


O PROJETO DE UMA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE EM DELEUZE

Yasmin de Oliveira Alves Teixeira¹

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

 <https://orcid.org/0000-0002-9669-4240>

E-mail: yasminteixeira@protonmail.com

RESUMO:

O conceito tardio de plano de imanência na filosofia de Gilles Deleuze diz respeito não apenas à recusa de um segundo mundo transcendente, mas também de um campo transcendental organizado sob a determinação recíproca entre sujeito universal e forma geral de objeto. A construção desse conceito passa, portanto, pela crítica do fundamento transcendental kantiano desenvolvida por Deleuze através de um resgate original do empirismo de Hume. A discussão gira em torno do estatuto da subjetividade: segundo a crítica empírica, o sujeito não pode ser entendido como um pressuposto *a priori*, mas deve, sim, ser compreendido como um produto *a posteriori* cuja emergência remete, em última instância, a um princípio de repetição. Assim, buscando compreender a amplitude da noção de imanência na filosofia deleuziana, analisamos a leitura do filósofo francês a respeito do problema do fundamento transcendental, sobretudo em *Empirismo e Subjetividade*. Por fim, indicamos brevemente de que maneira o conjunto dessa problemática reaparece em *Diferença e Repetição*.

PALAVRAS-CHAVE: Imanência; Subjetividade; Empirismo; Fundamento; Filosofia crítica; Filosofia francesa contemporânea.

THE PROJECT OF A PHILOSOPHY OF IMMANENCE AND THE QUESTION OF SUBJECTIVITY IN DELEUZE

ABSTRACT:

The late concept of plane of immanence in Gilles Deleuze's philosophy concerns not only the refusal of a transcendent second world, but also of a transcendental field organized under the reciprocal determination between universal subject and object form. The construction of this concept therefore passes through the critique of the Kantian transcendental ground developed by Deleuze through an original take on Hume's empiricism. The discussion revolves around the status of subjectivity: according to the empiricist critique, the subject cannot be understood as an *a priori* presupposition, but should rather be understood as an *a posteriori* product whose emergence ultimately refers to a principle of repetition. Thus, seeking to understand the extent of the notion of immanence in Deleuzian philosophy, we analyze the French philosopher's reading of the problem of the transcendental ground, especially in *Empiricism and Subjectivity*. Finally, we briefly indicate how this set of problems reappears in *Difference and Repetition*.

KEYWORDS: Immanence; Subjectivity; Empiricism; Grounding; Critical philosophy; Contemporary French philosophy.

¹ Doutorando(a) em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos – SP, Brasil. Bolsista do(a): Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil.

Introdução

O último artigo publicado por Gilles Deleuze atesta a permanência e a importância do tema da imanência em toda sua obra ao reencontrar de modo renovado as problemáticas de seus textos iniciais: em *Imanência, uma vida...* (DELEUZE, 2016) o plano de imanência se traduz como campo transcendental descentrado em relação ao sujeito e suas relações abstratas de objeto, forma não-individual do inconsciente. Os primeiros esboços da filosofia deleuziana já continham, contudo, uma tal noção de imanência, ainda que toda a rede de conceitos que a orbita ainda estivesse por se desenvolver.

A ideia de imanência está associada à crítica do fundamento. Num primeiro sentido, a imanência se constitui na afirmação de autossuficiência do mundo, independente de um segundo plano, de um segundo mundo além deste que lhe conferiria seu sentido. Se trata, assim, de rejeitar o pressuposto de que seria necessário pensar esse além como fundamento racional transcendente sem o qual a vida *neste* mundo não teria inteligibilidade ou diretriz moral. Como afirma Zourabichvili (2016, p. 42), “é fácil ver que um mundo ‘verídico’ está forçosamente bordado por uma transcendência que lhe garante a identidade [...]. A crença numa realidade exterior remete em última instância à posição de um Deus como fora absoluto”.

