

Concepções de síntese no estudo deleuzeano de Hume

Conceptions of synthesis according to Deleuze's study on Hume

Hélio Rebello Cardoso Jr.

Professor Livre Docente, Universidade Estadual Paulista (Unesp), SP

E-mail: herebell@hotmail.com

Gonzalo Montenegro

Pós-doutorando, Universidade Estadual Paulista (Unesp), SP

E-mail: gozznl@gmail.com

Resumo: Com o intuito de salientar o lugar que a leitura de Hume tem dentro da obra de Deleuze, notadamente durante sua produção filosófica dos anos 1950 e 1960, interessa-nos descrever as principais concepções de síntese que o francês propõe em “Empirismo e subjetividade”, de 1953. Uma das questões que motivam essa pesquisa é a origem empírica do *eu*. Trata-se do que Deleuze denomina *síntese incompreensível* ou *empírica*. Ademais, reconhecemos a *síntese do tempo* na qual se descreve a condição que governa o funcionamento do hábito. Às sínteses anteriores, adicionam-se pelo menos mais duas identificadas nessa obra. Temos, de um lado, a síntese que indica o *acordo das faculdades* ou, mais exatamente, da articulação entre os princípios de associação e os da paixão, e, de outro, a *síntese dos juízos*, que surge da correlação entre as ditas faculdades.

Palavras-chave: Deleuze; Hume; síntese; hábito; faculdade; juízo.

Abstract: In order to emphasize the leading role Hume plays in the work of Deleuze, especially in his philosophical production during the years 1950 and 1960, we will describe the main concepts of synthesis the French philosopher proposed in “Empiricism and Subjectivity”, in 1953. One of the questions that stimulate this research is the empirical origin of the *self*. Deleuze thinks this origin as being started by a sort of *incomprehensible* or *empirical synthesis*. Furthermore, we recognize the *synthesis of time* which describes the condition governing the operation of habit. There are at least two other concepts of syntheses in Deleuze’s book dedicated to Hume. We find, on one hand, the synthesis indicating the *agreement of the faculties* or, to state it clearly, the agreement between the principles of association and of passion. On the other hand, we still find the *syntheses of judgments* arising from the correlation between the faculties.

Keywords: Deleuze; Hume; synthesis; habit; faculty; judgement.

1. Introdução

Como é reconhecido por quase todos os comentadores da obra de Gilles Deleuze (1925-1995), o escopo de seu percurso pela história da filosofia, feito por meio de uma série de monografias durante a década de 1960, busca produzir uma articulação de pensadores que permita estabelecer uma filosofia por ele nomeada *empirismo transcendental*. Sua tese doutoral principal, *Diferença e repetição* de 1968 (na sequência DR), síntese desse percurso, tenta determinar as coordenadas centrais dessa proposta. Nela, identificamos o lugar de Hume junto a outros pensadores nos quais Deleuze reconhece múltiplos sinais para o desenvolvimento de sua filosofia.

Uma evidência das conexões a partir das quais Deleuze se aproxima desses pensadores é o tratamento da *síntese*. Ela tem um lugar importante em diversas passagens da obra de 1968. Dentre as aproximações dessa questão, destaca-se o estudo da constituição da síntese temporal, que busca explicar a articulação dos processos de repetição, notadamente aqueles nos quais surge o hábito. Esse estudo, realizado no começo do capítulo II de DR, adota Hume como um dos referentes para pensar a dimensão temporal da repetição (2006a, pp. 111-126 [1968, pp. 96-110]).¹ No caso particular do autor escocês, Deleuze estuda a gênese da síntese de repetição.²

A escolha do termo *síntese* para abordar articulações diversas que Hume prefere nomear de *coleções* (*collections*) ou *tendências* (*tendencies*) não é aleatória. Ela resulta da tentativa de Deleuze de pensar a filosofia do escocês a partir da perspectiva dos diversos problemas que atingem a filosofia contemporânea. Os contrastes estabelecidos entre Hume e Kant no estudo de 1953, *Empirismo e subjetividade* (na sequência ES), e o tom kantiano que se lê no capítulo II de DR mostram claramente uma composição complexa do estudo que o francês dedica ao pensador empirista. Ora, é importante salientar que essa aproximação de

¹ Introduzimos entre colchetes a referência das obras de Deleuze no original em francês.

² A repetição, para Deleuze, não é uma simples aparição de algo uma e outra vez ao longo do tempo. Ela envolve, de um lado, uma sorte de assimilação dos momentos de cada nova aparição. Esses momentos são repetitivos porque derivam de uma operação que os reconhece como idênticos ou semelhantes. De outro lado, em seu decorrer, essa operação abre um modo de articulação do tempo capaz de conter o passado e adiantar o futuro. Deleuze nomeia isso de *presente vivo* (*présent vivant*, 2006a, p. 112 [1968, p. 97]). O tempo não é algo dado porque nasce junto à articulação da experiência de repetição e, nesse caso, coincide com o presente ao longo do qual nossa vida cotidiana e prática transcorrem. O mérito do autor está em reconhecer que aquilo que determina a capacidade constante de fluir, desde o passado até o futuro, depende da natureza própria da repetição, pois ela garante que, no presente, estejam contidos os outros tempos. Cumpre sublinhar que a capacidade de repetição que se adianta ao futuro descreve também a natureza do hábito, assunto que leva Deleuze a se aproximar ainda mais de Hume.

Kant não desconhece as questões que a contemporaneidade traça na filosofia do alemão. Com efeito, a tentativa de encaixar as diferentes manifestações da repetição e a construção das diversas estruturas do tempo que derivam delas logo se mostra herdeira da leitura que Heidegger faz de Kant no estudo de 1929, *Kant e o problema da metafísica* (Sauvagnargues, 2010, p. 25). Essa leitura transita secretamente pelos caminhos abertos pelo estudo sobre o tempo de Husserl, desenvolvidos especialmente na obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Deleuze não pensa a constituição do *presente vivo* apenas com Hume, pois a pensa também com Husserl, quem, aliás, inventou aquele termo para descrever o fluxo temporal (Husserl, 2002, § 34-38, pp. 93-100).

No entanto, Hume e Husserl não são os únicos autores sobre os quais Deleuze sustenta seu estudo do tempo. No final do capítulo que descrevemos, Kant ganha um protagonismo fundamental, o que evidencia certa proximidade com a leitura heideggeriana e permite, ao mesmo tempo, compreender algumas das estratégias de leitura que dirigem essa seção de DR. Compreende-se, assim, a importância atribuída à imaginação, o uso do termo *síntese* e o protagonismo do hábito, entre outros aspectos desse trecho do livro.

