

revista do centro de pesquisas e

ESTUDOSKANTIANOS

Valerio Rohden

5 . 1 . 2017

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Sandro Roberto Valentini

Vice-Reitor

Sergio Roberto Nobre

Pró-Reitor de Pesquisa

Carlos Frederico de Oliveira Graeff

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor

Marcelo Tavella Navega

Vice-Diretor

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Departamento de Filosofia

Chefe

Lúcio Lourenço Prado

Vice-Chefe

Ricardo Monteagudo

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Mariana Cláudia Broens

Vice-Coordenadora

Márcio Benchimol Barros

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Paulo César Rodrigues

Vice-Coordenador

Ana Maria Portich

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOSKANTIANOS
Valerio Rohden

ISSN 2318-0501

Estudos Kantianos	Marília	v. 5	n. 1	p. 1-460	Jan.-Jun.	2017
-------------------	---------	------	------	----------	-----------	------

Correspondência e material para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and materials for publication should be addressed to:

ESTUDOS KANTIANOS
<http://revistas.marilia.unesp.br>
Departamento de Filosofia
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editoria

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP] – Editor
Gualtiero Lorini [Alexander von Humboldt Stiftung - Technische Universität Berlin] - Editor Associado
Luigi Caranti [Università degli Studi di Catania] - Editor Associado
Paulo Renato Cardoso de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique] - Editor Associado

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão [Universidade de Lisboa]
Agostinho de Freitas Meirelles [Universidade Federal do Pará]
Alessandro Pinzani [Universidade Federal de Santa Catarina]
Andréa Luisa Bucchile Faggion [Universidade Estadual de Maringá]
Aylton Barbieri Durão [Universidade Federal de Santa Catarina]
Bernd Dörflinger [Universität Trier]
Claudio La Rocca [Università di Genova]
Clélia Aparecida Martins [†] [Universidade Estadual Paulista]
Daniel Omar Perez [Pontifícia Universidade Católica do Paraná]
Daniel Tourinho Peres [Universidade Federal da Bahia]
Fernando Costa Mattos [Universidade Federal do ABC]
Gabriele Tomasi [Università di Padova]
Gerson Louzado [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Giorgia Cecchinato [Universidade Federal de Minas Gerais]
Giuseppe Micheli [Università di Padova]
Guido Antônio de Almeida [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Gualtiero Lorini [A. v. Humboldt Stiftung - TU Berlin]
Günter Zöllner [Universität München]
Heiner Klemme [Universität Mainz]
Herman Parret [Université de Louvain]
Jacinto Rivera de Rosales Chacón [Universidad Nacional de Educación a Distancia]
Jean-Christophe Merle [Universität Vechta]
Jesús Gonzáles Fisac [Universidad de Cádiz]
João Carlos Brum Torres [Universidade de Caxias do Sul]
José Oscar de Almeida Marques [Universidade Estadual de Campinas]
Juan Adolfo Bonaccini [†] [Universidade Federal de Pernambuco]
Julio Cesar Ramos Esteves [Universidade Estadual do Norte Fluminense]
Leonel Ribeiro dos Santos [Universidade de Lisboa]
Luca Illetterati [Università di Padova]
Marco Sgarbi [Università di Verona]
Mai Lequan [Université Jean Moulin – Lyon 3]
Manuel Sánchez Rodríguez [Universidad de Granada]
Margit Ruffing [Universität Mainz]
Maria de Lourdes Alves Borges [Universidade Federal de Santa Catarina]
Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola [Universidade de São Paulo]
María Xesús Vázquez Lobeiras [Universidade de Santiago de Compostela]
Mario Caimi [Universidad de Buenos Aires]
Michèle Cohen-Halimi [Université de Paris X – Nanterre]
Nuria Sánchez Madrid [Universidad Complutense de Madrid]
Olavo Calábria Pimenta [Universidade Federal de Uberlândia]
Patrícia Maria Kauark Leite [Universidade Federal de Minas Gerais]
Paulo Renato C. de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique]
Pedro Costa Rego [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Pedro Paulo da Costa Corôa [Universidade Federal do Pará]
Renato Valois Cordeiro [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Ricardo Ribeiro Terra [Universidade de São Paulo]
Riccardo Pozzo [Università di Verona]
Robert Loudon [University of Southern Maine]
Robinson dos Santos [Universidade Federal de Pelotas]
Rogelio Rovira [Universidad Complutense de Madrid]
Sílvia Altmann [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Sorin Baiasu [Keele University]
Tristan Torriani [Universidade Estadual de Campinas]
Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno [Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]
Vinicius Berlendis de Figueiredo [Universidade Federal do Paraná]
Virgínia de Araújo Figueiredo [Universidade Federal de Minas Gerais]
Walter Valdevino Oliveira Silva [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Zeljko Loparic [Universidade Estadual de Campinas]

Publicação semestral / *Biannual Publication*

Os artigos publicados em Estudos Kantianos são indexados por:
The articles published in Estudos Kantianos are indexed by:
Philosopher's Index

SUMÁRIO / CONTENTS

Palavra do Editor.....	9
Editor's Note.....	11

ARTIGOS I / ARTICLES I

A atualidade de Kant: um diálogo com Leonel Ribeiro dos Santos <i>[The philosophy of Kant nowadays: a dialogue with Leonel Ribeiro dos Santos]</i> Cinara Nabra	13
La Primera Introducción de la Crítica del Juicio: las bases emocionales de la teoría en Kant <i>[The First Introduction to the Critique of Judgment: the Emotional Basis of Theory in Kant]</i> Nuria Sánchez Madrid	25
Pensar a paisagem. Interpelações à estética de Kant <i>[Thinking the Landscape interpellations to Kant's Aesthetics]</i> Adriana Veríssimo Serrão	43
Notas sobre figuras da mediação na terceira Crítica de Kant <i>[Notes on Figures of Mediation in Kant's Third Critique]</i> António Marques	59
“Jogo livre” e “sentido comum” na teoria estética kantiana <i>[“Free play” and “common sense” in Kantian aesthetic theory]</i> Christian Hamm	69
L'oggettivismo debole di Kant in estetica <i>[Kant's Weak Objectivism in Aesthetics]</i> Gabriele Tomasi	81
Pleasure and motivation in Kant's practical philosophy Maria de Lourdes Borges	99