Então a crítica do fundamento é, em primeiro lugar, a crítica desse mundo verídico transcendente, desse domínio divino e ideal. Antes de adquirir contornos judaico-cristãos, o fundamento tem na Ideia platônica seu avatar mais consequente. O valor da transcendência está, contudo, no seu funcionamento como critério de julgamento epistêmico e moral. Assim, Deleuze afirma que até mesmo na filosofia platônica da transcendência pode ser percebido um certo liame que, no limite, termina por devolver alguma primazia ontológica ao mundo atual, “já que o próprio segundo mundo é o tema de uma dialética que faz dele o sentido deste mundo-aqui, não de outro mundo” (DELEUZE, 2014, p. 24). Assim, pode-se encontrar nas próprias rachaduras dos sistemas filosófico-teológicos da transcendência os esboços de uma noção de imanência.

A primeira tentativa de instaurar *de fato* uma filosofia do sentido do mundo que se valesse de categorias imanentes, dispensando a transcendência metafísica da Ideias ou de Deus, teria surgido com Kant. Deleuze parece concordar com Jean Hyppolite no que concerne a hipótese de que teria sido Kant o “grande agente da substituição” (DELEUZE, 2014, p. 24) de um além-mundo doador de sentido por um “mundo-aqui” cuja racionalidade dispensa as essências transcendentais e se apoia sobre um outro tipo de fundamento. Se trata, a partir daí, de fundar as condições em que se pode pensar uma ideia de mundo *para nós* em vez de especular sobre a razão metafísica do mundo em si. Apenas com Kant e seu projeto crítico a filosofia realmente adentra uma era em que Deus é renunciado como fundamento metafísico².

Sob outro ponto de vista, portanto, transcendência e imanência poderiam ser concebidas como diferentes formas de pensar a doação de sentido. Kerlake (2009) assinala, assim, que para Deleuze tratava-se de responder às limitações das tentativas modernas de instauração de uma filosofia da imanência a partir do conjunto de problemáticas iniciadas por Kant e levadas adiante por seus sucessores. Não bastaria afirmar a existência de um único mundo e rejeitar o fundamento transcendente representado como Deus ou Ideia, seria necessário ainda que a produção de sentido fosse ela mesma compreendida como se dando num *processo* imanente mais radical³. A questão se

² “Não é com Kant que a reivindicação à imanência é verdadeiramente justificada pela primeira vez? O propósito da crítica kantiana é seguramente questionar *como* a imanência será alcançada, questionar como ela é possível, e assegurá-la por direito contra as transgressões da teologia e da metafísica.” (KERSLAKE, 2009, p. 3).

³ “[...] essa noção de transcendência é altamente incomum porque inclui não apenas conceitos de entidades como Deus, mas mesmo as noções de sujeito e objeto”. (KERSLAKE, 2009, p. 39).

encontra no cerne da filosofia em si mesma, ou melhor, de sua pretensão a ser um saber capaz de produzir formas de pensamento coextensivas ao mundo.

Em *O que é fundar?* (2015), Deleuze associa o pensamento kantiano às filosofias metódicas, opondo-as às filosofias sistemáticas. A diferença entre o método e o sistema estaria, justamente, na forma como cada um concebe o fundamento. No método, o fundamento rege o domínio epistemológico, se constitui como fundamento das estruturas da cognição e seus modos de apreensão dos objetos dados à consciência. No sistema, o fundamento rege um domínio ontológico e busca, desta forma, princípios capazes de produzir uma coextensividade do pensamento às coisas como tais. Nesse sentido, o método deve tornar-se sistema, ou seja, elevar-se ao nível de um método sintético capaz de elucidar a gênese do condicionado e não apenas propor-se a justificar o condicionado como um simples dado já fixado. Trata-se de saber como o dado *vem a ser* (DELEUZE, 2015).

É a Hume que Deleuze se volta inicialmente para elaborar uma contestação do fundamento em Kant e avançar no projeto de uma filosofia da imanência, dispondo de uma elaboração sobre a questão da gênese do sujeito em *Empirismo e subjetividade* (2012). Como assinala Roffe (2009), o primeiro livro de Deleuze costuma ser negligenciado por seus temas terem aparentemente pouca continuidade em relação a trabalhos posteriores; entretanto, a leitura de Hume já aponta para problemas e noções que serão importantes para toda a obra deleuziana.