Verifica-se, portanto, que a estratégia de leitura que leva Deleuze a falar em síntese em Hume encontra na obra de 1968 certas coordenadas de esclarecimento. Tais coordenadas se organizam principalmente através de referências que constituem um tecido múltiplo que pode ser denominado como *colagem* (*collage*), de acordo com o proposto pelo próprio autor no início de DR (2006a, p. 18 [1968, p. 4]). A *colagem* supõe uma articulação de referências de natureza e níveis conceituais diferentes. Assim, no capítulo de DR que comentamos, o problema da repetição e de sua constituição temporal se organiza com base em uma referência na qual identificamos estratégias variadas que envolvem considerar secretamente o lugar de Kant na fenomenologia contemporânea e, a partir disso, colocar em perspectiva diversas aproximações às questões implicadas no tempo. A respeito do presente e, particularmente, de sua relação com o hábito, Hume, Bergson, Freud e Husserl serão estudados na produção de uma constelação filosófica capaz de percorrer o quesito da repetição no ponto em que o hábito e o presente se encontram para dar lugar ao primeiro nível do decurso temporal.

A *colagem* define o viés metodológico do *empirismo transcendental* deleuzeano. Cada vez que essa tentativa filosófica domina sua proposta, surge um modo singular de articular referências que produz um tecido de linhas de conexão arrevesadas umas sobre as outras. O uso do termo *síntese* para descrever partes da filosofia de Hume, por exemplo, evidencia uma referência que considera a recepção fenomenológica de Kant. Logo, a partir daí, Deleuze

dirige os argumentos até o pensamento do escocês, sem, com isso, excluir uma vasta rede de conexões que abrange também Freud, Bergson e Husserl (Montenegro, 2013, pp. 32-51).

Graças a essa série de assuntos que, sem dúvida, pertencem ao pensamento contemporâneo, Deleuze desenvolve uma aproximação singular sobre temas próprios da filosofia de Hume. Isso é evidente no estudo de 1953. Embora se trate de uma pesquisa exclusivamente focada no pensamento de Hume, nela já surgem algumas temáticas relevantes para sua tese doutoral, dentre as quais a possibilidade de compreender a filosofia empirista de Hume no horizonte de problemas como os da síntese ou da gênese da temporalidade estudados em DR. Entretanto, há um contraste evidente entre ES e DR. Na tese doutoral de 1968, o lugar de Hume é difuso e se perde nos meandros da articulação da *colagem* do *empirismo transcendental*. Já em 1953, o filósofo escocês é estudado a fim de mostrar os problemas essenciais de sua obra e, apoiando-se neles, traçar a ordem dos argumentos fundamentais do pensamento humeano.³ Contudo, há temas e conceitos que a filosofia de Hume e o horizonte temático estabelecido na monografia de Deleuze não esgotam. Eis o interesse que representam as diversas concepções de síntese desenvolvidas ao longo de ES.

Nessa obra, Deleuze utiliza o termo para explicar composições de natureza diversa. No estudo a seguir, identificamos quatro usos do conceito de síntese. Inicialmente, Deleuze descreve a pergunta que atravessa o *Treatise of Human Nature*(1739) de Hume, em torno da unidade do *eu*. Tendo em vista as diversas e nem sempre equivalentes aproximações que Hume faz do *eu*, o autor chama essa síntese de *síntese incompreensível*. Depois, o termo síntese é reservado para descrever o fenômeno de articulação temporal próprio ao hábito. Deleuze o denomina como *síntese temporal*. Além dessas duas acepções, a síntese está presente na tentativa de articulação entre os princípios do entendimento e da paixão. Este trabalho determina boa parte do estudo de 1953 e representa uma tentativa de pensar a *síntese das faculdades* em Hume. Por último, a síntese explica também as consequências que a dita articulação tem para a classificação dos juízos e para a constituição de uma verdadeira tábua dos juízos de inspiração humeana.

Nosso estudo objetiva reconhecer também os efeitos que a monografia de Hume tem para Deleuze, no horizonte de uma avaliação geral do *empirismo transcendental* deste último.

³ Esse estilo caracteriza a maioria das monografias dos anos 1960 e evidencia, ao mesmo tempo, a influência dos reconhecidos pesquisadores da filosofia moderna, Ferdinand Alquié e Martial Gueroult (Dosse, 2007, pp. 120-122, 136; Sauvagnargues, 2010, pp. 18-19).

2. Síntese incompreensível

Como evidencia o título da obra sobre Hume, uma das questões que motivam essa pesquisa é a constituição empírica do sujeito. Em contraste com a filosofia kantiana, Deleuze sustenta que, para Hume, o sujeito, ou mais exatamente o eu, não é uma condição *a priori* da experiência, mas o resultado de fenômenos que acontecem nela (Deleuze, 2001, pp. 124-127 [1953, pp. 124-126]). Para tanto, ele lembra a fina insistência de Hume em separar a descrição da mente como uma composição de percepções, daquela que a descreve como uma espécie de substrato ao qual essas percepções pertenceriam.

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações [...]. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto. (Hume, 2009, pp. 285 [1.4.6,4])⁴

O escocês se expressa em termos semelhantes, quando confronta Descartes no *Abstract*: “[...] e, portanto, devem ser nossas várias percepções particulares que compõem a mente. Digo compõem a mente, e não pertencem a ela” (Hume, 1995, p. 99).

Como sabemos, Deleuze adota essa distinção a ponto de constituí-la num dos eixos principais de seu estudo sobre Hume. Aliás, *ES* começa estabelecendo uma precisão de natureza semelhante quando sustenta que “Nada se faz *pela* imaginação, tudo se faz *na* imaginação” (2001, p. 13 [1953, p. 3]). Deleuze faz dela o fundamento do que seria a virtude principal da filosofia de Hume: o fato de manter separado o domínio diverso das percepções do das relações, ou seja, de manter a disjunção que se propõe entre as teses atomistas e os argumentos associacionistas (2001, pp. 119-121 [1953, pp. 118-120]). As relações transcendem os dados que se apresentam na experiência e, nesse sentido, é preciso distinguir cuidadosamente um domínio do outro.

⁴ Introduzimos entre colchetes a referência do *Treatise of Human Nature*, de Hume, no original em inglês, de acordo com o formato reconhecido internacionalmente que cita com numeração arábica separada por pontos e vírgula, assim: livro. parte. seção, parágrafo.

A origem do sujeito está atravessada por uma defasagem entre duas formas de referência ao eu. Deleuze se apoia em uma distinção entre o eu (*self*), o caráter (*character*) e a identidade pessoal (*identity*), algo fundamental para a estrutura do “Treatise” de Hume (Audy, 2010). Cada uma destas distinções evidencia modos diferentes nos quais as faculdades surgem, mas, ao mesmo tempo, produzem na mente sínteses que ultrapassam as impressões pelas quais a mente é definida. Hume confessa que, na mente, não achamos nada além da coleção de impressões ou percepções imediatas que a compõem. O eu entendido no primeiro sentido como *self* não é mais do que certa coleção articulada de impressões.