Honra e honestidade na Metafísica dos Costumes <i>[Honour and Honesty in Kant's Metaphysics of Morals]</i> Alessandro Pinzani	107
A doutrina penal republicana de Kant <i>[Kant's republican criminal law]</i> Aylton Barbieri Durão	125
Liberalismo, democracia e totalitarismo <i>[Liberalism, Democracy, and Totalitarianism]</i> Delamar José Volpato Dutra	143
Prudência e moral na filosofia política de Kant <i>[Prudence and Morality in Kant's Political Philosophy]</i> Joel Thiago Klein	159
Kant como interlocutor en el ámbito de la bioética y la biojurídica: el problema de la autonomía <i>[Kant as an interlocutor in the field of bioethics and biolaw: the problem of autonomy]</i> María Xesús Vázquez Lobeiras	179
O cosmopolitismo de Kant: direito, política e natureza <i>[Kant's Cosmopolitanism: Law, Politics, and Nature]</i> Soraya Nour	199
O papel da afinidade transcendental entre os fenômenos na teoria do conhecimento kantiana <i>[The Role of the Transcendental Affinity between Phenomena in Kant's Theory of Knowledge]</i> Gualtiero Lorini	215
Attempt to introduce the concept of body into the Critique of Pure Reason Jacinto Rivera de Rosales	231
Esquematismo e indexalidade. Uma nota de aproximação entre esses dois conceitos <i>[Schematism and Indexicality. A Note on the Approximation of these two Concepts]</i> João Carlos Brum Torres	251
Ensaio sobre a unidade sintética meramente sensível <i>[Essay on Merely Sensible Synthetic Unity]</i> Olavo Calábria Pimenta	265
Kant, ciência e <i>sensus communis</i> <i>[Kant, science and sensus communis]</i> Patrícia Maria Kauark-Leite	283
Kant's Insight and Kant's Concept of a Transcendental Logic Pedro Alves	295
Kant contra o silogismo da idealidade: notas sobre a Refutação de 1781 <i>[Kant against the Syllogism of Ideality: Notes on the Refutation of 1781]</i> Pedro Costa Rego	305

Hannah Arendt leitora de Kant: imaginação, comunicabilidade, sentido, linguagem [<i>Hannah Arendt reading Kant: imagination, communicability, sense, language</i>] José Miranda Justo	321
Freiheit, Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Natur und Geschichte bei Kant und Foucault [<i>Freedom, Nature and History. The Relationship between Nature and History in Kant and Foucault</i>] Marita Rainsborough	339
Tornar-se Kant: a crítica da razão representativa em Diferença e Repetição de Deleuze [<i>Becoming Kant: The Critique of Reason as Representation in Deleuze's Difference and Repetition</i>] Diogo Ferrer	351
Ein grosses Beinhaus. La biblioteca dei filosofi [<i>Ein grosses Beinhaus. The Library of Philosophers</i>] Riccardo Pozzo	367

ARTIGOS II / ARTICLES II

I. Kant and C.G. Jung on the Prospects of Scientific Psychology Valentin Balanovskiy	375
---	-----

TRADUÇÕES / TRANSLATIONS

Novalis. Kant-Studien. <i>Apresentação, tradução e notas por Fernando Silva.</i>	391
Heiner F. Klemme. «A NATUREZA RACIONAL EXISTE COMO FIM EM SI MESMO»: considerações sobre a interpretação de Oliver Sensen da fórmula da humanidade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes». Oliver Sensen. « <i>Kant on human dignity reconsiderado</i> Uma réplica a meus críticos». <i>Apresentação, tradução e notas por Emanuel Lanzini Stobbe.</i>	407

RESENHAS / REVIEWS

FERRARIN, A.: The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 2015. Serena Feloj	429
A Reply to Serena Feloj on The Powers of Pure Reason. Alfredo Ferrarin	435
MACOR, L. A.: Die Bestimmung des Menschen (1748-1800): Eine Begriffsgeschichte. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2013. Lucas Nascimento Machado	444
Normas editoriais	459
Editorial Guidelines	459

TORNAR-SE KANT: A CRÍTICA DA RAZÃO REPRESENTATIVA EM *DIFERENÇA E REPETIÇÃO* DE DELEUZE

*Diogo Ferrer*¹
Universidade de Coimbra

A obra de Gilles Deleuze de 1968, *Diferença e Repetição*, pode ser contada, em diversos aspectos e ainda que através de importantes transformações, como pertencendo à recepção do pensamento de Kant. Não é raro encontrar-se na literatura a concepção de que *Diferença e Repetição* é comparável a uma reescrita da *Crítica da Razão Pura*, segundo um contraponto em que uma filosofia da diferença pretende substituir uma filosofia da representação.² Neste estudo, procuraremos justamente através de *Diferença e Repetição* distinguir uma série de temas em que Deleuze repete – no sentido pregnante do termo – as grandes linhas da *Crítica da Razão Pura*. Na relação estrutural e crítica da obra de Deleuze com Kant, será considerado, em primeiro lugar, o diverso da sensibilidade como diferença pura, em seguida a relação do conceito com a sensibilidade como repetição, terceiro, as sínteses da imaginação na sua relação com a temporalidade e o eu, e, como conclusão por assim dizer arquitetónica, a teoria deleuziana da Ideia. Procurarei mostrar, assim, no que se segue, como *Diferença e Repetição* estabelece uma intensa relação com a *Crítica da Razão Pura*, reconstruindo em novas bases o trajeto da síntese efetuada dos objetos da experiência.

1. NOVA REVOLUÇÃO COPERNICANA E EMPIRISMO TRANSCENDENTAL

O parentesco com Kant, e também em larga medida, com a filosofia clássica alemã que dele partiu, é central para Deleuze, na medida em que Kant tematizou a diferença não conceitual, ou a diferença sem conceito como o centro da filosofia crítica. O que permite a Kant construir a experiência é a diferença crítica, entre entendimento e sensibilidade, entre o concei-

to e o que a ele não pertence.³ A diferença não-conceptual é, por conseguinte, uma diferença puramente sensível. Ao isolar a diferença no seu estado puro, Deleuze não entenderá, contudo, esta diferença não conceptual como diferença em primeiro lugar intuitiva, puramente sensível, mas como anterior mesmo à diferença sensível. Tratar-se-á então de pensar as condições de possibilidade da própria diferença crítica e, entre conceito e intuição – não só como inteiramente liberta do conceito, mas também como anterior e como condição de possibilidade da diferença puramente sensível. Esta, em Kant, é ainda diferença na representação e diferença representada, ou seja, submetida a uma forma que, embora não seja conceptual, apresenta-se como uma forma geral.

