

<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.26901>

Artigo recebido em: 28/08/2019

Artigo aprovado em: 21/04/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## DELEUZE E A TERCEIRA CRÍTICA

## DELEUZE AND THE THIRD CRITIQUE

Ádamo Bouças da Veiga<sup>1</sup>

([adamo.veiga1@hotmail.com](mailto:adamo.veiga1@hotmail.com))

### RESUMO

O presente trabalho se debruça sobre a relação entre Deleuze e Kant a partir da interpretação que o primeiro realiza da estética do segundo. Apesar de Deleuze descrever Kant como seu inimigo, temos em sua obra uma reapropriação de diversos elementos da filosofia crítica kantiana. Deleuze critica Kant por ter pressuposto um senso comum como condição do acordo das faculdades em todas as três críticas e por ter cindido a estética em dois domínios: sensibilidade e criação. O que pretendemos demonstrar neste artigo é que, a partir de sua leitura da *Crítica da faculdade de julgar*, Deleuze encontra os elementos de uma reversão interna do kantismo que ele própria radicaliza em sua filosofia, de forma a reunir os dois sentidos de estética em um acordo discordante entre as faculdades.

**Palavras-chave:** Deleuze. Kant. Estética. Ideias.

### ABSTRACT

The present paper proposes to analyze the relation between Deleuze and Kant through Deleuze's interpretation of Kant's aesthetics. Even though Deleuze describes Kant as an enemy, we see in his work an appropriation of various elements of Kant's philosophy. Deleuze criticizes Kant for having presupposed a common sense as the condition of the agreement of the faculties alongside all of his three critiques, and also for the scission of the aesthetics in two domains: sensibility and creation. What we shall argue in this paper is that, through his reading of the *Critique of Judgment*, Deleuze finds the elements of internal reversion of Kantism which he will radicalize in his own philosophy in order to reunite the two different aesthetic domains in a discordant harmony.

**Keywords:** Deleuze. Kant. Aesthetics. Ideas.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho se articula sobre o problema da gênese do pensamento e da sensibilidade conforme presente na filosofia de Gilles Deleuze a partir de sua

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4983552520282395>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5485-0073>.



interpretação da filosofia kantiana, sobretudo de sua *estética*. Acreditamos que a filosofia crítica de Kant consiste em uma influência central para o pensamento de Deleuze, principalmente como manifesta em seus primeiros livros. Nos últimos anos, temos observado um crescente interesse pela relação entre os dois filósofos, como demonstram os belos estudos realizados por Cristhian Kerslake (2009), Joe Hughes (2012), Alberto Toscano (2006), dentre outros. Se em geral Kant, diferentemente de Spinoza, Bergson e Nietzsche, é colocado por Deleuze como seu “inimigo” (DELEUZE, 2013, p. 14), isso não quer dizer que sua influência sobre o filósofo tenha sido negligenciável; antes, como pretendemos demonstrar ao longo deste trabalho, Deleuze toma diversos elementos da filosofia kantiana a fim de radicalizá-los em seu próprio projeto filosófico.

Deleuze critica Kant desde pelo menos seu livro sobre Nietzsche (2017), por ele ter ficado apenas no nível do condicionamento e não ter atingido o da gênese. Em *Diferença e repetição* (2000), Deleuze argumenta que Kant “decalcou o transcendental sobre o empírico” (DELEUZE, 2000, p. 245), o que significa tomar a identidade, mero dado fenomênico, e elevá-la à condição de toda manifestação. Deleuze, no capítulo central do referido livro, propõe-se o desmonte da “imagem dogmática do pensamento”: ela nada mais é, grosso modo, do que a pressuposição de um princípio identitário como fundamento, condição pressuposta ao longo da tradição ocidental acerca daquilo que é pensar.

Nesse sentido, a distribuição das faculdades em Kant, operada segundo a presidência de um interesse da razão determinado, teria nessa presidência um princípio unificador identitário, sem que sua unidade primeira fundamental fosse provada; pressupõem-se, tão somente com base na banalidade cotidiana da reconhecimento, o fundamento de todo objeto e o do próprio sujeito a partir de um princípio de mesmidade. O empírico é o campo onde temos identidades constituídas; para Deleuze, o transcendental deve a ele ser dissimétrico de tal forma que não comporte mais identidades, mas apenas a *diferença*. Assim, o autor pretende, por sua vez, situar a gênese das faculdades (e seu acordo) a partir do movimento da diferença em si mesma, de forma a evitar a pressuposição de um acordo identitário. A dupla questão presente em todo o desenvolvimento de *Diferença e repetição* – “o que nos faz sentir? O que nos faz pensar?” –, na presente interpretação, procuraria articular uma nova resposta à problemática kantiana, livre da pressuposição da imagem dogmática.

Nossa hipótese é que os elementos constitutivos do argumento de Deleuze estão já presentes em sua interpretação de Kant. É como se ele situasse em Kant a resposta (parcial) para sua própria crítica ao autor, observando o pensamento da gênese para



além do mero condicionamento na *Crítica da faculdade de julgar* (2016/1790): o “belo” e o “sublime” seriam os modos de gênese das faculdades na medida em que elas podem, sem a sobredeterminação de uma por outra, entrar em livre acordo. Essa capacidade de livre acordo sem remetimento a uma identidade prévia pressuposta consistiria em um elemento importante a ser apropriado por Deleuze em seu próprio projeto filosófico: um “acordo discordante”, no qual a gênese dar-se-ia de forma imanente a partir da diferença intestina das faculdades em si mesmas e entre si em seu “exercício transcendente” (DELEUZE, 2000, p. 245). As hierarquias ontológicas da metafísica clássica, remetidas à identidade, permaneceriam na crítica de Kant, mas na terceira crítica o livre acordo sem hierarquias seria índice de uma capacidade genética própria às faculdades, independentemente (de forma relativa) da identidade enquanto pressuposto.

272 Não se trata de dizer que Deleuze meramente subscreve a crítica kantiana; antes, ele radicaliza certos pontos e descarta outros, em uma apropriação criativa segundo os objetivos de seu próprio projeto. Para demonstrar essa hipótese, situaremos as presentes questões no escopo dos textos de Deleuze dedicados inteiramente a Kant: *A filosofia crítica de Kant* (2000), de 1963, *A ideia de gênese na estética kantiana* (2004), publicado no mesmo ano, e *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana* (2011), texto tardio, de 1993<sup>2</sup>. Analisaremos esses textos a partir do contexto do *magnum opus* de Deleuze, *Diferença e repetição*, de 1968, no qual seu projeto filosófico original é enunciado pela primeira vez.

Por fim, pretendemos remeter essas considerações a um outro ponto de *Diferença e repetição*: a reunião dos dois sentidos de estética, colocado pelo autor como um dos objetivos principais do livro. Esses dois sentidos são, em primeiro lugar, o de gênese – a estética enquanto arte ou criação – e, em segundo lugar, a estética enquanto ciência do modo ou forma da intuição sensível. A temática do “encontro” com a diferença reuniria ambos os sentidos na medida em que a produção do sensível e do pensável (a partir de um ponto em que estes não mais se distinguem) consistiria em um movimento de produção imanente à própria diferença.