Nosso objetivo neste artigo será investigar de que maneira a noção de imanência operou como um impulsionador da problemática da constituição do sujeito e como critério para uma série de decisões teóricas que marcaram as ideias deleuzianas já desde os anos 1950. Em especial, seguiremos o fio argumentativo de Deleuze no seu retorno à Hume, compreendido como estratégia de crítica à concepção kantiana do sujeito. Sugerimos, para isso, que se deve compreender a escolha da temática central e os caminhos conceituais da dissertação deleuziana de 1953, *Empirismo e subjetividade*, à luz das considerações esboçadas por Deleuze no seminário de 1955, *O que é fundar?*, que permitem melhor compreender como a perspectiva da produção do sujeito *a posteriori* permite ao filósofo francês contornar o pressuposto de um fundamento transcendental tal como ele surge no kantismo. Veremos com mais detalhes, então, a investigação deleuziana sobre a elaboração da questão em Hume e como ela prepara o terreno para uma crítica do transcendental kantiano.

Hume e o delírio

A questão que norteia o empirismo humeano é, de modo geral, aquela que será também a de Kant: a das condições do conhecimento. Hume pergunta como é possível afirmar a partir da experiência algo além daquilo que o dado, como profusão de percepções, nos apresenta imediatamente. Vimos o sol nascer muitas vezes até hoje, mas afirmar que ele nascerá amanhã ou que sempre nascerá implica ultrapassar o simples dado, que de modo algum nos autoriza a dizer “amanhã” ou “sempre”. Hume não quer dizer com isso que não podemos ou não devemos afirmar que o sol nascerá amanhã – para todos os fins práticos, isto é um *fato* evidente. O que Hume almeja é compreender o que confere *direito* a afirmações de tal tipo, que se definem como proposições de conhecimento ao ultrapassar o simples dado através de uma *inferência*: “por que direito nós fazemos uma inferência do passado para o futuro? Eu vou além do dado quando eu julgo, mas não é o dado que pode explicar que o ser humano vai além do dado” (DELEUZE, 1955/2015, p. 26)⁴. O conhecimento pode ser definido como esse “ir além do dado”. Mas então surge o problema de saber sobre qual direito se apoia essa pretensão a afirmar algo além do dado imediato.

⁴ Não há paginação no documento original de *Qu'est-ce que fonder?* (1955), disponibilizado online. Todas as paginações indicadas são referentes à tradução para o inglês, *What is grounding?* (2015).

O que Deleuze destaca como diferencial do pensamento de Hume é que o filósofo britânico posiciona o problema de uma forma que contraria as concepções racionalistas sobre as condições do conhecimento. O empirismo humeano não *pressupõe o sujeito* cognoscente como fundamento, primeira certeza ou princípio apodítico – pelo contrário, segundo Deleuze (2012), o objetivo fundamental de seu empirismo é investigar *como o sujeito se constitui no dado*. Trata-se de distinguir, então, o *espírito* do *sujeito* e do *Eu*:

Aqui, o conteúdo do projeto da ciência do homem reúne-se à condição que torna possível um conhecimento em geral: é preciso que o espírito seja afetado. Por isso mesmo, em si mesmo, o espírito não é uma natureza humana, não é objeto de ciência. A questão de que Hume tratará é a seguinte: *como o espírito deve uma natureza humana?* (DELEUZE, 2012, p. 10).

O que é primeiro é o espírito e seus elementos singulares, que não se confundem com operações de faculdades ativas ou formas subjetivas já individuadas. O espírito é um simples agregado disjunto ou fundo obscuro de percepções em profusão, impressões e ideias que formam um substrato informe, cuja dinâmica passiva funciona por afecções na experiência – o espírito é, de alguma maneira, o próprio dado. Em si mesmo o espírito é dado e a partir dele é que tudo se move: apenas num segundo tempo é que o entendimento, a memória, a imaginação e a razão se constituirão como faculdades de um sujeito cognoscente e propriedades de um Eu. O espírito é o fundo da subjetividade e do Eu e, por sua vez, “o fundo do espírito é delírio, ou, o que vem a ser o mesmo sob outros pontos de vista, acaso, indiferença” (DELEUZE, 2012, p. 11), coleção indistinta ideias, fluxo de percepções, imaginação inconstante e disforme.