Ao procurar isolar a diferença pura como base e ponto zero de todo o processo de constituição da experiência, Deleuze, parafraseando Kant, pretende que, ao contrário de toda a filosofia até então, que privilegiou a identidade, é esta última que deve passar a “girar em torno do Diferente: tal é a natureza de uma revolução copernicana que abre à diferença a possibilidade do seu conceito próprio” (Deleuze 1968, p. 59).⁴

Deleuze repensa, assim, o processo das condições de efetuação da experiência desde o começo, a doação à sensibilidade, através da síntese conceptual, até à sua estruturação arquitetónica mais geral, sob a Ideia. No entanto, neste processo recorre a procedimentos sintéticos, e outros, que não coincidem com os propostos por Kant, mas pretendem estar na génese destes. Assim, a explicação “genética” das sínteses kantianas procura evidenciar que os elementos essenciais da constituição da experiência não são compreensíveis com base na representação e nos seus fatores estruturantes, conforme proposto por Kant, mas na relação entre diferença e repetição. Ao passo que a representação, que é o termo kantiano mais geral para os elementos da experiência, opera a partir da identidade, da negação, da analogia e da semelhança, a sua génese opera como diferença e repetição, pretendendo constituir uma génese subrepresentativa, extra-proposicional e inconsciente (Deleuze 1968, p. 344). Diferença e repetição permitem, nestes termos, um retorno às coisas mesmas, por assim dizer, anterior à sua identificação conceptual que projeta, na crítica de Deleuze, uma “imagem dogmática do pensamento” (Deleuze 1968, p. 216).⁵ Trata-se de enunciar “as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (seleção, repetição, etc.). É aí que encontramos a realidade vivida de um domínio subrepresentativo” (Deleuze 1968, p. 95),⁶ o que permitirá traduzir finalmente a filosofia de Deleuze como um “empirismo transcendental” (Deleuze 1968, p. 79).⁷

O início deste projeto de uma nova revolução copernicana e de um empirismo transcendental vai ainda recorrer à diferença crítica conforme fixada por Kant, entre nível conceptual e não conceptual dos conteúdos da razão. Basicamente,

devemos agora reconhecer a existência de diferenças não-conceptuais entre estes objetos. Foi Kant quem melhor marcou a correlação entre conceitos dotados de uma especificação apenas indefinida e determinações não conceptuais, puramente espaço-temporais ou oposicionais (paradoxo dos objetos simétricos) (Deleuze 1968, p. 23).⁸

A reflexão acerca da diferença “pura” e das figuras da repetição, que permitem pensar além do domínio da representação, parte assim da diferença kantiana entre entendimento e

sensibilidade, ou entre conceito e intuição, procurando, no entanto, marcar também os seus limites, que prendem justamente a diferença kantiana ao princípio da representação. O domínio deste princípio apenas permite a Kant determinar uma gênese meramente possível, e não, como pretende Deleuze, real. A questão a levantar é, por conseguinte, o que significa diferença pura e simples repetição, e qual a sua relação com a divisão crítica kantiana entre entendimento e sensibilidade.

2. A DIFERENÇA PURA CONTRA O PRINCÍPIO GERAL DA REPRESENTAÇÃO

O sentido principal do lema “diferença e repetição” é o de articular o sentido dos objetos da experiência sem recurso à “quádrupla raiz da representação” – identidade, negação, analogia e semelhança. Por um lado, este lema visa reconfigurar os temas kantianos centrais da posição nas formas da sensibilidade e da síntese conceptual que culmina, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, na unidade sintética da apercepção transcendental. Esta é representada como o “eu penso” que “deve poder acompanhar todas as minhas representações” (KrV, B 131-132),⁹ segundo a conhecida definição da Dedução Transcendental.

Se se perseguir a reconstrução genética dos elementos kantianos proposta por Deleuze, dever-se-á começar pela posição do objeto, que Kant entende como a sua intuição, e que corresponde necessariamente à posição do diverso nas respectivas formas, tempo e espaço. Esta posição é a doação material do diverso da sensibilidade. Segundo Deleuze, ao procurar definir o que denomina a “síntese assimétrica do sensível”, “a diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo por que o dado é dado como diverso. A diferença não é o fenómeno, mas o nómeno mais próximo do fenómeno” (Deleuze 1968, p. 286).¹⁰ A diferença, embora seja o elemento pré-conceptual, não se deve, no entanto, confundir com a sensibilidade em cujas formas ocorre a posição de um diverso. Ela é a condição anterior às formas da sensibilidade, a condição de que de todo haja doação e de que essa doação se dê nessas formas – e é designada aqui como um nómeno imediatamente próximo do fenómeno, porquanto é o nómeno que permite pensar a condição material primeira do fenómeno, i.e., a razão por que este conteúdo pré-conceptual se dá como diverso. O conceito da diferença visado por Deleuze é o de uma nua não-relação primeira, que é de carácter nouménico, visto não ser de todo representável, e que encontra a sua tradução representativa no diverso das formas da intuição, tempo e espaço. Tempo e espaço devem, por conseguinte, ser geneticamente reconstruídos como expressões representativas da diferença, o que será levado a cabo por Deleuze nas análises das sínteses passivas, logo após a Introdução, e no estudo das intensidades como constitutivas do espaço (cf. Deleuze 1968, p. 293ss.). Assim, o próprio tempo e espaço são expressões da diferença no seu estado puro.

A diferença é apresentada como pura gênese, como diferenciação e começo pura e simplesmente, de tal modo que “a diferença está atrás de cada coisa, mas atrás da diferença não há nada” (Deleuze 1968, p. 80),¹¹ e poderá observar-se neste ponto que, como pura gênese, a diferença não se opõe mas, pelo contrário, coincide com a “univocidade do ser” que antecede toda a distinção e relação entre categorias ou géneros. Ela está, conseqüentemente, também do

lado do fundo perante o qual se pode destacar, diferenciando-se, a forma: “para produzir um monstro [...] o melhor é fazer subir o fundo e dissolver a forma. [...] a diferença é o monstro” (Deleuze 1968, p. 44).¹² A diferença é, por conseguinte, o que permite estabelecer a forma, mas, simultaneamente, a dissolução da forma no indeterminado, como a sua alternância de inspiração e expiração. Segundo Deleuze, o grande erro da filosofia do fundamento indeterminado, do fundo ou do uno primordial, em Schelling ou em Nietzsche, por exemplo, foi o de conceber este indeterminado como um mero indiferenciado, sem singularidade e indistinto. É preciso concebê-lo, pelo contrário, como um virtual repleto de singularidades, onde as diferenças estão já presentes, mas de forma ainda não efetivada, não estruturada e, por isso, não definida, ainda obscura, embora distinta.