Quando volto minha reflexão para *mim mesmo*, nunca consigo perceber esse *eu* sem uma ou mais percepções, e não percebo nada além de percepções. É a combinação [*composition*] destas, portanto, que forma o eu. (Hume, 2009, p. 673 [Appendix, 23])

No primeiro caso que analisamos, domina a referência à transformação da multiplicidade de impressões na mente (*self*) em um conhecimento que proporciona identidade (*identity*) e crença (*belief*). Trata-se, nesse caso, dos estudos dedicados ao entendimento concentrados principalmente no Livro I do *Treatise*, “Of the Understanding”, e, notadamente, da seção dedicada especialmente ao assunto, o § 6 da quarta parte, “Of Personal Identity” (“Da identidade pessoal”). Entretanto, nos estudos a respeito da moral, são descritas as tendências ou paixões que ultrapassam as impressões primárias e que configuram na mente o caráter do sujeito (*character*). Estamos diante dos estudos desenvolvidos principalmente nos Livros II e III do *Tratado*, “Of the Passions” e “Of morals”, respectivamente. Baseado nessa diferença, Deleuze propõe uma separação fundamental entre dois aspectos do eu: um definido como coleção de impressões da mente e outro compreendido como tendência (2001, pp. 23-24 [1953, p. 15]).

Deleuze chama a passagem de uma forma à outra do eu de *síntese incompreensível* ou *empírica* (2001, pp. 23-24, 122-123 [1953, pp. 15, 122-123]), nomeada dessa forma devido ao trânsito inexplicável que se produz no eu entre a forma determinada pelo entendimento e aquela que surge na moral (2001, pp. 25-30 [1953, 17-21]). A questão que o filósofo francês identifica nesse ponto remete à forma pela qual uma coleção pode se transformar em um conjunto de tendências que sustentam processos subjetivos da mais variada índole. Visto que essa coleção não ultrapassa as impressões da mente, Deleuze descreve essa transformação como incompreensível (2001, pp. 14-15 [1953, p. 5]). O assunto mostra, ainda, o que mais

interessa a Deleuze em ES: como os dados, se nada neles o sugere, podem produzir o surgimento de associações e estas o surgimento de tendências capazes de reagir sobre os dados iniciais?

O anterior desemboca na fórmula com a qual Deleuze identifica a força maior do empirismo no capítulo V de ES, dedicado a elucidar as linhas centrais da filosofia de Hume. Nessa fórmula, se estabelece que “as relações são exteriores aos seus termos” (2001, pp. 67-68, 111-113 [1953, pp. 62-63, 110-112]). Logo, a partir da década de 1960, ela se torna a principal referência de Deleuze ao empirismo. A partir desse momento, o filósofo nomeia a proposta de Hume como *empirismo superior* (2006b, p. 107 [2003, p. 227]; 1998, pp. 68-73 [1977, pp. 68-73]). Embora o uso da noção seja equivalente àquele de *empirismo transcendental* no contexto de DR, é importante destacar que, em lugares bem determinados, a noção faz referência apenas ao problema das relações, e não à proposta geral da filosofia de Deleuze conforme desenvolvida em sua tese doutoral de 1968. Ademais, teríamos de considerar o fato de Deleuze utilizar a noção de *empirismo superior* para descrever também a plasticidade dos princípios da vontade de poder em Nietzsche, o que evidencia que este seria um pensador das relações e, nesse sentido, um tipo de empirista (Deleuze, 1976, p. 35 [1962, p. 57]). Isso abre algumas questões cujos detalhes não abordaremos neste estudo.

Na medida em que ambas as noções de empirismo (*superior* e *transcendental*) designam a *colagem* filosófica com a qual Deleuze se posiciona perante os temas da filosofia contemporânea, certamente funcionam de forma semelhante. No entanto, se consideramos a possibilidade de avaliar as consequências precisas da fórmula *exterioridade das relações*, nos depararemos com caminhos não necessariamente contidos nos limites de DR. Alguns temas predominantes nessa obra serão abandonados durante as décadas seguintes, mas a lógica ou a sintaxe das relações atribuída a Hume continua presente ao longo das diversas pesquisas de Deleuze, sejam as escritas de forma independente, sejam aquelas compostas com Guattari. O *empirismo superior* e o *transcendental* representam, assim, termos cujo conteúdo precisa ser avaliado conforme contextos e apontamentos conceituais bastante precisos (Machado, 1990, pp. 139-141; Cardoso, 2008; 2011, pp. 71-102; Sauvagnargues, 2010, pp. 19-33; Montenegro, 2013, pp. 88-105).

Voltando ao contexto de ES, o dualismo entre dados e tendências aparece por trás do surgimento da subjetividade e da articulação das faculdades ou, mais exatamente, da articulação do entendimento e da moral, ponto que estudaremos na quarta seção deste estudo.

Ademais, precisamos salientar uma precisão tão relevante quanto enigmática da interpretação de Deleuze dessas passagens. No momento em que ele descreve detalhes da síntese empírica, indica que o “empirismo não coloca o problema de uma origem do espírito [*esprit*, ou seja, *mind*, em Hume], mas o problema de uma constituição do sujeito” (2001, p. 23-24 [1953, p. 15]). A distinção se esclarece quando Deleuze propõe descrever o caráter passivo da mente a respeito das relações que se estabelecem nela. Nessa perspectiva, não corresponde pesquisar a forma segundo a qual a mente criaria tais relações, mas a forma segundo a qual os princípios da natureza humana tornariam a mente uma natureza composta de tendências bem determinadas que nos autorizariam a falar de sujeito. Porém, o modo pelo qual tais princípios poderiam surgir a partir do campo indiferente da mente humana permanece obscuro. Aprecia-se, assim, a negativa de Deleuze para desenvolver o assunto da gênese em Hume, visto que a coleção de dados dispersos ou atômicos na situação originária da mente (em francês: *esprit*) se mostra incapaz de produzir o surgimento das tendências e associações que constituem o sujeito. Deleuze denomina esse interesse relativo à gênese como um *psicologismo*, salientando a necessidade de fazer o estudo dos efeitos (e não das origens) que os princípios de associação têm sobre a passividade da mente. “A própria gênese”, sustenta o filósofo, “é reconduzida aos princípios; é somente o caráter particular de um princípio. O empirismo não é um genesismo, e tanto quanto qualquer outra filosofia, ele se opõe ao psicologismo” (2001, p. 122 [1953, p. 122]).

Michel Malherbe descreve a posição de Deleuze no livro “La philosophie empiriste de David Hume”, de 1984. Segundo o autor, há duas formas de pensar a síntese em Hume: ora mostrando como a mente produz a *gênese* do sujeito na sua condição atômica originária, ora descrevendo a ação reflexa que os princípios da natureza humana exercem sobre a mente para *constituir* nela ao sujeito (1984, pp. 178-179). Trata-se, respectivamente, da gênese e da constituição. Malherbe descreve a incapacidade para pensar o ponto de vista da gênese em Deleuze, visto que a mente é impotente diante do surgimento das relações que constituem o sujeito, que, por sua vez, surge como produto da ação dos princípios da natureza humana sobre a passividade dos dados da mente.

Contudo, o assunto parece não se resolver colocando uma disjuntiva entre gênese e constituição (Danowski, 2000). Para Deleuze, a recusa em derivar o caráter ativo das tendências que dirigem o sujeito fundando-se nas impressões imediatas não implica renunciar totalmente a concepção da gênese. O que nosso autor rejeita é estabelecer a procedência das ideias a partir das impressões imediatas. Ele considera que esse ponto de vista dá uma feição

irrelevante ao atomismo ao se focar na determinação das semelhanças entre impressões e ideias sem levar em conta as associações que ultrapassam os dados da mente e a fazem devir sujeito. Como observa Malherbe, nesse ponto Deleuze declara sua preferência pelo estudo da associação (2001, pp. 23-24 [1953, p. 15]).