Devemos então compreender que a ultrapassagem do dado que designa a operação fundamental do conhecimento é idêntica ao processo de ir além do espírito⁵. De outro lado, aquilo que se constitui nessa ultrapassagem é precisamente o que Deleuze define como o sujeito empírico – melhor dizendo, a rigor o sujeito nada mais é que a própria ultrapassagem: “*Quid facti?* Qual é o fato do conhecimento? A transcendência ou o ultrapassamento; afirmo mais do que sei, meu juízo ultrapassa a ideia. Em outros termos: *sou um sujeito*” (DELEUZE, 2012, p. 18). Enquanto o espírito é dado, o sujeito é constituído *a posteriori*. O ultrapassamento que é o sujeito não oblitera, no entanto, seu fundo indistinto ou coleção de ideias que é o espírito. O fluxo de percepções permanece como instância passiva, que de outra parte forma lineamentos ou tendências que se organizam como subjetividade. Apenas a partir desse conjunto de fundo indistinto e tendências determinadas é que se opera a reflexão que resulta no Eu, e que é, portanto, o nível mais elevado de transcendência do espírito.

Recordemos que Hume (2001) critica a noção cartesiana de Eu [*self*], que suporia uma continuidade da existência própria em “perfeita identidade e simplicidade” (HUME, 2001, p. 283) consigo mesma. O cartesianismo supõe que a certeza da existência do Eu seria imediatamente dada à consciência “com uma evidência que ultrapassaria a demonstração” (idem), e que esta seria a certeza primeira indubitável sem a qual nada mais poderia ser afirmado. Para Hume, contudo, a ideia de Eu não pode ser derivada de uma impressão correspondente se for tomada como uma ideia simples e contínua⁶, pois não há impressão simples que permaneça invariável ao

⁵ “O espírito não pode ser ele próprio ativado pelos princípios da natureza sem permanecer passivo. Ele sofre efeitos. A relação não é o que liga, mas o que é ligado; a causalidade, por exemplo, é paixão, impressão de reflexão, ‘efeito de semelhança’. Ela é *sentida*.” (DELEUZE, 2012, p. 15).

⁶ Impressões e ideias são dois tipos de percepções que se distinguem pelos “graus de força e vividez com que atingem a mente” (HUME, 2001, p. 25): as impressões seriam mais *fortes* que as ideias e o sentir seriam mais *vívido* que o pensar. Haveria, ainda, um segundo tipo de distinção das percepções: as simples, indivisíveis, e as complexas, divisíveis. Desta forma, para toda impressão simples haveria uma ideia também simples que lhe corresponderia, havendo tão somente diferença de grau, e não de natureza, entre a impressão e a ideia. As ideias complexas, por sua vez, se formariam a partir das simples: “todas as nossas ideias simples,

longo de toda a existência de um indivíduo de modo a dar-lhe tal ideia. O Eu *não pode* ser uma ideia simples imediata, auto evidente e fundadora, como queria o racionalismo cartesiano.

A constatação do empirismo humeano, quanto à questão do Eu, é de que, na realidade, as nossas percepções “são todas diferentes, distinguíveis e separáveis entre si, podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente, sem necessitar de algo que sustente sua existência” (HUME, 2001, p. 284). Aquilo que chamamos de “nosso Eu” jamais é apreensível sem a presença de uma percepção particular. Para Hume (2001, p. 285), os “homens não são senão um feixe ou uma coletânea de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento”. Como, então, se constituiria a identidade do Eu? Hume assevera que tomamos a diversidade de percepções como permanência da identidade porque ambas as situações são sentidas de maneiras parecidas e porque a relação de sucessão facilita o deslizamento de um objeto a outro em continuidade ininterrupta. É a através da ação da *imaginação* que essa sensação de continuidade e permanência é gerada⁷.