O segundo elemento do lema “diferença e repetição” conduz, entretanto, a uma melhor explicitação da crítica e aprofundamento da filosofia kantiana proposta por Deleuze. Em geral, a repetição é a estruturação e organização¹³ da diferença efetivada sem recurso à ordem da reflexão, do conceito, da subsunção e da hierarquização das representações. Assim, segundo Deleuze, não se pode repetir sem diferenciar, nem diferenciar sem repetir, e é a relação com a diferença pura que permite que a repetição não caia no domínio da generalidade ou da semelhança, e logo do conceito e da ideia como fundamento representado. Assim, com a diferença não conceptual, também a repetição não conceptual conduz a uma pura gênese pré-orgânica das condições da representação. “Em qualquer caso, a repetição é a diferença sem conceito” (Deleuze 1968, p. 36).¹⁴

A filosofia transcendental da representação e das condições de possibilidade fundada por Kant pensa a diferença em dois sentidos diferentes. Por um lado, pensa-a como diferença conceptual, ou seja, categorial. A crítica a este ponto será tratada mais abaixo, mas pode-se registrar aqui, que a noção de categoria em geral deve cair sob a crítica às categorias aristotélicas, crítica que se efetiva a partir da noção da univocidade do ser.¹⁵ Um problema principal desta concepção categorial é que, na concepção aristotélica, o ser acabará por estar remetido a uma transcendência cuja tradução é somente analógica – subsumindo-se então à quádrupla raiz do conceito e da representação geral (identidade, oposição, semelhança e analogia). Por outro lado, a diferença é pensada, em direção à sensibilidade, como a diferença interna, não conceptual (Deleuze 1968, p. 39). Esta é particularmente importante para Deleuze, na medida em que é a que permite ligar a diferença à repetição e o conceito ao tempo e ao espaço. A ligação da diferença à repetição é o problema da diferença numérica, a diferença representada e desvirtuada que Deleuze apresenta como o “bloqueio do conceito.”

3. A TEORIA DO BLOQUEIO DO CONCEITO

O conceito de mundo deleuziano, denominado mais do que uma vez como “caosmos” (Deleuze 1968, p. 80) é, em larga medida, definido pela determinação crítica da experiência, conforme derivada de Kant e dos pós-kantianos. Por um lado, o mundo é como que uma conta que não dá certo, ou um lance de dados (cf. Deleuze 1968, p. 286). Existe uma inadequação fundamental entre o conceito e a experiência definidora do mundo. Por outro lado, a expe-

riência surge também como um “resto” da divisão conceptual que não é jamais reconduzível ao conceito, como um excesso irracional e irreduzível. O mundo é um “resto” (Deleuze 1968, p. 286), que Deleuze vai interpretar como um diferencial irreduzível. Não há, pois, senão uma “síntese assimétrica do real”, ou seja, o real definido como irrecuperável em termos conceptuais. Nesta assimetria, a diferença é o absolutamente diferente do pensamento (Deleuze 1968, p. 292), cuja tradução representativa, como vimos, são o tempo e o espaço. No tempo encontramos claramente o irrecuperável da simetria conceptual perdida, no espaço, com recursos fenomenológicos já bastantes diversos das teses kantianas, vamos também encontrar os momentos de uma assimetria fundamental, que o tornam afim não ao conceito, mas à Ideia (Deleuze 1968, p. 299), nomeadamente pela referência à dimensão da profundidade (Deleuze 1968, p. 307).¹⁶

Deleuze entende a diferença crítica conforme encontramos em Kant, entre conceito e intuição, como expressão da relação entre diferença e repetição. A sensibilidade é a repetição que não cabe no conceito, ou seja, o não-conceptual exprime-se essencialmente pela possibilidade da repetição, que é representada como diferença numérica e individuação. Para Deleuze, esta repetição simplesmente numérica, é a repetição “nua” (Deleuze 1968, pp. 37, 38), a que Deleuze contrapõe a repetição “vestida”, não simétrica, que “possui todos os recursos do signo, do símbolo e da alteridade, que ultrapassam o conceito enquanto tal” (Deleuze 1968, p. 37).¹⁷ É somente ao se silenciar esta diferença e dissimetria originais da repetição que esta se traduz na repetição indiferente e simétrica do espaço. Assim,

o interior da repetição está sempre afetado por uma ordem de diferença; é na medida em que alguma coisa é referida a uma repetição de uma outra ordem que a sua, que a repetição aparece como exterior e nua, e a própria coisa submetida às categorias da generalidade. É a inadequação da diferença e da repetição que instaura a ordem do geral (Deleuze 1968, p. 38).¹⁸

Em termos de uma lógica conceptual conforme estabelecida por Leibniz, a um conceito de compreensão infinita corresponde uma extensão igual a 1 (cf. Deleuze 1968, p. 20) e, inversamente, todo o objeto representado corresponde a um conceito de compreensão exhaustiva ou infinita, no conhecido jogo inverso do conceito entre extensão e intensão ou compreensão (Deleuze 1968, p. 21). Recorrendo à terminologia psicanalítica, Deleuze denomina esta condição inversa de todo o conceito, o “bloqueio” do conceito, procurando mostrar como e porquê, embora segundo dois regimes diferentes – o da diferença e o da representação – tanto a semelhança quanto a repetição desempenham um papel central no modo como pensamos o conceito e a sua função cognoscitiva. O bloqueio do conceito é o ponto central para o pensamento da relação entre conceito e repetição, ou seja, de como a repetição se comporta perante o conceito, entre o interior do conceito, em que se transforma em simples semelhança, e o seu exterior, em que assume diferentes formas consoante os contextos ou considerações histórico-filosóficos, e onde Kant ocupa um momento central. O bloqueio do conceito assume, segundo Deleuze, diferentes formas, a saber, uma forma meramente lógica e três formas transcendentais ou reais. Deleuze chama-lhes o conceito *discreto*, *alienado* e *recalcado*, como os “três casos do bloqueio natural” (Deleuze 1968, p. 26).

O bloqueio artificial, em que a repetição tornada impossível vai aparecer sob a forma da semelhança, corresponde à tese leibniziana de que toda a diferença é conceptual. Esta tese obedece aos princípios dos indiscerníveis e de razão suficiente, os quais, segundo Deleuze, significam que, por um lado, a todo o conceito corresponde um só objeto, sem repetição e, por outro, que a cada coisa corresponde também necessariamente um conceito (Deleuze 1968, p. 21). No bloqueio assim constituído entre compreensão e extensão, a repetição não é real, mas somente um impedimento no uso lógico do conceito, o que implica o resultado de que o hiato entre o conceito, tal como ocorre no seu uso finito, e a sua compreensão virtualmente infinita, é preenchido pela semelhança e dissemelhança – como se referiu, um dos fatores constitutivos da representação e do conceito entendido como simples generalidade. Este uso meramente lógico do conceito pressupõe uma compreensão infinita e uma correspondência perfeita entre conceito e objeto, ainda que para nós inacessíveis. É esta correspondência perfeita entre conceito e objeto, de um para um, que é bloqueada no uso lógico do conceito, gerando a diferença entre o conceito e a coisa, e a repetição, precisamente como a insuficiência do conceito. Este é um princípio da representação da generalidade, na qual as coisas são tomadas como semelhantes e dissemelhantes, organizada numa ordem classificativa, que é dita “artificial”¹⁹ porque não pertence ao objeto.