## 2 A CRÍTICA DE DELEUZE A KANT

---

<sup>2</sup> É importante notar que, mesmo três décadas após os dois outros textos, Deleuze mantém as mesmas teses antes anunciadas em relação a Kant.



273

A crítica de Deleuze a Kant se insere no contexto de sua crítica geral ao *fundamento*. A figura da “imagem moral do pensamento”, como presente em *Nietzsche e a filosofia* (2017), *Proust e os signos* (1998) e, sobretudo, *Diferença e repetição* (2000), consiste em uma reinscrição da *doxa*, senso comum, no interior mesmo da filosofia: “neste sentido, o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum” (DELEUZE, 2000, p. 228). O fundamento seria a figura central da imagem moral, perpassando todos os oito pressupostos explicitados por Deleuze na referida obra. O procedimento próprio do fundamento é o de uma circularidade tautológica – tautológica pois funda a partir de um princípio de identidade autorreferente. Fundar, em diversos momentos ao longo da história da filosofia, figura como o estabelecimento de uma delimitação identitária do qual derivam-se os critérios que, sob a forma do juízo, validam ou não o pertencimento a esse espaço delimitado, avaliando a pretensão de direito a sua participação: “a operação de fundar torna o pretendente semelhante ao fundamento, lhe dá a semelhança de dentro e, sob esta condição, permite-lhe participar da qualidade, do objeto, ao qual ele pretende” (DELEUZE, 2000, p. 433). A crítica do fundamento é antes de tudo uma crítica à tautologia que refere o pensamento a uma participação em uma identidade que se justifica circularmente: *X se funda a si mesmo enquanto Identidade de X a X e tudo mais deve ser avaliado a partir da participação em X*. Trata-se de uma figura circular e ao mesmo tempo piramidal: circular por sua autojustificação tautológica, e piramidal por estabelecer critérios hierárquicos para a avaliação da participação de cada caso; “a circulação do círculo e a distribuição dos lotes” (DELEUZE, 2000, p. 435).

Assim, inspirado sobretudo nas críticas que Salomon Maimon realiza à filosofia crítica de Kant, Deleuze reporta tal operação de fundamento ao projeto kantiano. Em todas as três críticas teríamos o pressuposto de uma identidade necessária como norte dedutivo. É o *senso comum* que veremos melhor em breve; toda a crítica kantiana é perpassada por ele. A identidade é o fundamento kantiano, seja a identidade do sujeito consigo mesmo – “unidade originária da apercepção” –, seja a necessária totalidade das Ideias – Deus, Alma, e Mundo – que a razão alcança especulativamente a partir da hipóstase do entendimento. Nesse ponto, a crítica de Deleuze se desdobra em outras duas: a do decalque do transcendental sob o empírico e a da externalidade das condições ao condicionado.

A primeira se compreende do seguinte modo: a identidade do sujeito e do objeto é ela mesma empírica e, na medida em que Kant as elevasse a necessária condição de tudo o que se manifesta empiricamente, incorreria em uma circularidade tautológica



não justificada. O transcendental deve condicionar o empírico, mas ele é em si abstraído do empírico. Para Deleuze, a dedução transcendental na primeira edição da *Crítica da razão pura* (2001), processo de unificação sintética necessário para a constituição das categorias do entendimento, na medida em que culmina na reconhecimento, expressaria sobremaneira essa operação (DELEUZE, 2000, p. 234). Sintetizar, na interpretação de Deleuze, é impor o uno sobre o múltiplo, fazer dele sua condição – por mais que a unidade seja ela mesma um fato empírico – e reconhecer uma operação banal e cotidiana. Kant, então, para o filósofo, fundaria a possibilidade da experiência em elementos da própria experiência, estabelecendo nada mais do que uma tautologia transcendental: elementos da experiência empírica devem eles mesmos fundar a experiência empírica conforme elevados ao estatuto do transcendental.

A segunda crítica consiste na impossibilidade da filosofia kantiana de dar conta da experiência concreta. As categorias de Kant, com efeito, expressam a matriz de possibilidade da experiência, mas, como diz Deleuze, “a rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela” (DELEUZE, 2000, p. 138). O que Deleuze requer é uma gênese da experiência concreta, e não apenas da experiência possível. A condição, se feita mais larga do que o condicionado, em transcendência em relação a ele, levanta a dificuldade premente de como ele, de fato, condiciona: no caso de Kant, o esquematismo responsável pela formatação da experiência a partir do entendimento, descrito como “profundo mistério da alma”, é a tal ponto problemático que, como nota Allison, muitos comentadores preferem simplesmente negligenciá-lo (ALLISON, 2004, p. 202-203).

É nesse ponto que temos a cisão da estética “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” (DELEUZE, 2000, p. 138). As formas identitárias e unificadoras das categorias puras do entendimento, a pressuposição da unidade, referem-se às condições de possibilidade da experiência genérica em uma externalidade hilemórfica em relação à própria experiência: são como a forma que se impõe à matéria sensível inerte (SHAVIRO, 2009, p. 53). O sujeito condiciona a experiência possível em um primeiro sentido de estética, ao passo que a arte, no segundo sentido, deve refletir a experiência já constituída. Temos, dessa forma, uma cisão entre criação e condicionamento que faz da primeira algo posterior à segunda. A produção mesma da experiência, em sua determinação específica – este *cão*, esta *mesa*, e não apenas a regra do cão ou da mesa em geral –, permanece, para Deleuze, sem resposta adequada. A diferença entre condicionamento e gênese, assim, constitui um abismo no qual as



formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) não explicam a criação do sensível, mas apenas sua possibilidade abstrata. Na terceira crítica, no entanto, Deleuze encontra elementos passíveis de oferecer uma solução para esse problema – o sublime, o gênio e as Ideias Estéticas –, os quais, como pretendemos demonstrar, são radicalizados em seu próprio projeto filosófico.

## 2.1 Senso comum na doutrina das faculdades

O núcleo da interpretação de Deleuze acerca de Kant, conforme trabalhado em seu livro dedicado ao filósofo, dá-se a partir do conceito de senso comum. Posteriormente, em *Diferença e repetição*, este passa a figurar como um dos postulados da imagem moral do pensamento, sendo complementado pelo bom senso. O senso comum expressa a pressuposição de um acordo prévio entre as faculdades, uma concórdia posta como anterior ao pensamento enquanto sua condição mesma. Consiste, propriamente, em um *fundamento*, ao passo que o bom senso seria seu complemento enquanto distribuição executiva (DELEUZE, 2000, p. 232). Temos uma união pressuposta, identitária, expressa no senso comum enquanto lei de distribuição a ser operada pelo bom senso.