É por isso que Deleuze considera o empirismo de Hume como uma crítica da representação: trata-se de uma teoria do conhecimento que não pressupõe as representações do sujeito, mas que, pelo contrário, exige explicação sobre a própria gênese da subjetividade. Nesse sentido, o Eu é uma espécie de ilusão necessária resultante de todo esse processo. Mas não se percebe o cerne da leitura de Deleuze sobre Hume sem se atentar para a ideia de que há um material bruto dessa gênese, matéria informe da subjetividade: o espírito, o dado, coletânea ou fluxo de percepções em sucessão. Esse material bruto está aquém de toda racionalidade, aquém do sujeito e seu Eu – o sujeito se faz na ultrapassagem do dado, ou seja, se faz ao ultrapassar o estado de fragmentação que informa seu fundo delirante:

[...] o que é o dado? É, diz Hume, fluxo do sensível, uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções. É o conjunto do que aparece, o ser igual à aparência, é o movimento, a mudança, sem identidade nem lei. Falar-se-á de *imaginação*, de *espírito*, designando assim não uma faculdade, não um princípio de organização, mas um tal conjunto, uma tal coleção. O empirismo parte dessa experiência de uma coleção, de uma sucessão movimentada de percepções distintas. Ele parte delas, na medida em que são independentes. Com efeito, seu princípio, isto é, o princípio constitutivo que dá um estatuto à experiência, não é de modo algum aquele segundo o qual ‘toda ideia deriva de uma impressão’, cujo sentido é apenas regulador, mas é, isto sim, aquele segundo o qual ‘tudo o que é separável é discernível e tudo o que é discernível é diferente’. É esse o princípio da diferença. (DELEUZE, 2012, p. 101).

É necessário analisar mais detidamente as implicações dessa passagem central. Deleuze havia assinalado que o fundo delirante do espírito é *indiferente* – ou ainda, a própria indiferença – e, no entanto, introduz agora uma nova concepção desse fundo de fragmentos segundo a qual as singularidades componentes do espírito são discerníveis e, portanto, diferentes. Que devemos entender por isto? A questão é que o fundo do espírito – imaginação ou coleção de ideias – é indistinto apenas como *conjunto* e em oposição a uma formalização que lhe tornaria uma

em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (HUME, 2001, p. 28). As impressões sempre antecedem as ideias e mantêm com estas uma “forte conexão” que pode ser entendida como uma relação de causalidade. A relação jamais se inverte, portanto: as ideias, como efeitos, sempre aparecem após as impressões. Entretanto, diz Hume, há exceções possíveis na quais verifica-se que ideias simples não derivam de impressões, mas são produzidas mediante a *imaginação*. Tais exceções não mudam a regra geral, mas revelam que também as ideias podem estabelecer relações entre si: “assim como nossas ideias são imagens das nossas impressões, assim também podemos formar ideias secundárias, que são imagens das primárias” (HUME, 2001, p. 31). Desta forma, a semelhança à impressão pode ser indireta (mediada) ou direta (imediate).

⁷ “A relação facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna a passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade” (HUME, 2001, p. 286).

faculdade, mas seus elementos, de outra maneira, são distintos em si mesmos e nada mais pressupõem.