A este bloqueio meramente lógico, no sentido em que não determina a realidade do objeto, Deleuze vai opor um bloqueio real, que corresponde não mais a um uso apenas lógico do conceito, mas a uma “lógica transcendental” (Deleuze 1968, p. 22). Na definição deste bloqueio cabe novamente a Kant um papel central. Assim, rompendo a identidade leibniziana entre o conceito e o objeto, “por mais longe que se vá no conceito, diz Kant, podereis sempre repetir, ou seja, fazer-lhe corresponder vários objetos, ou pelo menos dois, um para a esquerda, outro para a direita, uma para o mais, um para o menos [...]” (Deleuze 1968, p. 23-24).²⁰

Nesta função transcendental de bloqueio, ou bloqueio natural, o conceito está bloqueado na própria coisa, não na sua representação, e a repetição é “um pulular de indivíduos absolutamente idênticos quanto ao conceito, e que participam da mesma singularidade na existência (paradoxo dos duplos e dos gémeos)” (Deleuze 1968, p. 22).²¹ Não se está já ao nível da simples generalidade de um conceito lógico, mas na constituição transcendental da repetição, como “dialética da existência” (Deleuze 1968, p. 22). Aqui aparece o primeiro esboço da singularidade, como objetos discretos que resultam de um ponto cego da compreensão, de um hiato na transição do geral para o indivíduo existente. O discreto obstina-se na sua doação, contra todo o senso comum e o bom senso que lhe é proposto como convergência última das representações. Se, por um lado, Kant segundo Deleuze é um teórico central das instâncias dogmáticas do bom senso e do senso comum,²² por outro lado, Kant abre a possibilidade desta teimosia repetitiva do real, a multiplicação indefinida, virtualmente infinita, dos objetos discretos, que anuncia, ainda que numa má disposição da representação, a singularidade da diferença. A posição não conceptual do objeto é, assim, uma “teimosia do existente na intuição” (Deleuze 1968, p. 23).²³ A intuição é esta cega obstinação do indivíduo, que aparece como simples repetição numérica, uma repetição nua que, como se referiu, esconde, na verdade, uma repetição “vestida” bastante mais rica, cuja fonte já se deveria buscar além da *Crítica da Razão Pura*.

A teoria do bloqueio conceptual vai prosseguir para os casos transcendentais, isto é, constitutivos, onde, na sequência da divisão crítica de Kant, não mais é suposta uma concordância entre conceito e objeto, mas uma definitiva heterogeneidade. Todo o bloqueio conceptual dito natural, ou real está colocado sob o signo da crítica anfibológica de Kant a Leibniz. Os casos considerados são três: os conceitos discretos, os conceitos da natureza e os conceitos da liberdade.

O bloqueio discreto do conceito corresponde ao caso geral, conforme definido por Kant, ou seja, à existência como posição, em que o género acede à existência a partir de um ponto cego da compreensão, onde, como se viu, os indivíduos pululam indefinidamente. Este bloqueio traduz-se no facto de que toda a definição é nominal, ou seja, também na impossibilidade de enunciar uma definição real de qualquer objeto com uma série finita de palavras. Como segunda figura do conceito bloqueado, real ou transcendentemente, Deleuze refere os conceitos dos objetos da natureza. Nesta discussão, num desenvolvimento já pós-kantiano, mais de uma “dialética da existência” do que de uma “lógica transcendental”, subentende-se o argumento de que o conceito não deve ser pertença de uma razão estranha à natureza, mas imanente a ela, e que a natureza é então a expressão justamente de um bloqueio real e constitutivo do conceito. A natureza exhibe a expressão real da repetição, em que o conceito não pertence já ao sujeito lógico que compara semelhanças e dissemelhanças nos chamados sistemas artificiais de classificação. Nesta segunda figura do bloqueio real, o ponto cego, a assimetria e a não concordância é pertença efetiva do próprio objeto real, que se constitui assim como natureza, nas suas formas típicas da repetição. O espaço é, desde logo, uma forma repetitiva, indiferente, da própria diferença, e também a matéria é a pura repetição do mesmo – porque repetição ainda referida ao conceito, mas bloqueada fora dele. Este conceito é então a própria natureza, o “conceito alienado, espírito alienado, oposto a si próprio” (Deleuze 1968, p. 24).²⁴ E, igualmente, a natureza é o domínio dos ciclos, em oposição ao espírito, onde pela introdução de diferentes figuras da memória, não mais se repete, mas toda a repetição é também diferente do anterior. O conceito é então entendido, nesta figura exterior de si próprio, como conceito alienado, porque sem memória e saber de si, o especificamente natural quando lhe opomos a figura espiritual da memória e da consciência.

A terceira figura do bloqueio natural é o recalamento. Aqui, a repetição é justamente a expressão do inconsciente, que repete “porque o impessoal (o id) não tem nem rememoração, nem reconhecimento, nem consciência de si” (Deleuze 1968, p. 347).²⁵ A repetição, expressão também aqui de uma impotência do conceito – i.e., do seu correlato representativo, o ego – é aqui tanto manifestação patológica e traumática quanto poder sublimado da repetição, que assume então a figura sublimada da máscara: “é porque a repetição difere por natureza da representação que o repetido não pode ser representado, mas deve ser sempre significado, mascarado pelo que o significa, mascarando ele próprio o que ele significa” (Deleuze 1968, p. 29).²⁶ Este ponto, no entanto, conduzir-nos-ia para terrenos que, embora como Deleuze mostra, encontrem ainda a sua origem na crítica da razão kantiana, excedem em muito os limites deste estudo.