Uma vez que no escopo de seu livro sobre Kant não temos ainda a conceptualização de um bom senso como complemento do senso comum, apesar de se poder argumentar que seu conteúdo conceitual já está ali latente, no presente trabalho analisaremos apenas a questão do senso comum kantiano. O senso comum, enquanto acordo prévio entre as faculdades, consiste principalmente na pressuposição de uma forma unitária do sujeito em correlação a uma forma pura de um objeto qualquer, ambas dadas a partir da necessidade pressuposta de um acordo entre as faculdades como condição do conhecimento e de sua comunicabilidade. Enquanto condição da *reconhecimento* – reconhecimento compartilhado da identidade de um objeto como sendo A e não B –, o senso comum se expressa como “exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo” (DELEUZE, 2000, p. 131), necessariamente correlato a um Eu concebido também como o mesmo, pois a “forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos” (DELEUZE, 2000, p. 132). O acordo entre as faculdades é a dupla pressuposição condicional de uma unidade subjetiva e objetiva: antes de qualquer coisa, no regime da imagem moral, faz-se necessário pressupor a identidade do sujeito e do objeto a partir de um acordo prévio entre as faculdades tomado como necessidade do pensamento. Faz-se necessário frisar que, no que toca ao senso comum kantiano,



não se trata *deste* sujeito ou *deste* objeto, mas da pura forma de uma subjetividade e de uma pura objetividade, anteriores aos sujeitos e objetos empíricos qualificados. Trata-se de uma estrutura formal e abstrata que detém o primado sobre a materialidade empírica. Assim define Deleuze o senso comum kantiano:

Ora, todo o acordo das faculdades entre si define aquilo a que se pode chamar um *senso comum*. [...] Portanto, não deve definir-se como um “sentido” particular (uma faculdade particular empírica). Designa, pelo contrário, um acordo *a priori* das faculdades ou, mais precisamente, o resultado deste “acordo”. [...] Nesta acepção, Kant nunca renunciará ao princípio subjetivo de um senso comum, ou seja, à ideia de uma boa natureza das faculdades, de uma natureza sã e reta que lhes permite conciliarem-se umas com as outras e formar proporções harmoniosas. (DELEUZE, 2001, p. 28-29)

Para Deleuze, Kant, se “nunca renuncia ao princípio subjetivo de um senso comum”, no entanto, o *multiplicaria* de tal maneira que cada uma das três críticas se debruçaria sobre um senso comum distinto que, assim, assumiria a forma de um princípio distributivo específico dado segundo o interesse racional particular de cada faculdade subjetiva em variações determinadas de formação (DELEUZE, 2001, p. 28-29). Teríamos um tribunal que julgaria caso a caso, segundo a presidência de uma faculdade sobre as demais: senso comum lógico, senso comum moral, senso comum estético<sup>3</sup>. Cada uma expressa um acordo determinado entre as faculdades, uma concórdia necessariamente pressuposta.

Há, segundo a análise específica de Deleuze, dois sentidos ou usos precisos do termo *faculdade* na filosofia kantiana. O primeiro sentido do termo remete às *modalidades de relação entre sujeito e representação*. Temos a faculdade de conhecimento, orientada pela relação e conformidade entre representação e seu respectivo objeto; a faculdade de desejar, na qual o sujeito coloca-se como causa autônoma e livre de um movimento em relação ao objeto (o próprio eu enquanto figura empírica, privilegiadamente); e a faculdade de prazer e dor, em que sua potência subjetiva se vê aumentada ou diminuída a partir da afecção do objeto exterior. (DELEUZE, 2001, p. 11) Tais faculdades possuem uma forma superior segundo a qual se dão sua *própria lei*, por mais que, em cada caso, outras faculdades intervenham de forma subordinada.

Em um segundo uso ou sentido, temos as faculdades não como modo de relação das representações, mas como *fontes dessas próprias representações*. A orientação prática, moral, já se revela aqui em seu primado: no primeiro sentido, a forma da lei; no segundo, a

---

<sup>3</sup> Cf. KU, 238, 134-238.



realização ativa da lei. A sensibilidade como faculdade receptiva mediante a qual o múltiplo empírico é apreendido e a imaginação cuja operação é a de intuir e formatar o múltiplo de modo a permitir uma representação (atividade da síntese); o entendimento, no qual se dão as regras para essa formação através do conceito (unidade da síntese); e a razão, através da qual o entendimento atinge seu máximo de unidade sistemática (totalidade regulativa da síntese)<sup>4</sup>; as relações entre essas faculdades obedecem a regimes variados, sendo a presidência de uma sobre as demais o que constitui o campo específico de cada crítica: na primeira, o entendimento preside a sensibilidade e a imaginação; na segunda, há o primado da razão na determinação da atividade prática enquanto ação autônoma do sujeito em si sobre si mesmo. O caso da terceira crítica será trabalhado mais à frente, pois é justamente a partir dele que Deleuze encontra os elementos para a reversão interna do próprio kantismo. Dessa forma, tais faculdades, no primeiro sentido, possuem uma *forma superior*, sendo sua precisão o objetivo específico do projeto crítico: a forma superior de conhecer a partir dos juízos sintéticos a priori, a forma superior de desejar na determinação moral do imperativo categórico.

277 O uso superior de cada faculdade é o *interesse racional* que lhe é associado, um interesse autônomo deslocado de determinações que lhe são extrínsecas, mesmo as que advêm da experiência sensível (DELEUZE, 2001, p. 13). Esse interesse é o juiz a distribuir as partes, organizando as relações entre os dois sentidos do termo “faculdade” e suas instâncias correspondentes. Os interesses diversos da razão correspondem a essa sobredeterminação de cada faculdade em cada caso. A forma superior da faculdade no primeiro sentido detém a função legiferante, solicitando à faculdade no segundo sentido sua ação executiva: requer que ela própria execute a lei assim determinada sobre os objetos, e, nesse esforço, compete a cada uma certa presidência setorizada (DELEUZE, 2001, p. 17). Destarte, as faculdades em segundo sentido são aquelas que garantem efetivamente que a razão, em seu interesse superior, de fato legisle sobre os objetos. Desse modo, as *modalidades* de relação entre representações no primeiro sentido, determinadas pelo interesse racional em sua forma superior autônoma, efetuam-se a partir da *produção* de representações pelas faculdades em seu segundo sentido, uma vez que estas são suas fontes. E, na medida em que elas são conclamadas por esse interesse superior, entram em relações entre si sobre a presidência de uma sobre as demais (DELEUZE, 2001, p. 41).

---

<sup>4</sup>“Tomada na sua atividade, a síntese remete para a *imaginação*; na sua unidade, para o *entendimento*; na sua totalidade, para a *razão*. Temos assim três faculdades ativas que intervêm na síntese, mas que são do mesmo modo fontes de representações específicas, quando se considera uma delas em relação a outra: a imaginação, o entendimento, a razão.” (DELEUZE, 2001, p. 16)



Tomando como exemplo a *Crítica da razão pura*, temos o interesse especulativo da razão, sua forma superior de conhecer, como princípio determinante. Esse interesse da razão dá ao entendimento sua presidência; é ele que codifica o múltiplo da experiência segundo a exigência dos conceitos com suas regras, desse modo submetendo a imaginação e a sensibilidade a seu jugo (DELEUZE, 2001, p. 27). O interesse especulativo preside racionalmente o uso do entendimento enquanto motor da efetivação executiva desse interesse; este, por sua vez, solicita o uso das demais faculdades para operacionalizá-lo (o esquematismo)<sup>5</sup>, assim determinando os objetos empíricos, fenômenos, sob a égide dos conceitos.

