiplicidades intensivas, na qual o próprio diverso tem sua razão suficiente como

relação diferencial. Vê-se que essa diferença apresentada é a própria imanência de um campo transcendental no qual o dado é dado como diverso. Deleuze leva a entender, ainda, que a imanência é somente imanência *a si mesma* e não a uma subjetividade transcendental ou qualquer forma de consciência pessoal; e qualquer tomada de consciência aparece, em função da imanência, como secundária e derivada; uma consciência só é “constituída” a partir do plano que a abriga. O pensamento do autor conduz à idéia de que a composição fundamental do conceito de campo transcendental deriva da observação da passividade do sujeito para com ele mesmo e da maneira pela qual ele é no tempo e não o tempo é *nele*. De qualquer forma, mesmo tendo começado sua meditação acerca da problemática do transcendental a partir do sujeito, ele não reconhece nesse a posição de primado endossada pelas filosofias da consciência. Quanto à realidade de um tal campo transcendental, Deleuze se esforçará por mostrar que ele é, mas afirma seu *ser* como pura virtualidade que se atualiza em estados vividos e estados de coisa (sujeito e objeto). O conceito de virtual é utilizado por Deleuze para mostrar a sobrevivência dos caracteres singulares pré-subjetivos e pré-objetivos. Saindo das determinações de um campo empírico, o autor vai buscar nesse conceito uma forma de determinabilidade transcendental sem perder, no entanto, toda a importância de se manter coesa uma indeterminabilidade do ponto de vista da individuação. Assim, Deleuze chega à formulação de que o próprio plano de imanência enquanto campo intensivo é, em si mesmo, composto por virtualidades que se atualizam seguindo um curso que lhe é próprio, constituindo, a partir de si, sujeito e objeto: é “*real sem ser atual...*”. Vê-se, pois, que é só a partir do virtual e seu processo de atualização que o autor consegue dar conta dos

movimentos infinitos que perpassam o real. Não se trata mais de falar de uma realização de uma *Idéia* ou essência no sentido da representação, mas sim, de atualização das singularidades, dos acontecimentos que dão ao plano seu caráter virtual, que o preenche. Razão pela qual Deleuze rechaça a definição de seu plano como abismo indiferenciado, buscando, principalmente em Bergson, todo um arcabouço conceitual para afirmar sua realidade ontológica.

Uma crítica contundente é dispensada a qualquer pensamento que adote uma imagem subjetiva ou uma consciência como centro, “começo” ou “primeiro princípio” em filosofia. Daí a forma belicosa com que sempre se referiu às filosofias de Descartes, Kant e à fenomenologia de Husserl, acusadas, quase sempre, de se manterem no “abrigo” de uma tradição que subjuga o exercício do pensamento a uma *imagem dogmática* (e subjetiva) do que significa pensar. Contra Descartes, exposto como aquele que “inaugurou” uma vertente da imagem do pensamento calcada em pressupostos subjetivos, Deleuze manifesta um certo “anticartesianismo” principalmente no que diz respeito ao posicionamento do *Cogito* como ponto de partida ou base segura para os pretendentes da verdade. Como visto, uma tal orientação ou *imagem* que incita essa forma de pensamento alicerça seu conceito fundamental nas duas faces divisadas da *doxa*: *bom senso* e *senso comum*, aliadas, é claro, aos outros “postulados” que animam essa imagem. Em relação a Kant, Deleuze admite a potência do pensamento que o conduz “às portas” da *Diferença* (ao puro terreno do transcendental) através da descoberta do tempo como mediador da auto-afirmação do sujeito; como o *determinável* a partir do qual é possível rachar o *Cogito* substancial cartesiano em, por um lado, um *Eu rachado* e, por outro, o *eu passivo*. No entanto o filósofo da diferença insiste que o

autor alemão teria se mantido preso à *imagem subjetiva do pensamento* quando, no lugar do *Cogito* substancial, ele postula um sujeito transcendental que conserva a forma de uma consciência pessoal, operadora de sínteses; inferindo, assim, as *três sínteses transcendentais de sínteses psicológicas correspondentes*. Já Husserl aparece como aquele cuja filosofia também não conseguira se desvencilhar da imagem subjetiva do pensamento. Deleuze aponta que esse autor insere na noção de campo transcendental centros de individuação, mônadas, que assumem importante posição ao lado do Eu como unidade sintética da apercepção. Aqui, o campo transcendental é determinado, ainda, como o de uma *consciência* constituinte. O fundamento da crítica deleuziana à fenomenologia husserliana aparece, assim, na idéia de que ele concebe o transcendental como consciência pessoal ou Ego: permanecendo, ainda, preso à *imagem dogmática* que orienta o pensamento rumo à *idéia de identidade, de substância pensante, de uma razão unificadora*. Por fim, em Husserl está evidente toda a sedução do “abrigo” do *cogito*, segundo a metáfora deleuziana.