Ora, a atenção constante que dedica ao problema do hábito transcende a alternativa entre atomismo e associacionismo. De acordo com o texto citado, vale lembrar que a gênese remeteria a um dos princípios e, portanto, não deveria ser descartada da pesquisa sobre a constituição do sujeito e a ação dos princípios de associação. Assim, os estudos do hábito nos colocam diante de uma construção mais complexa. Na proposta deleuzeana, a posição de uma análise genética a respeito do hábito é clara, o que não coincide com a análise das origens dos dados da mente que nosso autor rejeita.

Logo, é preciso detalhar a posição que Deleuze sustenta de apontar que a mente é ativada, *devém ativa*, o que significa que ela não é nem totalmente passiva nem totalmente ativa, e que a transcendência dos princípios da natureza humana (Deleuze, 2001, pp. 23-24 [1953, p. 15]) que ativarão a mente requer ser pensada com maior atenção. Embora os princípios transcendam a condição atômica dos dados da mente, eles não podem ser considerados esquemas *dados* que agem nela desde o exterior. É necessário, portanto, explicar a gênese deles. Nesse momento, Deleuze mostra seu vínculo profundo com uma filosofia da gênese que atravessa suas diferentes aproximações à história da filosofia. O tema está presente nas pesquisas sobre Nietzsche, Kant, Freud, Maimon e Leibniz, entre outros. No caso particular do estudo sobre Hume, o ponto de vista da gênese procura desenvolver uma descrição detalhada do papel do hábito nas origens dos princípios da natureza humana (Deleuze, 2001, pp. 69-72 [1953, pp. 64-66]; Montenegro, 2013, pp. 51-61).

Em contraste com o tratamento que a gênese recebe por sua suposta proximidade com a perspectiva relacionada à origem, nos trechos que descrevem a natureza do hábito, o genesismo torna-se fundamental.

O hábito de contrair hábitos: é este um princípio. Exatamente quando considerada em geral, uma formação progressiva é um princípio. No empirismo de Hume, a gênese é sempre compreendida a partir de princípios e como um princípio. (2001, p. 67 [1953, p. 62])

A questão da origem se diferencia daquela da gênese na medida em que esta age como princípio de formação. Nesse sentido, Deleuze insiste em separar uma perspectiva da origem simplesmente psicológica, na qual a formação dos princípios seria responsabilidade da comparação entre os dados dispersos da mente, da perspectiva que considera a gênese como um princípio em na sua constituição: “Vimos que a formação do princípio é o princípio de uma formação” (2001, p. 71 [1953, p. 66]). Eis o sentido que Deleuze atribui às passagens em que Hume sustenta o caráter de princípio da natureza humana do hábito.

Nada mostra melhor a força que o hábito exerce ao fazer-nos aceitar um fenômeno qualquer que o fato de os homens não se espantarem com as operações de sua própria razão, ao mesmo tempo em que admiram o *instinto* dos animais e têm dificuldade em explicá-lo, simplesmente porque não pode ser reduzido exatamente aos mesmos princípios. Mas, a se considerar devidamente a questão, a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares. É verdade que tal instinto surge da observação e experiência passada; mas quem poderá dar razão última que explique por que deve ser a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito? A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda sua força dessa origem. (Hume, 2009, p. 212 [1.3.16,9]; itálico no original)

3. Síntese temporal do hábito

Em meio a esse contexto surgem as outras três sínteses.

1) A primeira delas se refere à existência de um princípio complementar à própria experiência para poder explicar o fenômeno de *ultrapassamento* (*dépassement*) das impressões da mente. Na origem da tendência, Deleuze descobre, com Hume, a importância do hábito, nomeado por Deleuze como o *outro princípio* (2001, p. 69 [1953, p. 63])⁵, aquele que permite ultrapassar os dados da experiência. A conservação do passado pela qual se define o hábito permite evidenciar a forma como ele se projeta para o futuro e estabelece

⁵ Na página citada, na qual se constata a primeira aparição da fórmula *outro princípio* (*autre principe*), o tradutor brasileiro não percebeu a ênfase e traduz os termos simplesmente por “*princípio distinto*”. Acreditamos que Deleuze utiliza o itálico porque objetiva salientar a alteridade do hábito a respeito da experiência enquanto princípio da natureza humana. Cumpre indicar, contudo, que o tradutor percebe a importância dessa fórmula ao traduzi-la por *outro princípio* depois na página 107 de ES.

tendências que possibilitam o desenvolvimento o tempo. Deleuze, aliás, o chama de *síntese do tempo*.

2) A segunda revela, portanto, a necessidade de articulação entre os princípios de associação e os da paixão. Deleuze insiste no fato de que as associações geram relações, porém, as circunstâncias segundo elas respondem às tendências práticas do sujeito que podem ser determinadas apenas pelos princípios da paixão. Assim, julgamos apropriado comparar uma coisa à outra graças às circunstâncias que determinam nossas paixões e que, com isso, dão conteúdo às relações hipotéticas geradas pelas associações. Desse modo, mantém-se a síntese das diversas faculdades que permitem articular os princípios.

3) Do anterior deriva uma síntese que permite pensar o juízo em Hume desde uma matriz empirista. A classificação dos juízos com Hume e Deleuze ganha uma nova configuração, pois, nesse caso, o que define os juízos sintéticos é a exterioridade das relações. Antes de estudarmos as duas últimas sínteses, continuemos com a análise do hábito.

No hábito conjugam-se a gênese da causalidade e da crença. Segundo Deleuze, isso permite explicar o modo como o hábito constitui as tendências que determinam o surgimento da temporalidade na mente.

Sabemos que a crença é somente uma ideia viva unida pela relação causal a uma impressão presente. A crença é um sentimento, uma maneira particular de sentir a ideia. A crença é a ideia “*sentida mais do que concebida*”, é a ideia viva. Então, se queremos analisar esse sentimento, devemos interrogar a relação causal, pois é esta que comunica à ideia a vivacidade da impressão presente. É nessa análise que o sentimento revela sua fonte: ele se manifesta ainda como o produto da síntese do tempo. E o que é a relação causal em sua essência? É “*a tendência produzida pelo costume de passar de um objeto à ideia de outro objeto que o acompanha habitualmente*”. Reencontramos, portanto, essa unidade dinâmica do hábito e da tendência, essa síntese de um passado e de um presente constitutiva do porvir, essa identidade sintética de uma experiência passada e de uma adaptação ao presente. (2001, p. 104-105 [1953, pp. 102-103])

A força do hábito para se instituir como o *outro princípio* deriva da própria experiência e, também, de sua tendência a ultrapassá-la, ou seja, da capacidade para acreditar em algo além do que está dado. Ora, isso não envolve um raciocínio do entendimento, mas

um sentimento ou, como indica Deleuze, uma *ideia viva*. Trata-se, na verdade, da translação da vivacidade das impressões da qual o hábito é responsável.