Na *Crítica da razão prática*, é a própria razão que deve legislar em seu interesse próprio. Apenas a razão pode dar a norma pura da lei moral em sua aprioridade formal. A questão da liberdade como sendo algo que ultrapassa o entendimento em direção ao pensamento especulativo do númeno não é mais objeto de um conhecimento empírico possível, mas de uma determinação suprassensível articulada à liberdade numênica do sujeito enquanto capaz de produzir uma série causal inédita no mundo fenomênico: causalidade de liberdade em oposição a causalidade de natureza<sup>6</sup>. O uso superior da faculdade de desejar, então, é obtido pela faculdade da razão como fonte mesma da lei moral pura (DELEUZE, 2001, p. 35-36).

O acordo sob a presidência de uma faculdade em relação às demais segundo os interesses racionais determinados em cada caso consiste, então, em um *sensu comum*: senso comum lógico, senso comum prático, senso comum estético. Este último, que analisaremos agora, constitui a própria possibilidade de um senso comum em geral a partir de um acordo indeterminado entre as faculdades. Portanto, na análise de Deleuze, a terceira crítica contém o norte de todo o projeto crítico, sua justificação e a chave para se pensar a gênese do acordo para além de sua mera pressuposição. Sendo assim, é na *Crítica da faculdade de julgar* (2016) que, segundo a interpretação deleuziana, teríamos os elementos da reversão do kantismo no seio mesmo do kantismo, como veremos.

## 2.2 A doutrina das faculdades na terceira crítica

<sup>5</sup> “O esquematismo é um ato original da imaginação: só ela esquematiza. Mas só esquematiza quando o entendimento preside ou tem o poder legislador. Ela apenas esquematiza no interesse especulativo.” (DELEUZE, 2001, p. 2-6)

<sup>6</sup> A causalidade de natureza, na filosofia de Kant, simplificada, é a causalidade mecânica condicionada que rege o mundo dos fenômenos. A causalidade de liberdade, por sua vez, é a causalidade aportada de forma incondicionada pelo sujeito enquanto em si mesmo.



Nesta seção, pretendemos expor a tese deleuziana segundo a qual a *Crítica da faculdade de julgar* responde às questões necessárias para a fundamentação das duas outras críticas. Escreve Deleuze:

[...] se as faculdades podem, assim, entrar em relações variáveis, mas regidas alternadamente por uma ou outra dentre elas, todas juntas forçosamente devem ser capazes de relações livres e sem regra nas quais cada uma vai até o extremo de si mesma e todavia mostre assim sua possibilidade de uma harmonia *qualquer* com as outras. (DELEUZE, 2011, p. 48)

São essas relações livres e sem regra que permitem à teoria das faculdades encontrar seu ponto de gênese. Vimos na seção anterior a proliferação dos sentidos comuns, seu acordo apriorístico e a presidência da razão interessada. Cabe, agora, analisar em que medida a terceira crítica oferece os elementos estruturais que fundamentam as duas outras, e como Deleuze deles se apropria.

A faculdade de julgar, na filosofia kantiana, é a responsável pela subsunção do particular sob o geral. Ela é a instância operatória através da qual se relacionam e se tocam os produtos de outras faculdades. Em seu sentido *determinante*, ela permite, no contexto da primeira crítica, que os conceitos produzidos pela faculdade do entendimento em sua pureza transcendental sejam transpostos à experiência sensível, de forma a formatá-la através da imaginação e de seu esquematismo. A passagem da universalidade conceitual à experiência empírica possível é dada pelo julgamento<sup>7</sup>. Em seu sentido determinante, então, é aquilo que garante a legislação do interesse especulativo e prático da razão: é o exercício espontâneo de condicionamento da realidade fenomênica. Nesse caso, o geral, o conceito, é conhecido e dado; a faculdade de julgar apenas o aplica ao particular.

No entanto, no caso da faculdade de julgar *reflexionante*, parte-se da intuição singular em direção a um conceito indeterminado: este não é dado, mas deve ser produzido e posto reflexivamente<sup>8</sup>. Não se parte do universal para o particular, mas através do particular deve-se ascender ao universal, procurando o conceito capaz de promover sua coerência e unificação (ambas indeterminadas). Nesse sentido, já se pode ver sua importância para a análise de

<sup>7</sup> “Se é definido o entendimento em geral 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*).” (KrV, A 133/B 172, 1-4)

<sup>8</sup> “A faculdade de julgar pode ser considerada ou como mera faculdade de *refletir* segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível, ou como uma faculdade de determinar, através de uma dada representação, um conceito que serve de fundamento. No primeiro caso, ela é a *faculdade de julgar reflexionante*; no segundo, é a *determinante*.” (KU, AA05. 212, 3-7)



Deleuze; se o primeiro é o pressuposto de um senso comum e de sua distribuição, o segundo caso foca um procedimento de gênese.

O conceito ao qual a faculdade de julgar em sua função reflexionante tende é o de *finalidade*. Este articula as representações dadas em uma unidade mais ou menos sistemática; é a pressuposição necessária para esse arranjo, na medida em que permite a integração harmoniosa entre as representações. A finalidade é o modo de articulação do singular sobre o geral, sendo também a razão da série infinita de leis empíricas ou intuições apenas passíveis de universalização e compreensão em uma identidade a partir da noção de uma finalidade. Devem-se distinguir, no entanto, seus dois modos: ela pode ser *objetiva*, na medida em que esse fim tende a sua realização e se refere a objetos em sua relação *causal*; ou, contrariamente, pode ser *subjetiva*, na medida em que essa “finalidade é sem fim”, ou seja, seu fim é indeterminado, meramente *formal*. No primeiro, o fim é um pressuposto para a compreensão da natureza em sua ordem e continuidade; no segundo, o fim reflete apenas a harmonia subjetiva das faculdades mediante um impulso dado pela natureza, com sua propensão natural de nos provocar esse efeito espontâneo de harmonização: expressa apenas a *possibilidade de um fim* formalmente analógico à composição finalística de nossas faculdades entre si em seu acordo livre. No primeiro caso, temos o juízo reflexionante teleológico, e no segundo, o juízo reflexionante estético; o primeiro requer a pressuposição de sua realização na natureza, enquanto o segundo meramente reflete uma finalidade livre (KU, AA05. 234-235, 23-27).

No juízo estético do tipo “isso é belo” temos um livre acordo da imaginação com o entendimento. A imaginação reflete a forma do objeto, e o entendimento dá a essa reflexão uma pressuposição de universalidade (KU, AA05. 210, 9-12). Através do belo, tanto a imaginação quanto o entendimento têm seu escopo alargado. O entendimento indeterminado permite que uma intuição se refira a mais de um conceito, em um jogo livre; uma flor não mais se reporta apenas a suas condições espaço-temporais, cor, tamanho, duração, mas pode se tornar *símbolo* da ingenuidade ou pureza conforme se liga a esses conceitos. A beleza, por mais que não remeta a nenhum conhecimento determinado, por mais que não opere pela formatação imperiosa do entendimento, ainda assim pretende à universalidade: quando vejo algo belo, suponho que todos também o tomem como belo (KU, AA05. 211-212, 10-18). No entanto, a pretensão de universalidade dada pelo entendimento não é dada sob a égide de nenhum conceito determinado. Se assim fosse, tratar-se-ia de um julgamento determinante, como no esquematismo. A indeterminação do entendimento é o que permite a liberdade da imaginação na reflexão formal do objeto, deixando-a livre para compor com ele sem



o necessário remetimento a qualquer conceito específico; no entanto, ainda assim requer seu reconhecimento pelos demais indivíduos. Temos, então, *um universal sem conceito*.