O autor mostra que é preciso expurgar a imagem subjetiva que acompanha o pensamento para revelar um *sem-fundo* subjetivo por traz de qualquer pretensão de fundamento ou começo em filosofia que se dê pelas vias de uma consciência pessoal; para revelar o “fundo” de pura imanência atrás de todo fundado; atrás, principalmente, da própria “gênese” subjetiva, mediante um *a-fundamento (effondement)*, uma revolução da *imagem do pensamento*. A empresa deleuziana consiste, como se viu, na proposição de um empirismo transcendental calcado na reafirmação de uma *nova* imagem do pensamento. Esta considerada, agora, como um puro plano de imanência, livre de pressupostos subjetivos. Como

visto em *A imanência: uma vida...*, um dos textos mais emblemáticos da filosofia deleuziana, é toda uma nova maneira de se pensar a gênese subjetiva ou objetiva que está sendo defendida por Deleuze. Pode-se dividir essa gênese em quatro atos: 1º, adoção de um campo transcendental que se caracteriza como pura corrente da consciência a-subjetiva, pré-reflexiva, impessoal, que tem sua origem no pensamento sartreano e bergsoniano; 2º, liberação desse campo de toda e qualquer forma de consciência, mesmo a imediata, irrefletida ou pré-reflexiva, revelando uma imanência absoluta, livre de qualquer atribuição seja a um sujeito ou a um objeto, fazendo assim do campo transcendental um puro plano de imanência; 3º, apresentação desse plano de imanência como *uma vida...* indefinida, mas possuindo uma determinabilidade transcendental como singularidade, hecceidade: *uma vida de pura imanência* feita de virtualidades, acontecimentos; 4º, atualização dos virtuais de uma vida, das singularidade, dos acontecimentos, em estados de coisas ou estados vividos, em objeto e sujeito: razão pela qual é possível dizer que o próprio plano de imanência se torna um e outro seguindo um fluxo que vai do virtual ao atual que o encarna.

Ao fim desse percurso, mantém-se ainda uma possibilidade de meditação acerca do sujeito a partir do pensamento deleuziano. É certo que não para tomá-lo como fundamento, já que não se pode querer dar ao condicionado o status de condição. De uma forma que lhe é própria, Deleuze convida àqueles que se aproximam de sua obra aos grandes problemas da filosofia. A própria adoção de um *plano de imanência* aparece como uma forte tentativa de evitar as aporias do dualismo metafísico (realismo-idealismo, sujeito-objeto). A partir desse plano Deleuze incitará uma revolução (uma terceira revolução copernicana?) nos

fundamentos subjetivos do pensamento filosófico: onde antes estava o sujeito, agora está um plano impessoal, pré-subjetivo, que revela no seu interior toda potência da verdadeira criação conceitual desembaraçada da *doxa*.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Alliez, Eric (Org.) São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 169-192.

ALLIEZ, Eric. **A assinatura do mundo**: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

ALLIEZ, Eric. **Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea**. Tradução de Raquel Prado e Bento Prado Junior. São Paulo: Editora 34, 1996.

ALLIEZ, Eric. **Deleuze filosofia virtual**. Tradução de Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.

BADIOU, Alain. **Deleuze, o clamor do Ser**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: *ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes 1999.

BERGSON, Henri. **Oeuvres**. Édition Du Centenaire. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1987.

DELEUZE, Gilles. **A imanência: uma vida...** Tradução de Jorge Vasconcelos, et. al. In: **Gilles Deleuze, imagens de um filósofo da imanência**. Vasconcellos, J. e Fragoso, M. A. R. (org). Londrina: UEL, 1997, p.15-19.

DELEUZE, Gilles. **Cinema I – A Imagem-Movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.

DELEUZE, Gilles. **La conception de la différence chez Bergson**. In: Les études bergsoniennes. Paris: Presses Universitaires de France, 1956, v. IV.

DELEUZE, Gilles. **Le bergsonisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. O atual e o virtual. 1996. in: Alliez, Eric. **Deleuze filosofia virtual**. Tradução de Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.

DELEUZE, Gilles. Signos e acontecimentos – entrevista concedida a Raymond Bellour e François Ewald. In ESCOBAR, Carlos Henrique. **Dossiê Deleuze**. Rio de Janeiro: Holon Editorial, 1991.

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

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

DESCARTES, René. **Regras para a orientação do espírito**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEGEL, G.W. Friedrich. **Estética**. Tradução de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa, Guimarães Editores, 1993.

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

JARDIM, Alex F. C. **Como sair da ilha da minha consciência: Gilles Deleuze e a crítica à subjetividade transcendental em Husserl**. São Carlos: Centro de Educação e Ciências Humanas, UFSCar, 2007. Tese (Doutorado em Filosofia).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

MACHADO, Roberto. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella : USP, 1989.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Nova Cultural, 1999.

PELBART, Peter Pál: **O tempo não-reconciliado**: imagens de tempo em Deleuze. São Paulo: USP-FFLCH, 1996. Tese (Doutorado em Filosofia). Publicada posteriormente como: **O tempo não-reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PRADO JÚNIOR, Bento. A Idéia de “plano de imanência” In. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Alliez, Eric (Org.) São Paulo: Ed. 34, 2000.

PRADO JÚNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental** – Consciência e negatividade na filosofia de Bergson. 1ª ed. São Paulo, EDUSP, 1989.

VASCONCELLOS, Jorge. **Imanência e vida, considerações preliminares acerca da idéia de plano de imanência em Gilles Deleuze**. Princípios Revista de Filosofia, Natal - RN, v. 5, n. 6.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Alliez, Eric (Org.) São Paulo: Ed. 34, 2000.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.