Para Hume, as impressões reproduzem a própria vivacidade inicial em graus menores, dando assim origem às ideias. Desse modo, a reprodução não transcende o estritamente dado, pois a ideia é uma cópia exata de uma impressão. O ultrapassamento acontece quando a vivacidade da impressão relativa a um objeto é transmitida à ideia de outro objeto (Deleuze, 2001, pp. 103-107 [1953, pp. 101-105]). Eis o caráter fundamental da tendência da qual surgem a crença e a causalidade. O hábito entrega a força das impressões à causalidade para que esta surja como uma relação quase espontaneamente sugerida pela sucessão de impressões. Na medida em que a experiência compõe-se simplesmente de dados, ela não explica o caráter natural da causalidade. É necessário outro princípio capaz de transmitir a força das impressões da experiência além dela mesma para sustentar, com igual força de suas impressões primitivas, as relações que surgem como produto da progressão que o hábito introduz nela.

Para Hume, as impressões e as ideias são percepções da mente. A diferença entre elas depende do maior grau de vivacidade das primeiras em relação às segundas. As ideias, geradas pela memória, apresentam menor vivacidade porque são reproduções das impressões. Hume e Deleuze as chamam de *ideias simples*. As impressões primárias, por sua vez, são nomeadas como *impressões de sensação*. A reprodução de impressões de sensação gera, então, o surgimento de ideias simples. Enquanto reprodução exata ou cópia das impressões de sensação, as ideias não introduzem nada de novo que não esteja dado antes na experiência. A O problema consiste em saber como surge algo que supere essa experiência. Deleuze propõe nesse ponto a existência de um princípio de formação gradual que, saindo da experiência, pode, ao mesmo tempo, ultrapassar o hábito. Esse princípio surge quando a vivacidade de uma impressão determinada se traslada até ideias que não são cópias dessa impressão: “a imaginação” – que, para Deleuze, é a capacidade imanente da mente que liga umas percepções às outras – “devém uma crença porque ocorre uma transição da impressão de um objeto à ideia de outro” (2001, p. 70 [1953, p. 64]). A memória, encarregada da reprodução de uma ideia segundo sua impressão correspondente, é superada pelo surgimento de uma ideia determinada pela vivacidade de uma impressão que nada tem a ver com ela. Produz-se, assim, o vínculo que gera uma tendência na mente.

Essa tendência pode ser descrita também como um sentimento ou paixão que associa a vivacidade de uma impressão atual a uma ideia que não é cópia dessa impressão. A ideia se

torna, assim, uma ideia viva excitada pela força de uma impressão alheia com a qual não havia uma relação de reprodução ou cópia. Surge, desse modo, uma tendência que torna natural a transição própria da causalidade, pois coloca na base dessa naturalidade a confiança ou crença que a sustenta na experiência. Sem dúvida, o mecanismo do hábito ultrapassa os dados da experiência, mas, ao mesmo tempo, faz que a mente perceba a partir da própria experiência a sucessão natural de um dado em outro. O hábito é esse princípio complementar da experiência, o *outro princípio*, que vai além dela por meio de um leve ou imperceptível desvio. A nova percepção se compõe de uma tendência ou ideia viva que se articula diferentemente das ideias simples, já que contém uma associação com impressões atuais a respeito das quais temos a sensação de que algo nos sugere determinadas relações entre os dados.

Nesse sentido, Deleuze sustenta que as tendências responsáveis pela síntese do tempo não dependem da memória. Esta conserva o traço de uma impressão e o reproduz em uma ideia. Até aqui, não há nada mais do que a própria experiência. As tendências dependem da produção de vínculos que dotem de certa naturalidade os fluxos de impressões na mente, na qual o tempo demonstra sua capacidade para superar o imediato e constituir um verdadeiro presente vivo. A memória, pelo contrário, reproduz sempre o passado como um presente que é cópia exata dele. Nela, não há sucessão que segure o passo do tempo, pois está fixada em um presente constante: o de uma impressão que se transpõe no presente de uma ideia. A tendência surge quando o presente ultrapassa as cópias das impressões do passado e faz a percepção entrar na suavidade da sucessão. Aparece, assim, uma contração (hábito), ou seja, surge um tecido não dado na experiência e que é capaz de constituir seu próprio passado e seu próprio futuro. A propósito do hábito, Deleuze fala de uma verdadeira instauração do passado como regra do futuro:

Em suma, a síntese consiste em colocar o passado como *regra* do porvir [...] A memória era a reaparição de uma impressão sob a forma de uma ideia ainda viva. Mas, justamente, por si mesma, ela não operava síntese alguma do tempo; ela não ultrapassava a estrutura, encontrava seu papel essencial na reprodução das diferentes estruturas do dado. É o hábito, ao contrário, que vai apresentar-se como uma síntese; e o hábito remete ao sujeito. A lembrança era o antigo presente, não era o passado. Devemos chamar passado não simplesmente aquilo que foi, mas aquilo que determina, que atua, que compele, que pesa de certa maneira. Nesse sentido, o hábito é para a memória o que o sujeito é para o espírito [*esprit, mind*], mas, além disso, ele prescinde

facilmente dessa dimensão do espírito [*esprit, mind*] que se chama de memória; o hábito não tem necessidade da memória. Ordinariamente, ele prescinde dela de uma maneira ou de outra: ora não se faz acompanhar de qualquer evocação de lembranças, ora não há lembrança alguma particular que ele possa evocar. Numa palavra, o passado como passado não está dado; ele é constituído por e numa síntese que dá ao sujeito sua verdadeira origem, sua fonte. (2001, pp. 105-106 [1953, pp. 103-104]; *itálico no original*)

4. Síntese das faculdades

Uma indagação básica para Hume, a qual Deleuze toma para si, é saber se a razão é suficiente para fazer a distinção entre o bem e o mal ou se tal distinção é tributária de outros princípios, ou seja, de uma regência diversa sobre as *percepções* que o entendimento utiliza a seu modo. Visto que a moralidade tem influência sobre ações e afecções, segue-se que ela não pode ser derivada da razão, pois esta, ao contrário, deriva dessas ações e afecções. Trata-se do que descrevemos anteriormente como dualismo entre os princípios do entendimento e os da paixão. Hume distribui disjuntivamente o domínio da razão e da moral. A moralidade motiva paixões e produz ou inibe ações. A razão por si mesma é completamente impotente nesse sentido. Ela determina apenas as regras segundo as quais o entendimento produz associações entre os dados da experiência e consegue, com isso, conhecer. As regras da moralidade, por isso, não decorrem da razão (Hume, 2009, pp. 497 [3.1.1]).