Na medida em que ela não produz nenhum conhecimento, Kant afirma que ela remete ao prazer e à dor, pois estes de modo algum oferecem qualquer conhecimento acerca do objeto, mas antes indicam um modo de relação não cognitivo. A questão, então, é pensar a forma superior de prazer e dor, da mesma forma que a primeira e a segunda crítica se indagaram acerca da forma superior de desejar e de conhecer. Dado que se trata de um acordo livre e espontâneo, não há interesse presidindo o jogo das faculdades nesse caso; o belo é desinteressado<sup>9</sup>. No presente contexto, Kant define interesse como “a satisfação que ligamos à representação de um objeto” (KU, AA05. 204, 3-9).

O belo não se diz do objeto empírico, mas de sua pura forma conforme refletida; assim, exclui-se a questão de seu uso prático ou mesmo do interesse sensível que ele pode vir a despertar. Este último reporta-se ao agradável – “aquilo que apraz aos sentidos na sensação” –, a sua capacidade de provocar prazer sensorial (KU, AA05. 209, 8-14); o uso prático, por sua vez, reporta-se ao bom enquanto interesse moral – mediado, quando se refere à utilidade, e imediato, quando se refere ao puro interesse moral –, de forma a incidir sobre a faculdade de desejar e, por isso, tornando necessária a determinação de um conceito: “*bom* é aquilo que, por meio da razão, apraz pelo mero conceito” (KU, AA05. 211, 3). Nesses dois casos, a existência do objeto é dada em relação a um interesse determinado<sup>10</sup>.

Na interpretação de Deleuze, sublinha-se que não há um interesse da razão no que se refere ao belo, o que, contudo, não impede que haja um interesse a ele ligado de forma apenas secundária (DELEUZE, 2004a, p. 77). O belo é desinteressado enquanto pura forma, mas interessado na medida em que remete materialmente à natureza. A natureza oferece o interesse material para a reflexão formal da imaginação, dá-lhe a ignição para a contemplação. Há um “acordo sem alvo” entre a natureza e nossas faculdades em seu jogo livre no belo, acordo

<sup>9</sup> Kant, no entanto, supõe o mesmo desinteresse no juízo moral; a diferença é que este, por mais que desinteressado, é interessante, funda um interesse. O juízo de gosto, se funda um interesse, fá-lo em outro sentido: não o faz por si mesmo, mas apenas na sociedade, distinguindo-se da satisfação conceitual autodeterminada do juízo moral (KU, AA05. 205, 2-6).

<sup>10</sup> Escreve Deleuze sobre esse ponto: “Pois as formas da intuição se reportam ainda a objetos existentes que constituem nelas uma matéria sensível; e elas mesmas fazem parte do conhecimento desses objetos. A forma estética, ao contrário, confunde-se com a reflexão do objeto na imaginação. Ela é indiferente à existência do objeto refletido; é por isso que o prazer estético é desinteressado. Ela não é menos indiferente à matéria sensível do objeto; e Kant chegará a dizer que uma cor ou um som não podem ser belos por si mesmos, visto serem excessivamente materiais, demasiadamente entranhados em nossos sentidos para se refletir livremente na imaginação.” (DELEUZE, 2004a, p. 69)



análogo à “finalidade sem fim”. É esse acordo que provoca a satisfação estética do belo; o acordo contingente da natureza com nossas faculdades, por sua vez, acordando-se com o livre acordo de nossas faculdades entre si.

No caso acima, referimo-nos ao juízo estético sob o ponto vista do *espectador*. Segundo Deleuze, isso aponta para o problema da relação entre o belo na arte e na natureza, que, mais profundamente, atesta a necessidade da passagem da mera contemplação para a criação (DELEUZE, 2004a, p. 78). Aqui, podemos ver ecos da crítica mais geral ao primado do condicionamento em detrimento da gênese. Nesse sentido, Deleuze argumenta que a Analítica do Sublime opera a passagem da Analítica do Belo para a Dedução dos Juízos de Gosto: na primeira, teríamos uma exposição do acordo livre entre entendimento e imaginação, mas sem ainda atingir o ponto da gênese (DELEUZE, 2004a, p. 73). Este necessita da passagem do ponto de vista do espectador para o do criador, que é efetuado através da Analítica do Sublime e da teoria do gênio, sendo este último a predisposição natural – “disposição inata da mente através da qual a natureza dá regra à arte” – através da qual o artista presentifica, na intuição, o suprassensível irrepresentável (KU, AA05. 308, 10-13). O sublime atesta a insuficiência e o limite de nossa representação, e é esse limite que o gênio materializa na obra de arte.

Kant define o sublime da seguinte maneira: “sublime é aquilo que é absolutamente grande” (KU, AA05. 208, 5) e “que, pelo simples fato de podermos pensá-lo, prova uma faculdade da mente que ultrapassa qualquer medida dos sentidos” (KU, AA05. 251, 9-13). O sublime atesta um *excesso*, a força de algo que ultrapassa a capacidade da imaginação; a razão, única faculdade autorizada a se aventurar nos domínios para além da experiência possível, força a imaginação até seu limite. O sublime aponta para o suprassensível em sua grandiosidade inimaginável, tornando possível experimentar a própria insuficiência da imaginação diante dela<sup>11</sup>. Não se trata de um movimento apaziguador como o belo<sup>12</sup>, mas de uma violência, de uma tensão que só provoca satisfação sob a condição de antes provocar dor. O sublime diz respeito ao informe, ao que resiste à formatação na sensibilidade através da imaginação; atesta um desacordo entre as faculdades, seu conflito diante daquilo que, exterior a elas, as mobiliza em um exercício para além de seus limites previamente determinados.

Há dois modos do sublime: o matemático e o dinâmico. Quanto ao primeiro, trata-se do absolutamente grande. No esforço de mensuração, a imaginação realiza duas atividades: a

<sup>11</sup> “O Sublime coloca-nos, pois, na presença de uma relação subjetiva direta entre a imaginação e a razão. Mas mais do que um acordo, esta relação é em primeiro lugar um *desacordo*, uma contradição vivida entre a exigência da razão e a potência da imaginação.” (DELEUZE, 2001, p. 58)

<sup>12</sup> “A mente se sente movida pela representação do sublime na natureza, ao passo que no juízo estético sobre o belo da natureza ela está em tranquila contemplação.” (KU, AA05. 259, 12)



apreensão, que pode ir continuamente ao infinito a partir de um dado, e a compreensão estética, em que se comprime o material apreendido em uma intuição (KU, AA05. 252, 9-11). A compreensão lógica pode ir ao infinito, na medida em que ela se dá através de uma medida comparativa expressa pelos números, passíveis de extensão infinita; no entanto, a razão demanda a noção de totalidade por sua própria natureza, requerendo a compreensão estética dessa totalidade em uma intuição (KU, AA05. 255, 4-6). Contudo, a imaginação não pode realizar essa operação, mas apenas pensá-la; ela é levada a seus limites por essa demanda da razão, “onde a imaginação atinge seu máximo e, no esforço para estendê-lo, acaba por afundar-se a si mesma, sendo lançada ao mesmo tempo em uma emocionante satisfação” (KU, AA05. 253, 7-8).