Há aqui algo da problemática que veremos Deleuze enunciar com plena clareza apenas a partir de *Diferença e Repetição* (2006): a tensão entre um (sem) fundo delirante, abismal, e um *cogito* que representaria a relação entre um sujeito universal e um objeto em geral, uma identidade central organizada. A tese da diferença como distinção sinaliza uma abertura para a ideia de que o fundo é um *entre*, uma travessia que não se confunde nem com a indeterminação e nem com a determinação já fundada e pressuposta. Roffe (2009) aponta que esse fundo indiferente permanece a assombrar as formas constituídas do sujeito epistêmico e moral e que, em última instância, é a *organização social das afecções* que impede que toda a subjetividade decaia para este estado de movimentação amórfica e indiferença flutuante, de diferenças puras não-ligadas. Seria possível especular até mesmo sobre a permanência ou retomada dessa ideia em *O Anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 2010). No entanto, é imprescindível ter em conta a descoberta deleuziana do bergsonismo no que diz respeito à concepção da própria diferença entre um momento e outro da obra do filósofo francês. Não se deve perder de vista que esta formulação precoce da ideia de diferença em *Empirismo e subjetividade* não passa de um esboço. Quanto a isso, tal ressalva também é de máxima importância quando nos debruçamos sobre a noção de *dado* nos textos sobre Bergson, nos quais ela adquire contorno inteiramente diverso e já não se relaciona mais com diferenças livres e sim com a *diferença já desnaturada*, atualizada.

Ademais, é notável a afirmação de que nesse fundo delirante o ser encontra a ideia, e surpreende que Deleuze pouco mais fale sobre essa proposição prenhe de consequências. Este ponto crucial é vislumbre da importância que a ontologia possui na filosofia deleuziana e, mais que isso, anuncia a ideia de que o que se perde na gênese da subjetividade representada no *Eu* é justamente essa imersão direta no real – imersão que se confunde com o que neste momento Deleuze chama, com Hume, de espírito, delírio. Intriga o fato de que Deleuze afirme a identidade do ser à aparência e trate este último termo como sinônimo de aparecimento – “*l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence*”. Nada contraria, no entanto, a possibilidade de que de fato no empirismo o aparecimento se confunda com uma aparência que é ser, uma vez que a percepção apresenta as coisas sensíveis tais como são, sem pressupor nem uma essência velada e nem uma subsunção *a priori* a um sujeito que tornaria o aparecer meramente relativo. Como afirma Deleuze, “é preciso partir *dessa* experiência, porque ela é *a* experiência. Ela não pressupõe coisa alguma, nada a precede. Ela não implica sujeito algum, do qual ela seria a afecção, substância alguma da qual ela seria a modificação, o modo” (DELEUZE, 2012, p. 102).

Assim, o delírio não é um estado ou fenômeno predicado do sujeito, e sim o sujeito que é um derivado do delírio, que o pressupõe e que se constitui ao ultrapassá-lo, organizá-lo, relegá-lo ao fundo do espírito. A partir do empirismo humeano se constata o fato da transcendência constituinte da subjetividade e do *cogito* sobre a coleção de percepções, mas é ainda necessário avaliar a questão de direito. *Como se faz o ultrapassamento do dado? Como o espírito se torna sujeito? Ou ainda, com que direito afirmamos mais do que aquilo que nos é dado? Numa passagem fundamental, Deleuze enuncia a diferença entre a crítica transcendental de verniz kantiano e a crítica empírica (à qual sua própria filosofia termina por se vincular):*

Fazemos uma crítica transcendental quando, situando-nos em um plano metodicamente reduzido (que, então, nos dá uma certeza essencial, uma certeza de essência), perguntamos: como pode haver o dado, como pode algo dar-se a um sujeito, como pode o sujeito dar-se a si algo? [...]. A crítica é empírica quando, colocando-se de um ponto de vista puramente imanente, de onde seja possível, ao contrário, uma descrição que encontra hipóteses determináveis [...], se pergunta a propósito do sujeito: como se

constitui ele no dado? A construção do dado cede lugar à constituição do sujeito. O dado não é dado a um sujeito: este se constitui no dado. (DELEUZE, 2012, p. 101).