No mesmo sentido, Hume demonstra que, ao contrário do que pensa a “maior parte da filosofia moral, antiga e moderna”, as paixões não se opõem à razão na determinação da vontade por serem regidas por diferentes princípios. Por isso não se pode conceder à razão o caráter de princípio preeminente ao qual as paixões devem se subjugam ou com o qual devem estar em conformidade (Hume, 2009, pp. 448-454 [2.3.3]). O mesmo argumento se encontra em sua obra sobre os princípios da moral (1998, pp. 157-158): o ceticismo encontra um relativo contrapeso de seu solipsismo na experiência, notadamente no âmbito da ação moral, mas o mesmo não se pode dizer das questões relativas à natureza de Deus e à criação e organização do universo, pois, quanto a elas, o raciocínio é suspenso e o ceticismo triunfa (Hume, 1992, pp. 9-24).

Na prática do entendimento, trata-se de aplicar regras gerais que estejam de acordo com os princípios de associação que conhecemos por meio da natureza. Já na prática da

moral, o sujeito empírico lida com dados tomados em sua imediatidade, isto é, dados que não fornecem inferências de associações. Ele precisa, então, não mais aplicar regras gerais a fim de ultrapassar o dado, mas inventá-las, de modo a integrar a diversidade e a singularidade dos dados e respeitando sua parcialidade ou diferença, como mostra Deleuze (2001, pp. 28-30, 93-95, 116-118, 136, 149-151 [1953, pp. 20-22, 90-92, 116-117, 137, 151-152]).

Entretanto, o relacionamento entre uma associação natural e uma regra moral é sempre problemático, visto que a parcialidade do móvel moral de uma ação é sempre excessiva com respeito a uma determinada regra geral do entendimento, obrigando-a a refletir-se como criação de uma regra geral no domínio da moral. Segundo Hume, ambas as regras gerais conectam-se, diferenciando-se, porque o entendimento descobre os objetos como eles realmente se apresentam na natureza, sem adição nem diminuição. Já a moral tem uma faculdade produtiva e inventiva. Assim, ao enfeitar ou tingir todos os objetos naturais com as cores emprestadas ao sentimento interno, a moral ocasiona, de certo modo, uma nova criação (Hume, 1998, p. 163).

Por isso, em um caso ou em outro, há certa divergência na formação do sujeito. Deleuze nos informa que, no empirismo, o sujeito constitui-se ao mesmo tempo em que se forma um sistema que ultrapassa a coleção de objetos/percepções que representam os dados da mente humana. Isso ocorre seja ele um sistema no qual a coleção é tomada a partir do ponto de vista genérico dos objetos da natureza (sistema do entendimento), seja ele um sistema em que a coleção é vista em termos do destaque dado à parcialidade ou imediatidade de um de seus objetos (sistema moral). Hume mostra que, para o sistema do entendimento vale a “descoberta da veracidade ou falsidade”, pois as ideias ou evidências são tomadas associativa ou comparativamente e, por isso, podem estar em “concordância ou discordância” umas com as outras. Já quanto às nossas “paixões, desejos e ações”, não se pode dizer que sejam verdadeiros ou falsos nem que sejam racionais ou irracionais, pois são “fatos originais e realidades, completos em si mesmos”, e não implicam “referência a outras paixões, desejos e ações” (Hume, 2009, p. 498 [3.1.1,9]). Deleuze chama essa completude de parcial (*partial*), ou seja, o que está dominado por um ponto de vista ou perspectiva particular, para diferenciá-la do partícipe (*partielle*), que se define como o incompleto que precisa de comparação para atingir a unidade (2001, pp. 31-35 [1953, pp. 24-27]).

Apesar dessa disjunção, a tese fundamental que atravessa o estudo de Deleuze busca investigar o modo preciso pelo qual o sistema do entendimento e o sistema moral estão

coordenados em uma síntese das faculdades que submete as associações às paixões com o intuito de resolver uma ação ou questão prática.

É verdade que a afecção passional e social é somente uma parte da natureza humana. Há outra parte, o entendimento, a associação de ideias. Mas é por convenção que se fala assim, pois o verdadeiro sentido do entendimento, nos diz Hume, é justamente tornar sociável uma paixão, tornar social um interesse. O entendimento reflete o interesse. Se podemos considerá-lo *à parte*, isto é, como parte separada, fazemo-lo à maneira do físico que decompõe um movimento, mas reconhecendo que ele é indivisível, não composto. Não esqueceremos, portanto, que dois pontos de vista coexistem em Hume: de certa maneira, a ser ainda tornada precisa, a paixão e o entendimento apresentam-se como duas partes distintas; porém, em si, o entendimento é tão-somente o movimento da paixão que devém social. Ora veremos o entendimento e a paixão formar dois problemas separados, ora veremos que aquele se subordina a esta. (Deleuze, 2001, p. 12 [1953, p. 2]; itálico no original)

No início de ES, Deleuze reconhece em Hume a necessidade de estudar as condições do desenvolvimento da mente. A mente não envolve uma natureza própria e, como tal, não pode ser objeto direto de pesquisa. Cabe, portanto, concentrar-se em um estudo sobre como a mente é afetada pelo “movimento da paixão que devém social” e se torna, com isso, uma natureza humana. O ponto consiste, então, em esclarecer a forma como a mente, ou seja, a coleção de dados dispersos, vira um sujeito, isto é, um corpo consistente de tendências e ações (2001, pp. 12-15 [1953, pp. 3-5]). O sujeito que, para Deleuze, representa a natureza humana, é resultado da ação de certos princípios que geram relações que ultrapassam os conteúdos originais da mente. Para uma primeira aproximação, esses princípios dirigem a transformação das paixões em um interesse geral capaz de produzir regras com uma abrangência social. Aliás, para Deleuze, “Hume é um moralista, um sociólogo, antes de ser um psicólogo” (2001, p. 11 [1953, p. 1]). Ora, nessa transformação das paixões em regras sociais que suscitam o interesse geral, é possível reconhecer a presença de princípios que definem um domínio autônomo. Trata-se dos princípios do entendimento.

Para essa primeira aproximação, os princípios da associação que dominam o sistema do entendimento estão subordinados ao objetivo de transformar uma paixão em uma regra de interesse capaz de mobilizar ações coletivas. As relações que surgem dos princípios de associação encontram seu sentido graças aos projetos, objetivos, interesses e a toda uma

ampla série de afecções envolvidas na vida prática e que são reguladas pelos princípios da paixão. Esses princípios constituem as circunstâncias nas quais as associações se encaixam em caminhos determinados de ação. Sem as circunstâncias que fornece a paixão, as relações seriam simples possibilidades reversíveis sem direção nem sentido definido. Os princípios de associação estabelecem relações possíveis, mas o significado de tais relações surge quando entram em um regime de ações reais. Do ponto de vista da associação, o sujeito é apenas uma estrutura de relações possíveis.