No caso do sublime dinâmico, o poder da natureza impõe-se em sua imensurável desmedida. Kant se refere a tempestades, a rochedos suspensos sobre nós, à grandiosidade das forças naturais que revela nossa pequenez diante de sua potência. Essa potência manifesta-se em sua incomensurabilidade, na medida em que nos excede enquanto seres empíricos finitos: tomando um exemplo contemporâneo, somos débeis diante da potência das alterações do regime geológico, oceânico e atmosférica da Terra, da intrusão de Gaia de que nos fala Isabelle Stengers (STENGERS, 2015, p. 13). Assim, o sublime dinâmico na natureza só se torna objeto da reflexão estética na medida em que nos provoca temor (KU, AA05. 261, 8-10); é a violência desse temor sobre nós que leva a imaginação a seguir a razão para além dos limites do sensível, na inimaginável força da natureza em seu poder indeterminável.

Como sublinha Deleuze, a relação entre as faculdades em segundo sentido – as fontes de representação – se refere, no que se diz do sublime dinâmico e matemático, às faculdades de conhecer e de desejar (DELEUZE, 2001, p. 58). Em ambos os casos, a insuficiência da imaginação em seguir a razão produz um acordo na medida em que torna passível de intuição sua própria insuficiência; o poder da razão humilha a imaginação, expressando sua superioridade<sup>13</sup>. Disso decorre, em primeiro lugar, a satisfação pela grandiosidade da razão, capaz de ir além do representável intuitivamente no sublime matemático; em segundo lugar, no que se refere à faculdade de desejar, expressa a destinação racional do homem enquanto potência de autodeterminação. Se a moral kantiana é puramente formal, rejeitando as

---

<sup>13</sup> “O sentimento do sublime é, portanto, um sentimento de desprazer, causado pela inadequação da imaginação na estimação de grandeza, quando comparada à estimação pela razão; mas ao mesmo tempo um prazer que é aí despertado pela concordância entre esse juízo, sobre a inadequação da maior faculdade sensível e as ideias da razão, na medida em que o esforço para atingi-las é uma lei para nós.” (KU. AA05. 256, 3-7)



determinações sensíveis em prol da liberdade numênica, o sublime oferece uma possibilidade de presentificação – pelo próprio esforço fracassado de representação intuitiva – dessa potência moral no homem, o poder de sua lei moral autoimposta (KU, AA05. 267, 10-12).

Para os presentes propósitos, é necessário ressaltar que o sublime revela uma possibilidade de produção subjetiva a partir de um encontro com uma exterioridade irrepresentável. Essa gênese a partir do conflito entre as faculdades – “elas se opõem entre si como lutadoras” (DELEUZE, 2011, p. 49) – é uma gênese a partir da diferença, diferença intensiva entre as potências das faculdades na qual o poder de determinação falha diante de um indeterminável e da qual, por sua vez, se engendra a possibilidade de determinação de um acordo entre as faculdades sem nada de pressuposto. Aqui, o juízo estético aponta para uma instância criadora que, na interpretação de Deleuze, se reporta ao *papel do gênio*.

Se a natureza oferece uma predisposição material à reflexão do belo, consistindo em um interesse racional ligado a ele em seu desinteresse, o gênio oferece um princípio análogo; o gênio é a instância material de produção de representações estéticas capazes de presentificar algo do suprassensível em sua violência e grandiosidade. No belo, a natureza dá a ignição para a reflexão formal com seu jogo harmonioso de entendimento e imaginação; no gênio, a natureza dota indivíduos singulares com a capacidade de dar regras à arte; nesse sentido, o gênio é “o talento de produzir algo para o qual nenhuma regra determinada pode ser fornecida” – ou seja, ele é o criador de regras, mais do que seu reproduzidor habilidoso e, por conta disso, “seus produtos têm de ser modelos, isto é, exemplares” (KU, AA05. 308, 17). Ele é essencialmente um criador, não de uma obra específica, mas de uma modalidade de produção ou de um estilo.

Nesse sentido, o gênio é aquele que dá à luz Ideias Estéticas<sup>14</sup>. Estas são complementares às Ideias da Razão trabalhadas no escopo da primeira crítica. As segundas referem-se a um conceito sem intuição possível na experiência, enquanto as primeiras dizem-se de intuições sem conceito possível. O gênio presentifica o suprassensível na medida em que encarna essas Ideias sem que elas possam ser referidas a um conceito determinável, apontando para os limites da representação no interior da própria representação intuitiva: “o poeta ousa tornar sensíveis as ideias da razão de seres invisíveis, o reino dos bem-aventurados, o reino do inferno, a eternidade da criação [...]” (KU, AA05. 317, 14-15). O gênio alarga o entendimento e a imaginação, levando-os em direção ao *foco imaginário*, seu verdadeiro limite, de modo não racional, mas

---

<sup>14</sup> Kant assim as define: “por ideia estética, porém, entendo uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um *conceito* possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível.” (KU, AA05. 314, 13-15)



plenamente intuitivo e representacional. Trata-se de tornar sensível o insensível, tal como este é tornado pensável pelas Ideias da Razão. Há algo de profético no gênio para Kant; é como se ele tornasse representável o próprio irrepresentável, materializando neste mundo (sensível) sua diferença em relação ao além-mundo.

O sublime opera a apresentação negativa da Ideia Estética, dado que ela se revela em nossa insuficiência. O interesse racional do belo, seu material metaestético, fornece uma apresentação positiva, mas não direta, pois depende do agenciamento dos dados da reflexão na indeterminação do conceito. Em ambos os casos, por sua vez, tudo se mantém referido ao ponto de vista do “espectador”, sendo agora necessária a intervenção do gênio como criador. O gênio presentifica algo do sublime em sentido positivo na produção da bela arte. É nesse ponto que há uma passagem do belo natural para o belo na arte, na qual a apresentação das Ideias Estéticas vai do harmonioso jogo sob um acordo no indeterminado à produção de uma intuição a partir dele, passando pela mediação violenta da insuficiência e pelo limite do exercício das faculdades no sublime<sup>15</sup>.