A filosofia pós-kantiana questionou desde logo que a diferença crítica, entre entendimento e sensibilidade, pudesse ser tomada simplesmente como um dado, ou como uma raiz

perdida e irrecuperável da integralidade da razão. Apresentou soluções tanto transcendentais quanto dialéticas para colmatar este hiato, mostrando, com Fichte, numa filosofia transcendental renovada, que ele deve ser deduzido como condição necessária da consciência humana em geral, ou, com Hegel, que é um resultado inevitável da dialética interna do conceito. Antes de prosseguir para o estudo do modo como *Diferença e Repetição* vai propor preencher esse hiato, deverá atender-se, porém, brevemente à explicação que Deleuze oferece para a diferença crítica entre as faculdades. A resposta cabe mais uma vez dentro do quadro kantiano conforme tornado operatório ainda nos pós-kantianos. Dentro do espírito pós-kantiano, não obstante transformações essenciais, a diferença entre entendimento e sensibilidade é também um resultado da Ideia, que simultaneamente separa e reúne esse hiato. Assim, “se nos perguntamos o que bloqueia o conceito, vemos bem que não é jamais uma falta, uma falha, um oposto” (Deleuze 1968, p. 369)²⁷ – e aqui Deleuze está excepcionalmente de acordo com Hegel, para quem também a ideia lógica, domínio puramente conceptual, não transita à natureza, domínio da intuição e do conceito fora de si, por alguma carência que coubesse à ideia ou por alguma contradição a ela inerente, mas por um “livre abandono” de si.²⁸ Mas prossegue Deleuze:

Esta não é uma limitação nominal do conceito; não é uma indiferença natural do espaço e do tempo; tão-pouco, além disso, uma oposição espiritual do inconsciente. É sempre o excesso da Ideia que constitui a positividade superior que trava o conceito, ou que inverte as exigências da representação (Deleuze 1968, p. 369).²⁹

A diferença sem conceito não é um momento negativo de limitação, de contradição ou de indeterminação do conceito, que o lançasse, refletindo além dos seus limites, no seu outro, mas um excesso rigorosamente positivo da Ideia. Mas esta dá-se, e não enquanto um incondicionado da convergência das séries do conceito mas, como ainda se irá referir, enquanto divergência de séries de repetição ou de intensidades.

4. A REPETIÇÃO DAS SÍNTESES KANTIANAS DO TEMPO

As condições primeiras de enunciação da repetição são pois a fonte da diferença entre entendimento e sensibilidade em *Diferença e Repetição*. Se atendermos mais uma vez ao lema “diferença e repetição”, a pura diferença, ou diferença nua, é, então, a condição primeira, quasi-nouménica, do próprio diverso da sensibilidade. Em contrapartida, uma repetição nua, como a pura repetição numérica é, pelo contrário, uma posição segunda e derivada – representativa e genérica – do não-conceptual. A repetição como fonte primeira de estruturação ontológica não corresponde à diferença numérica no espaço e no tempo, formas regulares de ordenação e sucessão do diverso, mas constitui uma posição originariamente signíca, “vestida”, deslocada, condensada ou já desde a origem, figurada e simbolizada. Este é, na verdade, o mundo dos “simulacros” segundo a interpretação deleuziana da ideia platónica (cf. Deleuze 1968, p. 92). O tempo e o espaço regulares, formas indiferentes sob as quais a intuição permite repetir os objetos, constituem uma repetição já representada por via de uma perda de diferença e recondução da repetição a uma fundamental identidade.

É o preenchimento deste espaço crítico entre sensibilidade e entendimento que decide da figura de uma ontologia, e de como se define o mundo da experiência. Deleuze preenche-o recorrendo novamente a uma reconfiguração de dados da *Crítica da Razão Pura*, nomeadamente repetindo, em sentido pleno, as sínteses expostas na Dedução transcendental da primeira edição da Crítica.³⁰ Retoma assim o caminho interpretativo já trilhado por Heidegger, reconstituindo a partir de novas bases as três sínteses da Dedução A. A estas acrescenta-se ainda o outro movimento essencial na base destas sínteses, também já identificado por Heidegger, nomeadamente a ligação indissociável do “eu penso” à forma interna da sensibilidade, o tempo.

Às três sínteses ativas kantianas, da apreensão na intuição, reprodução na imaginação e da reconhecimento no conceito (KrV, A 98-103), Deleuze responde com a necessidade de pressupor três sínteses passivas, nomeadamente, uma síntese do hábito, outra da memória e a terceira, da pura forma do tempo. Segundo Deleuze,³¹ a síntese que conduz os elementos pré-judicativos e pré-conceptuais à reconhecimento ativa pelo espírito é passiva porque “não é feita pelo espírito, mas faz-se *no* espírito que contempla, precedendo toda a memória e toda a reflexão. O tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo” (Deleuze 1968, p. 97).³² Este é, para Deleuze, um ponto essencial da relação sintética entre a faculdade passiva da intuição, e a ativa, do conceito. A submissão de absolutamente “todos os nossos conhecimentos ao tempo”, segundo enunciado por Kant logo no primeiro movimento de síntese na intuição (KrV, A 99), significa colocar, segundo Deleuze, toda a síntese sob o signo da cisão do eu-mesmo (*je*) que resulta de um eu (*moi*) passivo. A submissão ao tempo é uma limitação definitiva da reflexividade do eu, que a torna dependente do que encontra sempre já constituído. Por isso este eu-mesmo cindido, e eu desagregado no tempo, é suscitado originariamente a pensar, justamente por um “*encontro*”, em sentido mais pleno, de “alguma coisa que força a pensar”, não por uma “reconhecimento” (Deleuze 1968, p. 182)³³ ou pela reflexão de si.

Assim, as três sínteses deleuzianas explicam não só a formação do objeto transcendental a ser apreendido pela categoria, e plenamente conhecido na síntese da apercepção, mas também o tempo e o eu, que se constituem juntamente com o objeto. As três sínteses são, por conseguinte, sínteses do tempo e sínteses que fundam a formação do eu consciente. Esta ligação ao tempo e à sua essencial desigualdade é então a razão da assimetria que, como se referiu, tornava o real irrecuperável para o conceito.

“Percorrer os elementos diversos e depois compreendê-los num todo” (KrV, A 99),³⁴ conforme enuncia Kant, é um percurso que não é realizado pelo objeto, que se mantém diverso e disperso, mas uma efetivação primitiva do tempo, que deve “praticar esta síntese a priori” (KrV, A 99). Mas não é tão-pouco uma realização do sujeito reflexivo, que não dispõe ainda de tempo para isso. Esta síntese é, logo, uma passividade colocada entre um e outro, no domínio da vida orgânica entre o mero instinto natural objetivo e a razão consciente. Esta apreensão é uma organização elementar repetitiva e pré-reflexiva, onde a imaginação, segundo a sua função transcendental constitutiva, “retém” um idêntico “quando o outro aparece” (Deleuze 1968, p. 96), designando-a, por isso, como contração. Um hábito contrai-se. Ou a contração efetua-se como hábito, aprendizagem inconsciente que fixa a repetição como momento já não meramente objetivo ou instintivo, mas ainda não consciente e ativo. O hábito, assim, “é a fundação do

tempo, o solo móvel ocupado pelo presente que passa” (Deleuze 1968, p. 108).³⁵ À apreensão kantiana corresponde agora a “contração”, e a diferença é “nela mesma” hábito, que institui o tempo presente, em relação a repetições passadas e expectativas futuras.