A resposta que Deleuze encontra em Hume é que aquilo que confere direito aos nossos juízos é o *hábito*, um princípio psicológico da natureza humana através do qual a repetição de casos semelhantes dados à experiência se torna, para nós, um novo conhecimento⁸. Ele estabelece uma relação complexa com os princípios de associação – causalidade, contiguidade e semelhança – que também possibilitam o conhecimento ao produzir ligações entre as percepções, organizando-as. O dado puro move-se como agregado de singularidades que sobrevêm indiscriminada e aleatoriamente, equalizando-se a uma imaginação⁹ que não chega ainda a ser uma faculdade, propriedade ou princípio distinto. Essa imaginação se confunde com o próprio espírito, sobre o qual os princípios de associação atuam. Apenas num segundo momento a imaginação se torna fixa e as percepções singulares passam se conjugar numa distribuição organizada pela lógica desses princípios. Dotada agora desta forma, a imaginação pode *refletir-se*, tornar-se entendimento e razão:

Se o sujeito pode, assim, ultrapassar o dado, é porque ele, *no espírito*, é antes de mais nada o efeito de princípios que ultrapassam o espírito, que o afetam. Antes que possa haver aí uma crença, os três princípios de associação organizaram o dado como um sistema, impondo à imaginação uma constância que ela não tem por si mesma e sem a qual ela jamais seria uma natureza humana, atribuindo liames às ideias, princípios de união que são as qualidades originais dessa natureza e não qualidades próprias da ideia. (DELEUZE, 2012, p. 12).

As consequências disso compreendem justamente a noção de existência e permanência dos objetos, bem como a possibilidade em si mesma da inferência e da formulação de juízos. Mas nos interessa ainda a relação desses fatores com um outro princípio fundamental, o do *hábito*, que Hume traz à tona em sua reflexão sobre o problema da causalidade. Em *Investigação Acerca do Entendimento Humano* (1999), o filósofo assevera que a ideia de conexão necessária implicada pela noção de causalidade é um dos conceitos mais obscuros da metafísica e sugere que seria possível torná-lo mais compreensível pela aplicação do método proposto em seu empirismo: para cada ideia deve haver uma impressão correspondente, de tal forma que para elucidar a ideia de conexão necessária bastaria investigar a qual impressão ela equivale. Tanto as impressões internas quanto externas são fortes o suficiente para não deixar aberta nenhuma ambiguidade ou obscuridade, então as ideias que delas derivam diretamente também se tornariam mais claras. Ponderando sobre a possibilidade da origem da ideia de conexão necessária advir de uma dessas fontes (uma impressão interna ou externa), Hume conclui provisoriamente que não há nada na experiência que possa resultar nessa ideia: “o espírito não sente nenhuma sensação ou impressão interna em virtude desta sucessão de objetos, por conseguinte, não há, num só caso isolado e particular de causa e efeito, nada que possa sugerir a ideia de poder ou de conexão necessária” (HUME, 1999, p. 76). Por todas as perspectivas e aspectos que se investigue, não há nada a ser encontrado numa causa que aponte necessariamente para o surgimento de seu efeito. Com isso, Hume aponta que a causalidade não é uma propriedade inerente ao objeto, não é um “poder de causar” um efeito, nem uma energia ou força que determina a ligação do objeto ou movimento a um efeito qualquer. A

⁸ Veremos que Deleuze volta a Hume neste ponto para desenvolver a ideia de repetição do hábito como síntese do tempo, o que será equivalente a uma forma de síntese transcendental diferencial e genética, sem sujeito.

⁹ “Hume afirma constantemente a identidade do espírito, da imaginação e da ideia.[...] A ideia é o dado tal como ele é dado, é a experiência. [...] A coleção de ideias denomina-se imaginação, uma vez que esta designa não uma faculdade, mas um conjunto, o conjunto das coisas, no mais vago sentido da palavra, que são o que parecem: coleção sem álbum, peça sem teatro ou fluxo de percepções” (DELEUZE, 2012, p. 11).

metafísica procurava apreender essa determinação a partir de um único caso, mas Hume se contrapõe a essa ambição apontando que as ideias metafísicas que foram lançadas para tentar explicar esse “poder” causal são frágeis e não se fundamentam em nenhuma impressão. São ideias *sem fundamento empírico*.