Deleuze observa na faculdade de julgar a possibilidade de fundação das outras duas críticas. As faculdades, em seu acordo, só se acordam em um fundo de discórdia<sup>16</sup>. O acordo, sob a presidência forçada de uma faculdade sobre as demais, para atender a sua condição mesma de possibilidade requer a possibilidade de um livre acordo enquanto fundamento: “todo acordo determinado das faculdades, sob uma faculdade determinante e legisladora, supõe a existência e a possibilidade de um acordo livre indeterminado” (DELEUZE, 2001, p. 66). Na visão de Deleuze, seria impossível supor a sobredeterminação de uma faculdade por outra sem que antes fosse possível conceber a possibilidade de um acordo imanente e horizontal entre elas, como se os interesses racionais, em seu exercício monárquico, requisitassem um estado de natureza anterior. Deleuze usa diretamente essa expressão, típica da filosofia moderna, ao se referir ao interesse da razão na primeira crítica; nesta, a razão necessita renunciar, em nome do entendimento, a sua pretensão de conhecer, a fim de se libertar de seu uso ilegítimo – a

<sup>15</sup> “O tema de uma apresentação das Ideias na natureza sensível é, em Kant, um tema fundamental. É que há vários modos de apresentação. O Sublime é o primeiro modo: apresentação direta que se faz por projeção, mas que permanece negativa, incidindo sobre a inacessibilidade da Ideia. O segundo modo é definido pelo interesse racional ligado ao belo: trata-se de uma apresentação indireta, mas positiva, que se faz por símbolo. O terceiro modo aparece no Gênio: apresentação ainda positiva, mas segunda, fazendo-se por criação de uma ‘outra’ natureza.” (DELEUZE, 2004a, p. 77-78)

<sup>16</sup> “O senso comum estético não representa um acordo objetivo das faculdades (isto é: uma submissão de objetos a uma faculdade dominante, a qual determinaria ao mesmo tempo o papel das outras faculdades relativamente a estes objetos), mas uma pura harmonia subjetiva onde a imaginação e o entendimento se exercem espontaneamente, cada qual por sua conta. Por conseguinte, o senso comum estético não completa os outros dois: *funda-os ou os torna possíveis*.” (DELEUZE, 2001, p. 56)



pretensão de um conhecimento seguro das coisas em si mesmas (DELEUZE, 2001, p. 33). Essa renúncia funda o interesse da razão e sua presidência sobre o entendimento puro (apontando já para o interesse moral). Por conta disso, a terceira crítica seria o fundamento das outras duas: o senso comum estético seria como o mais profundo dentre os sentidos comuns, sua condição própria de gênese enquanto instância capaz de produzir um livre acordo a partir da desarmonia. O acordo discordante é a base de todo acordo possível. Neste aspecto, resume muito bem Daniela Voss:

A parte crucial do argumento de Deleuze é que é através do encontro com as Ideias racionais na sua encarnação na natureza que as nossas faculdades são animadas a transgredir os limites impostos pelo senso comum lógico e agir livre e espontaneamente dentro de um acordo discordante. (VOSS, 2013, p. 178)<sup>17</sup>

É interessante notar, como o faz Lord, que em certo sentido a leitura de Deleuze foca bastante a dimensão política da filosofia de Kant: o acordo das faculdades no juízo estético seria coextensivo ao movimento de associação comunitária do homem a partir do conflito, de um estado natural de guerra até a sociedade civil cosmopolita (LORD, 2015, p. 99). Com efeito, para Kant, o conflito e o desacordo expressam um aumento de potência comunicado ao homem pela natureza, de forma a impulsionar sua finalidade em nós; esse desacordo é reportado aos conflitos do desenvolvimento histórico nos textos centrais da filosofia política kantiana, e Deleuze, assim, transpô-los-ia para sua leitura da doutrina das faculdades.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deleuze, seu lugar é ocupado por um não sensível dentro do próprio sentir – mas que só pode ser sentido – e de um não pensar dentro do próprio pensar – e que só pode ser pensado; uma condição que não excede aquilo que condiciona, uma imanência das condições ao condicionado que faz do exercício das faculdades um exercício criador e genético a partir de sua alteridade e exterioridade intestinas. Para além do senso comum, temos o exercício disjuntivo

---

<sup>17</sup> “The crucial part of Deleuze’s argument is that it is through the encounter with rational Ideas rendered sensible by their incarnation in nature that our faculties are animated to transgress the imposed restriction of logical common sense and to act spontaneously and freely within a discordant accord.”



das faculdades a partir da diferença enquanto númeno<sup>18</sup>; ela força o *pensamento*, e é nessa violência que temos sua gênese. Só se pensa (e também só se sente) no limite do próprio pensamento (e da sensibilidade). O pensamento não se fecha sobre si mesmo, mas só nasce e permanece a partir de sua própria exterioridade. Não pode, assim, ser tautologicamente autorreferente, extraindo sua validade de si mesmo, em uma reduplicação do sensível no transcendental. O empirismo transcendental, defendido ao longo de *Diferença e repetição*, consiste justamente na investigação desses modos de presentificação – no caso, individuação e produção – do numênico ideal no pensamento e na sensibilidade. Escreve Deleuze:

A forma transcendental de uma faculdade confunde-se com seu exercício disjunto, superior ou transcendente. Transcendente de modo algum significa que a faculdade se dirija a objetos situados fora do mundo, mas, ao contrário, que ela apreende no mundo o que a concentre exclusivamente e que a faz nascer para o mundo. Se o exercício transcendente não deve ser decalcado sobre o exercício empírico, é precisamente porque ele apreende aquilo que não pode ser apreendido do ponto de vista de um senso comum, que mede o uso empírico de todas as faculdades de acordo com o que cabe a cada uma sob a forma de sua colaboração. (DELEUZE, 2000, p. 245)

287

Podemos ver nessa passagem elementos claros do sublime kantiano. O sublime é o índice fundador do exercício das faculdades. No caso, ele se aproxima do exercício disjunto das faculdades – enquanto figura como diferença de potencial entre a imaginação e a razão – e só exerce esse poder na medida em que atesta um “a-fundamento” mais profundo. É na impossibilidade mesma de codificação da realidade que os modos de codificações tiram sua possibilidade concreta. O “a-fundamento” é a condição de todo e qualquer fundamento, de todo e qualquer senso comum, o que os desloca de seu pretense lugar fundacional. Antes de um senso comum, há um “parassenso” associado ao exercício disjunto das faculdades como expressão da diferença por si mesma; ele é anterior a qualquer distribuição ou hierarquia entre elas. O pensamento perde sua boa natureza, nascendo da violência e da discórdia. Esse parassenso “corresponde à Diferença, que articula ou reúne, por si mesma, esta discordância acordante”, de tal modo que “há um ponto em que pensar, falar, imaginar, sentir etc., são uma mesma coisa, mas esta coisa afirma somente a divergência” (DELEUZE, 2000, p. 319). Onde Kant via um tribunal, mesmo que o da natureza em sua finalidade para nós, Deleuze encontra uma verdadeira anarquia.

---

<sup>18</sup> “A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso. A diferença não é o fenômeno, mas o númeno mais próximo do fenômeno.” (DELEUZE, 2000, p. 361)



O objeto desse “parassenso” é a Ideia. Não podemos, no escopo deste artigo, ater-nos aos detalhes da concepção deleuziana de Ideia, embebida em muitos elementos de filosofias pós-kantianas, sobretudo o pensamento de Salomon Maimon, o virtual bergsoniano e desenvolvimentos modernos do cálculo diferencial. Pretenderemos apenas analisar, a partir dos dois tipos de Ideia kantiana, como eles são tornados únicos por Deleuze, tanto em seu exercício de interpretação quanto no sentido que ele próprio dá ao termo “Ideia”. Nesse ponto, acreditamos que se reúna o duplo sentido de estética.