As relações não são, portanto, o resultado da espontaneidade representativa de um sujeito do conhecimento, mas os meios que o sujeito prático utiliza para dirigir sua ação. Os princípios de associação que formam o sistema do entendimento estão, nesse sentido, subordinados aos princípios da paixão. Daí a crítica constante de Hume à compreensão especulativa do conhecimento, pois, para ele, o sistema do entendimento atinge seu verdadeiro sentido na esfera prática da moralidade (Hume, 1910, pp. 289-299). Para Deleuze, isso significa que a constituição do sujeito deriva da síntese dos princípios da natureza humana, que depende da subordinação dos princípios de associação aos da paixão. No entanto, o estudo detalhado que os princípios de associação exigem obriga ao reconhecimento de um domínio independente no sistema do entendimento, notadamente da forma na qual o sujeito ultrapassa os dados da mente. Para Deleuze, a tentativa crítica de Hume a respeito do sujeito de conhecimento não implica o esquecimento das particularidades do entendimento. Aliás, o entendimento envolve uma série ampla de questões que merecem uma análise independente. Isso faz que o estudo dos princípios da associação e da paixão possa se desenvolver em paralelo.

Eis o preceito que governa o estudo de Deleuze ao longo de parte importante de ES. Em um primeiro termo, faz-se imprescindível uma análise dos princípios de associação para esclarecer como a coleção dispersa de dados (ideias ou impressões) que constitui a mente torna-se uma série de relações de conhecimento. Em um segundo termo, mostra-se necessário o estudo dos efeitos dessas relações sobre a mente. As relações produzem um efeito reflexo que acompanha o ultrapassamento e afeta a mente, constituindo nela paixões a partir das quais surge o sujeito prático. Nesse sentido, as relações produzidas pela associação afetam a mente e constituem nela um novo nível de impressões, as *impressões de reflexão*. Isso abre um novo âmbito (aquele da paixão), que visa à articulação social de tais afetos. Dessa forma, as associações do entendimento teriam como consequência a criação da esfera dos afetos no sujeito.

Enquanto as associações permitem a emergência de relações que ultrapassam a mente, esta é *afetada* por impressões de um novo tipo, que darão origem ao domínio da paixão: as impressões de reflexão. Aos princípios da paixão corresponderá, portanto, efetivar a articulação de outro tipo de impressões. Com isso, o sistema da moral consegue superar não a dispersão atômica (como acontece com os dados organizados pela associação), mas a parcialidade (*partialité*) que caracteriza cada paixão. Em suma, a partir desse ponto de vista, os princípios da natureza humana aparecem em estrita subordinação. O entendimento se submete às determinações da vida prática. Mas, a partir de outro ponto de vista, tais princípios constituem problemáticas paralelas. Daí a razão pela qual os princípios da paixão devem mostrar, de sua parte, como o sujeito prático surge das paixões parciais da mente, nesse caso, a partir das impressões de reflexão. Embora derivadas dos efeitos da associação, as impressões de reflexão também são dados que certos princípios (nesse caso, os da paixão) deverão articular para ultrapassar a condição parcial da paixão e, com isso, dar lugar à constituição do sujeito prático, ou seja, do sujeito cujas paixões podem se tornar regras gerais e compor uma prática coletiva. Trata-se aqui da invenção de regras gerais que propiciem um acordo possível, em uma determinada situação prática, entre os interesses envolvidos pelas paixões dos sujeitos comprometidos nessa situação (Deleuze, 2001, pp. 38-40 [1953, pp. 31-33]).

Como dito anteriormente, esse paralelismo entre os pontos de vista descritos constitui um verdadeiro preceito que organiza o estudo de Deleuze sobre Hume realizado em 1953. Desse modo, os capítulos I, II e III abordam separadamente a maneira como, de um lado, os princípios da associação geram relações que constituem o sistema do entendimento próprio da razão e, de outro, como os princípios da paixão produzem o surgimento de um sistema de interesses ou regras gerais próprio da moral. Os capítulos V, VI e a conclusão se focam, no entanto, na compreensão da síntese desses princípios e, mais exatamente, na subordinação já descrita de uns em relação aos outros.

5. Síntese dos juízos

Como mencionado anteriormente, a união entre os princípios de associação (entendimento) e de interesse ou paixão (moral) se estabelece sob a égide deste último. Nesse ponto, cabe observar que, ao esquematizar dessa maneira o pensamento de Hume, Deleuze visa fortalecê-lo no que diz respeito à incorporação do empirismo pela filosofia transcendental

de Kant. Mais precisamente e seguindo uma orientação de Lebrun, deve-se assinalar que Deleuze procurará relançar o transcendental kantiano de modo a desobstruir “o encolhimento que a ‘Crítica’ lhe havia imposto” (Lebrun, 2000, p. 209). Lebrun realiza esse intento demonstrando a importância dos estudos deleuzeanos a respeito do transcendental em Nietzsche – *Nietzsche e a Filosofia* (1962) –, em Maimon e Kant, em *A filosofia crítica de Kant* (1963) e em DR. Mas pode-se sustentar que o trabalho sobre a noção de transcendental se iniciara em 1953, com o livro de Deleuze dedicado a Hume, ES. Em termos semelhantes, Machado considera a necessidade de fazer o percurso por essas diferentes leituras para chegar a um diagnóstico adequado do tratamento que Deleuze dá à filosofia transcendental. Contudo, mostra-se mais cético a respeito do lugar que cabe nesse percurso ao estudo sobre Hume. Há em ES, aliás, uma distinção indicada pelo próprio Deleuze (2001, p. 125-127 [1953, pp. 125-126]) apontando que “o empirismo não é uma filosofia transcendental” (Machado, 1991, p. 140). O lugar que cabe ao transcendental, na aproximação de Hume, é sem dúvida hesitante. Isso exige um cuidado constante no estudo de uma síntese possível, já que, do ponto de vista da própria obra de 1953, o empírico e o transcendental distribuem-se de forma clássica sem possibilidades para propor uma síntese. Porém, já em 1962, no estudo sobre Nietzsche, o empirismo é nomeado de *superior* e designa uma tentativa muito próxima do transcendental sem, com isso, se afastar do que fora estudado quase dez anos antes com relação a Hume. Essa tendência de juntar as duas tentativas filosóficas atinge seu ponto mais alto e claro em 1968, em DR, quando Deleuze nomeia sua própria filosofia de *empirismo transcendental*.

Voltando à correlação entre os princípios de associação e os princípios de paixão, percebemos que ela exige uma nova tábua das sínteses do entendimento e da prática. Essa tábua envolve a disjunção e o ceticismo como critérios matrizes do empirismo (Kant, 1952, pp. 45-48 [A 6-9, B 10-14]). Realmente, a classificação dos juízos, segundo uma lógica das relações proposta por Hume e promovida por Deleuze, ganha uma nova configuração. Assim, haveria dois tipos de juízos:

a) os juízos sintéticos do entendimento, que derivam de relações exteriores entre ideias/objetos e conformam *relações naturais*; e

b) os juízos sintéticos práticos, que derivam de relações exteriores entre ideias/objetos e conformam *relações filosóficas* (Hume, 2009, pp. 37-39 [1.1.5]), isto é, com preeminência de “nossa posição com respeito a objetos externos” (Hume, 2009, p. 504 [3.1.1,21]).