O hábito é o primeiro a dar consistência passiva à apreensão na intuição, referindo-se, segundo Deleuze, ao presente, e dando ao tempo o seu solo. Mas, uma vez instituído o tempo, ele passa, instaura o passado e, por isso, também a primeira síntese deve passar à segunda, onde o apreendido é repetido, como reprodução no tempo. Este solo do tempo, que o hábito criou, só é, por conseguinte, “medido”, transformado em fundamento e instaurado de direito (cf. Deleuze 1968, p. 108) pela segunda síntese, que vai corresponder à síntese kantiana da reprodução. Segundo Kant, “se eu deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes [...] e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais produzir-se nenhuma representação completa” (KrV, A 102).³⁶ A repetição está então agora sob a forma da reprodução. E este não deixar escapar do presente que passa já não pode ser a simples contração do hábito, mas memória, “o ser do passado” (Deleuze 1968, p. 109).³⁷ Ora, na relação entre consciente e inconsciente instaurada pela interpretação das sínteses como passivas, na relação de perda e recuperação, do único e da sua repetição, repetição e desejo são indissociáveis. Por isso, “toda a reminescência é erótica, quer se trate de uma cidade ou de uma mulher. É sempre Eros, o noúmeno, que nos faz penetrar nesse passado puro em si, nessa reminescência virginal, Mnemosyne” (Deleuze 1968, p. 115).³⁸

No entanto, a segunda síntese, da reprodução e da imaginação que agora se dá como memória, prende-se fundamentalmente ao passado, ao em-si, à essência, ao fundamento. Em termos da teoria da repetição, se o passado é “a própria repetição”, o “futuro é o repetido” (Deleuze 1968, p. 125).³⁹ E, Deleuze acrescenta, o “repetido” é também “obra” (Deleuze 1968, p. 125), que se destaca das suas condições e do seu autor, faz assim passar o passado efetivamente, dele se liberta e recolhe em si toda a ontologia da repetição deleuziana. Prepara-se assim uma terceira síntese, onde se dá “a ordem, o conjunto, a série e o fim último do tempo” (Deleuze 1968, p. 125).⁴⁰ Esta tese do futuro como primado do objeto “repetido” que é completação e efetivação do passado e do presente numa terceira síntese do futuro, permite compreender a tese mais geral da repetição, ou seja, do tempo repetido.

A repetição é, como vimos, a afirmação do singular fora de qualquer ordem representativa que não a sua, a posição da sua diferença plena. Mas se o futuro, que recolhe em si integralmente também o presente e o passado, é também essa mesma afirmação do singular, que se liberta do passado como em-si, essência e fundamento, pode Deleuze concluir que o futuro contém em si justamente um modo de repetição. O repetido é o singular incondicionado, cujo tempo se denomina, segundo Deleuze, eterno retorno por ser aquele tempo que reconduz a si as três dimensões temporais, que faz coincidir passado, presente e futuro, sem que isso constitua uma eternidade fora do tempo – caso em que não seria repetição, mas negação do tempo. Por esta razão, Deleuze entende que a completação da forma do tempo implica a sua curvatura na mais ampla das repetições, a do eterno retorno. “É neste ponto extremo que a linha direita do tempo volta a formar um círculo” (Deleuze 1968, p. 151).⁴¹ O eterno retorno designa a temporalidade própria da posição intensiva e singular de cada coisa, que não se aliena nem numa

essência metafísica do fundamento como passado irrecuperado, nem num futuro irrealizado, num dever que definitivamente não se efetiva ou em teleologias formais que desrealizam e despotenciam todo o presente. É pelo carácter afirmativo, libertador e intensificador do singular que se compreendem todas as explicações de Deleuze acerca do eterno retorno como seletivo, como não sendo um simples retorno do mesmo, mas apenas o retorno do diferente. “O Negativo não retorna. O Idêntico não retorna. [...] Só a afirmação retorna, ou seja, o Diferente”, etc. (Deleuze 1968, p. 382).⁴² Só cabem nesta temporalidade própria do futuro e do singular os elementos libertos da repetição como exclusiva memória do passado e hábito presente.

Assim, no espaço ontologicamente decisivo, em que primeiramente se dá o que são os entes e a sua estrutura no mundo, *Diferença e Repetição* reconfigura as sínteses da imaginação de Kant, apresentando o percurso transcendental da constituição do objeto a partir dos movimentos da diferença e da repetição até à repetição mais ampla de todas, onde o tempo se encurva no mito singular do eterno retorno.

5. A IDEIA DA DIFERENÇA. CONCLUSÃO

A crítica da representação prossegue, além da diferença não conceptual, através do conceito e dos seus bloqueios, finalmente em direção à Ideia. De maneira em tudo comparável à crítica kantiana, a organização mais geral de todo o processo do conhecimento obedece não ao conceito, mas à Ideia. Além de ser o descobridor do “prodigioso domínio do transcendental” e “o análogo de um grande explorador” (Deleuze 1968, p. 176),⁴³ segundo o autor, “Kant foi sem dúvida o primeiro a fazer do problemático não uma incerteza passageira, mas o objeto próprio da Ideia e, assim, também um horizonte indispensável a tudo o que ocorre ou aparece” (Deleuze 1969, p. 70).⁴⁴ A melhor definição da Ideia segundo Deleuze é a sua definição por Kant como *problema* (cf. KrV, B 675, B 397). No entanto, antes de ser problema, a Ideia é também um conceito excessivo, não adequado a si próprio.⁴⁵

O excesso desempenhou já um papel importante e conclusivo em dois momentos fundamentais da reconstrução por Deleuze da crítica da razão. Por um lado, como se referiu, o excesso da Ideia, a sua “positividade superior” (Deleuze 1968, p. 369) à do conceito, regido por negação e generalidade representativa, é a razão do bloqueio do conceito (cf. Deleuze 1968, p. 151) e de toda uma gama de repetições despotenciadas ao nível da representação e da generalidade. A Ideia contém e projeta, perante o conceito, a ligação entre este e a sensibilidade como o resto, a assimetria, o “lance de dados” do sensível e do efetivo, em suma, como a sua afirmação sempre excessiva. O conceito conserva a diferença, quer despotenciada na semelhança reflexiva das representações, quer como a sua total exterioridade no diverso da sensibilidade. Em qualquer caso a repetição está ligada a estruturas que não são as suas. A Ideia, pelo contrário, mantém a diferença pura como sua parte integrante. Em resultado, a Ideia não deve ser entendida como um ideal de convergência em que o bloqueio do conceito estaria finalmente superado numa representação infinita. A Ideia não é, para Deleuze, uma representação infinitamente pequena ou infinitamente grande, conforme critica respectivamente em Leibniz e Hegel. Como excesso, a Ideia é essencialmente uma divergência entre faculdades, e explicitamente comparada

ao sublime kantiano, que serve de modelo para a função divergente, mesmo violenta, da Ideia segundo Deleuze: “com o sublime, a imaginação, segundo Kant, é forçada, constrangida a afrontar o seu limite próprio, o seu φανταστέον, o seu máximo, que é também o inimaginável” (Deleuze 1968, p. 187n.)⁴⁶