Antes, no entanto, é necessário frisar duas diferenças centrais, dentre várias, da Ideia deleuziana e da kantiana: primeiramente, a Ideia tem um sentido plenamente positivo em Deleuze – não mais apenas regulativo, mas constitutivo. Naturalmente, a ideia da Ideia é ela mesma especulativa; Deleuze não pretende um sistema dogmático. No entanto, ele não a toma sob o ponto de vista limitado de sua apresentação subjetiva. Seu salto especulativo pretende romper com as grades do sujeito: a diferença do pensamento para consigo mesmo expressa uma diferença ontológica de tal modo que ela, em sua negatividade diante do sujeito, pode ser apreendida como plenamente positiva. As Ideias em Kant, mesmo as estéticas, ainda remetem ao sujeito; é apenas ao sujeito que o sublime, a arte e o gênio apelam, sendo imagem de sua determinação racional, moral ou intelectual. O impacto vivificante do sublime, por mais que ao sujeito transborde, só serve para fortificá-lo em seu próprio terreno; a potência da natureza deve assumir a forma de uma usina hidrelétrica ou eólica, subordinando-se ao interesse de seu destino racional. O acordo discordante das faculdades ainda é por demais um acordo de cavalheiros, um contrato comercial no qual os riscos da empreitada só fazem aumentar os retornos do investimento.

Na leitura de Deleuze, os dois tipos de Ideia kantiana, a Racional e a Estética, não são meramente complementares, mas se referem a uma mesma noção<sup>19</sup>, o que já aponta na direção de uma gênese a-subjetiva da subjetividade e da reunião dos dois sentidos de estética. Para ele, a Ideia Racional, conceito sem intuição, e a Ideia Estética, intuição sem conceito, exprimem ambas o suprassensível (aqui, alteridade em relação à identidade, e não um além-mundo) em seu processo de determinação do sensível e do pensável; a primeira aponta especulativamente

<sup>19</sup> “A Ideia da razão supera a experiência, quer por não ter objeto que lhe corresponda na natureza (por exemplo, seres invisíveis), quer por fazer de um simples fenômeno da natureza um acontecimento do espírito (a morte, o amor...). A Ideia da razão contém, pois, algo de inexprimível. Mas a Ideia estética supera todo o conceito porque cria a intuição de uma natureza diferente da que nos é dada: outra natureza cujos fenômenos seriam autênticos acontecimentos espirituais e os acontecimentos do espírito, determinações naturais imediatas. Ela ‘dá que pensar’, força a pensar. A Ideia estética é, sem dúvida, a mesma coisa que a Ideia racional: exprime o que nesta há de inexprimível.” (DELEUZE, 2001, p. 63)



para um domínio além de toda representação possível, ao passo que a segunda expressa a necessidade de presentificação impossível desse domínio no sensível. A Ideia, na filosofia de Deleuze, retém esse duplo movimento de transcendência e imanência em relação ao estado de coisas em que se atualiza: é fora mas íntimo, simultaneamente o que nos faz pensar e o que não pode ser pensado.

A união das duas Ideias kantianas em uma única noção, nesta leitura, aponta na direção da reunião dos dois sentidos de estética no projeto deleuziano. O não presentificável, sob a forma de um insensível no sensível e de um não pensável no pensamento, remete, enquanto além da experiência possível, ao sentido especulativo da Ideia; sua presentificação na experiência e no pensamento enquanto aquilo que os constitui remete ao sentido estético. A partir da cisão da estética, como vimos, temos dois sentidos: o primeiro expressa o máximo de condicionamento, tomado de forma analógica das condições formais da experiência possível<sup>20</sup> (as Ideias da Razão como necessárias para a máxima sistematicidade do entendimento), enquanto o segundo expressa a criação da bela arte. Que os dois sejam reunidos na Ideia, na interpretação de Deleuze, demonstra logo como para o filósofo pensamento e experiência são criativos, antes de tudo. Escreve Levi Bryant:

Neste sentido, Deleuze pode afirmar que o empirismo transcendental reconcilia as duas metades da estética (a teoria do sensível e a teoria do belo) na medida em que se torna capaz de explicar como o ser do sensível permite uma gênese da experiência (assim criando a experiência como uma produção estética, no sentido da produção artística) a qual, por sua vez, cria um domínio da experiência no dado (a estética no sentido da receptividade sensível). (BRYANT, 2007, p. 64)

Assim, a experiência é ela própria criação a partir de seu além, de sua alteridade, fruto da presentificação (atualização) de uma ideia em um movimento imanente de gênese no qual o condicionado não excede sua condição. O senso comum – e com ele toda representação – só pode existir enquanto produto de um movimento da diferença, sendo esta própria *Ideal* no duplo sentido do termo. O sujeito, então, enquanto representação de si e princípio formal de unidade, torna-se apenas um efeito, e não mais um produtor privilegiado; as Ideias não se dizem mais dele, mas se atualizam em certo regime no sujeito tal como outras Ideias se atualizam em outros

---

<sup>20</sup> Nesse sentido, é necessário remeter a Maimon, que não só colocava Ideias no próprio entendimento, mas criticava a separação entre formas puras da sensibilidade e categorias (MAIMON, 2010, p. 149).



seres<sup>21</sup>. As faculdades exercem-se sobre seu próprio limite; o foco ideal a que apontam remete, duplamente, a sua composição a partir de seu acordo discordante e à alteridade intrínseca dada pela presença da exterioridade em seu seio. A Ideia é a expressão da gênese, gênese disjuntiva entre as faculdades e seu *fora*.

---

<sup>21</sup> Nesse sentido, o método de atualização de Ideias chamado por Deleuze, a partir da sua leitura de Nietzsche, de “método de dramatização” é diretamente reportado a uma instância ontológica em que o sujeito e o homem não têm nenhum privilégio (Cf. DELEUZE 2004b, p. 137).



## REFERÊNCIAS

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2004.

BRYANT, L. *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empirism and Ontology of Immanence*. Evanston: Northwestern University Press, 2008.

DELEUZE, G. *Proust et les signes*. 2 ed. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

\_\_\_\_\_. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. O método da dramatização. In: \_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Christian Pierre Kasper. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004a. p. 65-85.

\_\_\_\_\_. A ideia de gênese na estética kantiana. In: \_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Christian Pierre Kasper. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004b. p. 112-140.

\_\_\_\_\_. Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana. In: \_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. 2 ed. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 40-51.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. 3 ed. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Luiz dos Santos e Ivo Benedicto. Rio de Janeiro: Editora Rio, 2017.

HUGHES, J. *Philosophy after Deleuze: Deleuze and the Genesis of Representation II*. Londres/Nova York: Bloomsbury, 2012.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuel Pintos dos Santos e Alexandre Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1781/1787] 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Matos. Petrópolis: Editora Vozes, [1790] 2016.

KERSLAKE, C. *Immanence and the Vertigo of Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009.

LAPOUJADE, D. *Deleuze: os movimentos aberrantes*. 2 ed. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

LORD, B. Deleuze and Kant's Critique of Judgment. In: LUNDY, C.; DANIELA, V. (Eds.) *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015. p. 85-105.



MAIMON, S. *Essay on Transcendental Philosophy*. Trad. Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Allistair Welchman e Merten Reglitz. Nova York: Continuum International Publishing, 2010.

SHAVIRO, S. *Whithout Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*. Londres: MIT Press, 2009.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TOSCANO, A. *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.

VOSS, D. *Conditions of Thought: Deleuze and the Transcendental Ideas*. Edimburgo: Edinburgh University Press Ltd., 2013.