Ambos os juízos são sintéticos em virtude da exterioridade das relações que ligam seus termos e são igualmente dependentes da experiência, por isso são juízos sintéticos *a*

posteriori, nunca *a priori*. Como afirma Hume, todos os seres do universo, considerados em si mesmos, aparecem inteiramente soltos e independentes um do outro. Trata-se da tese fundamental do atomismo humeano. Somente através da experiência aprendemos sua influência e conexão devido ao surgimento de associações que estabelecem vínculos determinados entre os dados. Ora, a influência da qual surgem as associações que compõem o entendimento jamais pode ser estendida além da própria experiência (Hume, 2009, p. 505 [3.1.1,22]). Por essa razão, Deleuze insiste em colocar o hábito como um princípio que, embora ultrapasse os dados da experiência, consiste em um mecanismo que introduz graus de desenvolvimento na própria experiência e que, portanto, deve se submeter a ela. Ou seja, o hábito poderia ser compreendido como um princípio complementar da própria experiência, como seu *outro* princípio.

Particularmente sobre os “princípios gerais da moral” quanto à determinação das máximas da ação, Hume afirma: “como é uma questão de fato, e não de ciência abstrata, apenas podemos esperar sucesso seguindo o método experimental e deduzindo as máximas gerais de uma comparação de casos particulares” (Hume, 1998, p. 77). Contudo, o destaque dos juízos sintéticos *a posteriori* apresenta o problema adicional de saber se tais juízos sintéticos são transcendentais, ou seja, se juízos que derivam da experiência aplicam-se a ela no sentido de servirem como regras condicionantes da experiência.

A última questão abre uma inquietação interessante para o comentário erudito da obra de Deleuze. Nosso estudo tentou apenas mostrar a importância de Hume para a elaboração de alguns aspectos da própria filosofia do francês. Colocamos as coordenadas relativas somente ao tratamento do conceito de síntese que permitiriam, em uma pesquisa posterior, delimitar mais exatamente o lugar que o filósofo escocês teria para a elaboração dessa singular tentativa nomeada por Deleuze de empirismo. É necessário ainda resolver aquilo para o qual Deleuze reservou uma longa e central denominação em seu pensamento, ou seja, a formulação, com Hume, de um *empirismo* não apenas *superior*, mas *transcendental*.

Como estabelecíamos, a caracterização do empirismo feita por Deleuze hesita quanto à abrangência do significado dos termos superior e transcendental. De forma sucinta, afirmamos a possibilidade de o *empirismo superior* representar uma alternativa com linhagens argumentativas independentes do *empirismo transcendental* no caso específico da proposta relativa à exterioridade das relações. No entanto, essa é uma afirmação que precisa de uma definição muito fina, pois a exterioridade das relações pode ser reintegrada em uma proposta transcendental quando é colocada sob a sombra da tentativa transcendental, tentando levar

além deles mesmos os limites do próprio kantismo. Portanto estaríamos, com Deleuze, na trilha de uma conversão da filosofia transcendental ao empirismo.

Consequentemente, haveria duas estratégias na abordagem desse assunto. De um lado, a crítica centrada na atenção das fontes referidas por Deleuze nos estudos dos anos 1960 considera possível e às vezes necessário estabelecer certa disjunção específica entre os dois tipos de empirismo (Machado, 1991). Daí deriva uma interpretação que salienta a distinção clássica que o próprio Deleuze utiliza em ES para separar o empirismo da tentativa transcendental de Kant (2001, pp. 14, 94 [1953, pp. 5, 92]). Nesse caso, haveria uma porção importante do *empirismo superior* de Hume que não se encaixa com a proposta transcendental que apreciamos posteriormente no estudo de DR, ou que precisaria ao menos de uma transformação no interior da filosofia de Deleuze para chegar ao que se apresenta na tese doutoral (Montenegro, 2013). De outro lado, há críticos que, visando à natureza do problema filosófico implicado na leitura deleuzeana de Hume, mostram a necessidade de analisar pontos de convergência ao longo das mais diversas expressões dos dois tipos de empirismo (Lebrun, 2000; Sauvagnargues, 2010; Cardoso, 2011). Isso parece particularmente útil no momento de avaliar as implicações transcendentais da doutrina das faculdades e do juízo que Deleuze descreve em Hume já em 1953 e que foi alvo deste estudo nas últimas duas seções do artigo.

Referências

Audy, M-H. (2010). Le moi, le caractère et l'identité personnelle chez David Hume. *Revue Ithaque* (6), 95-110.

Cardoso, H. R., Jr. (2008). Ceticismo de Hume através do empirismo transcendental de Deleuze: disjunção inclusiva e sujeito empírico. *Doispontos*, 5(1), 91-113.

Cardoso, H. R., Jr. (2011). *Pragmática menor em Gilles Deleuze*. São Paulo: Unesp.

Danowski, D. (2000). Deleuze sobre Hume. In E. Alliez (Org.), *Deleuze, uma vida filosófica* (pp. 195-208). Rio do Janeiro: Editora 34.

Deleuze, G. (1976) *Nietzsche e a filosofia* (E. F. Dias & R. J. Dias, Trans.). Rio de Janeiro: Rio. (Trabalho original publicado em 1962)

Deleuze, G. (1998) *Diálogos* (E. Araújo, trad.). São Paulo: Escuta. (Trabalho original publicado em 1977)

Deleuze, G. (2001) *Empirismo e subjetividade* (L. Orlandi, Trad.). São Paulo: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1953)

Deleuze, G. (2006a) *Diferença e repetição* (L. Orlandi & R. Machado, Trad.). Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1968)

Deleuze, G. (2006b). Hume [1972]. In *A ilha deserta* (L. Orlandi, trad., pp. 107-112). São Paulo: Iluminuras. (Trabalho original publicado em 2003).

Dosse, F. (2007). *Gilles Deleuze & Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris: Éditions la Découverte.

Hume, D. (1910). Enquiry Concerning Human Understanding. In C. Elliot (Org.), *The Harvard Classics: English Philosophers. Locke, Berkeley, Hume* (Vol. 37). New York: P. F. Collier & Son. (Trabalho original publicado em 1748)

Hume, D. (1978). *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press (Trabalho original publicado em 1739-1740)

Hume, D. (1992). *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1779)

Hume, D. (1995). *Resumo de um tratado da natureza humana* (bilíngue). Porto Alegre: Paraula. (Trabalho original publicado em 1740)

Hume, D. (1998). *An enquiry concerning the principles of morals*. Oxford: Oxford University Press. (Trabalho original publicado em 1751)

Hume, D. (2009). *Tratado da natureza humana* (D. Danowski, trad.). São Paulo: Unesp. (Trabalho original publicado em 1739-1740)

Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta. (Trabalho original publicado em 1928)⁶

Kant, I. (1952). *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

Lebrun, G. (2000) O transcendental e a sua imagem. In E. Alliez (Org.) *Gilles Deleuze, uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34.

Machado, R. (1990) *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal.

Malherbe, M. (1984) *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin.

Montenegro, G. (2013) *Empirismo transcendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

Sauvagnargues, A. (2010). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF.

⁶ As lições foram ministradas originalmente 1904-1905 e publicadas apenas em 1928, depois de diversos esforços de edição nos quais colaboraram Stein e Heidegger.

Recebido em 27/04/2013.

Aprovado em 06/05/2013.