Este fantasma da Ideia é, para a imaginação, “também o limite, o impossível de imaginar”; já para a linguagem, por exemplo, é o que há a dizer, o “*loquendum*” que é afinal o que não se pode dizer e, por isso, silêncio (Deleuze 1968, p. 187; cf. tb. p. 249).⁴⁷ Isto, que se impõe a cada faculdade, mas que ela não pode representar ou dizer, e que a conduz à distorção e desacordo consigo própria, é o seu próprio elemento transcendental: assim, o que o sensível não pode sentir é a própria sensibilidade, o ato de sentir; o que a representação não pode representar é esse mesmo ato de representar; do mesmo modo, aquilo que a palavra não pode dizer é o seu próprio sentido.⁴⁸ No sensível, a Ideia é então “o ser *do* sensível” que “é, de um certo modo, insensível”; na doação, não se trata do dado, mas do acontecimento ou do sentido, “aquilo pelo qual o dado é dado” (Deleuze 1968, p. 182; cf. tb. p. 219).⁴⁹ Assim, a Ideia deleuziana não esta situada numa faculdade específica da razão, mas constitui o limite próprio e paradoxo de cada faculdade: “o sempre Outro por natureza”, o uso transcendente de cada faculdade que a todas atravessa (Deleuze 1968, p. 188, cf. p. 213).⁵⁰ É característico da ontologia de *Diferença e Repetição* que este “sempre outro” não é justamente regulável pela reflexão ou pela especulação como o negativo do conceito, porquanto a Ideia, diferentemente de Kant, ou de Hegel, não é um universal de conciliação, mas de divergência.

A Ideia é, em cada coisa, o “cerne onde se quebraria o exercício empírico das faculdades conjuntas” (Deleuze 1968, p. 249),⁵¹ e não é empírica, nem exponível em concreto, não por ser demasiado abstrata, geral ou apenas pensável, mas por ser a própria estrutura de sentido – sempre excessiva e irrepresentável no seu exercício orgânico, claro e distinto – em que se configura o objeto efetivo. Trata-se, por conseguinte, da organização divergente das faculdades que, enquanto função puramente diferencial, impede que o objeto se conforme à “imagem dogmática do pensamento” (Deleuze 1968, p. 216), ao bom senso ou ao senso comum, mas contenha uma virtualidade indeterminada. Ora, o essencial para compreender a Ideia é que o indeterminado “é uma estrutura objetiva.” (Deleuze 1968, p. 220) E, por isso, “a Ideia formiga” (Deleuze 1968, p. 220, cf. p. 355),⁵² i.e., nela vivem as *petites perceptions*, milhares de pequenas virtualidades obscuras e não efetivas, mas inteiramente reais. Este formigar vivo de pequenas diferenças virtuais não-conceptuais e pré-individuais, permite então ligar o campo transcendental ao freudiano, ao domínio do inconsciente, do que é sem tempo, sem conceito, que não conhece o não, o negativo nem oposições dialéticas. A síntese que permite a exposição e efetuação objetiva destas virtualidades não é uma ligação do conceito com uma intuição, mas a transposição de um limiar de clareza, que é realizada pela própria Ideia, como estrutura de sentido e acontecimento (cf. Deleuze 1968, p. 247).

O excesso da Ideia, a presença explícita do sublime que não se limita à ordem do juízo estético ou às categorias, na sua grandeza matemática ou intensidade dinâmica, mas permite construir uma arquitetónica estética de toda a constituição do sentido e da razão, introduz os temas já dificilmente kantianos do virtual, do sentido, da estrutura e do acontecimento. Estes

são momentos importantes do empirismo transcendental, que devem, todavia, ser objeto de um estudo orientado já não pela ordenação e coordenação das faculdades na *Crítica da Razão Pura*, como procuramos aqui levar a cabo, mas com outro fio condutor.

Na concepção ontológica do problema, segundo Deleuze, a Ideia é uma estrutura transcendental e objetiva da aprendizagem, cuja expressão mais fiel são a arte e a filosofia (cf. Deleuze 1968, pp. 216, 248, 252). E por isso, acerca da *estrutura* e da *Ideia* em *Diferença e Repetição* poderíamos dizer o que Kant diz, na *Crítica da Razão Pura*, acerca do *sistema* e da *crítica*: estes são a escola e a existência da razão (KrV, B 722, 766).

BIBLIOGRAFIA

- BADIOU, Alain (2013), *Deleuze: “La clameur de l’être”*, Paris: Hachette.
- DELEUZE, Gilles (1963), *La philosophie critique de Kant (Doctrine des facultés)*, Paris: Presses Universitaires de France.
- _____ (1968), *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France.
- _____ (1969), *Logique du sens*, Paris: Minuit.
- GIL, José (2008), *O Imperceptível Devir da Imanência: Sobre a Filosofia de Deleuze*, Lisboa: Relógio d’Água.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Wissenschaft der Logik II, Werke 6*, editado por Moldenhauer e Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HUGHES, Joe (2009), *Deleuze’s Difference and Repetition: A Reader’s Guide*, London - New York: Continuum.
- KANT, Immanuel (1989), *Crítica da Razão Pura*, trad. de M. O. dos Santos e A. F. Morujão, Lisboa: Gulbenkian.
- _____ (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, editado por J. Timmermann, Hamburg: Felix Mainer.
- MCMAHON, Melissa (2009), “Immanuel Kant”, in *Deleuze’s Philosophical Lineage*, editado por G. Jones e J. Roffe, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 87-103.
- OESER, Erhard (1999), *System, Klassifikation, Evolution: Historische Analyse und Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Biologie*, Wilhelm Braumüller: Wien.
- PEARSON, Keith Ansell (1999), *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, London – New York: Routledge.
- SAUVAGNARGUES, Anne (2009), *Deleuze: L’empirisme transcendantal*, Paris: Presses Universitaires de France.
- SOMERS-HALL, Henry (2013), *Deleuze’s Difference and Repetition*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- VOSS, Daniela (2013), *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh University Press: Edinburgh.