Ao final de sua análise da ideia de conexão necessária valendo-se do método proposto, Hume parece encontrar um limite no qual todo o seu raciocínio em torno dos fundamentos dos conhecimentos sobre relações de fatos e questões de existência corre o risco de esgotar-se¹⁰. Antes de concluir que pura e simplesmente não há nada que explique a causalidade, formula então a hipótese que será central para Deleuze: a ideia de conexão necessária não se baseia na apresentação de um único caso, mas *surge com a repetição* de muitos casos de conjunção entre os elementos da experiência. Nas suas palavras:

[...] apesar de não haver em determinado número de casos algo a diferenciá-lo de um caso singular – suposto exatamente semelhante aos outros – destacamos apenas que, depois da repetição de casos semelhantes, o espírito é impelido pelo hábito, devido à aparição de um evento, a aguardar aquele que usualmente o acompanha e em acreditar na sua existência. Portanto, esta conexão que *sentimos* no espírito, esta transição costumeira da imaginação de um objeto para o seu acompanhante usual, é o sentimento ou a impressão que origina a ideia de poder ou de conexão necessária. [...] Eis a única diferença entre um caso singular, do qual jamais podemos inferir a ideia de conexão, e vários casos semelhantes originando esta ideia. (HUME, 1999, p. 85).

Assim, todas as inferências causais e por consequência todos os juízos de conhecimento empírico são, em última instância, fundamentados no hábito, o quarto princípio da natureza humana. A propensão à crença na conjunção entre dois elementos a partir da observação numerosa da ocorrência anterior dessa conjunção é, portanto, efeito do hábito ou costume. Se faz uma inferência do passado das repetições em que A seguiu-se de B para o futuro, em que se acredita que A *sempre* será seguido de B. Quanto a isto, Deleuze (2012, p. 72) nota que “o conteúdo verídico da causalidade, a palavra sempre, não é constituível na experiência, pois, em certo sentido, ele constitui a experiência. [...] É preciso que o entendimento receba de um outro princípio que não a experiência a faculdade de tirar conclusões da própria experiência”.

Este princípio é o hábito, mas, com isso, não se explicou ainda em que ele próprio consiste. Embora fundante, Hume contenta-se em afirmar que o hábito opera naturalmente e, mais que isso, que ele é capaz de estabelecer uma correspondência entre o funcionamento do intelecto humano e o funcionamento das relações entre elementos da natureza. Neste ponto Hume chega a evocar a noção de uma “harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias” (HUME, 1999, p. 70), harmonia garantida em última instância por Deus¹¹. Não é de surpreender que o fundamento não seja explicado – de certa forma, precisamente por ele mesmo não ser fundado é que se constitui como tal. O fundamento tende à regressão infinita, à aporia ou ao esgotamento. Enquanto interessado na formulação do problema do fundamento, Deleuze parece considerar esse termo final do raciocínio de Hume inteiramente insatisfatório, mas ainda assim não abandona as contribuições do filósofo britânico. A estratégia teórica deleuziana é, de outro modo, adentrar a lacuna deixada por Hume procedendo por aprofundamento do problema até seu ponto de máxima distensão.

¹⁰ “Todos os eventos parecem inteiramente soltos e separados. Um evento segue outro, porém jamais em *conexão*. E como não podemos jamais formar a ideia de uma coisa que nunca se revelou aos nossos sentidos externos ou sentido interno, a conclusão necessária parece ser que não temos, definitivamente, ideia de conexão ou de poder, e que esses termos nada significam quando utilizados nos raciocínios filosóficos ou na vida diária.” (HUME, 1999, p. 84-85).

¹¹ Deleuze (1956/2015) observa que esse é um argumento bastante nebuloso em Hume, uma vez que há também na filosofia do pensador britânico uma crítica da ideia de Deus. Ainda assim, há uma vaga indicação humeana de que a causa última dos princípios da natureza humana seria um Deus pensado negativamente (DELEUZE, 2012).

Assim, Deleuze censura a Hume a contradição de afirmar concomitantemente que o conhecimento se define pelo ultrapassamento do dado natural e que há uma harmonia preestabelecida entre a natureza humana e a Natureza em geral. O que deve ser objeto de investigação é a discordância e a disjunção entre o espírito humano e o curso da Natureza, uma vez que o dado em si mesmo não explica seu próprio ultrapassamento. O processo pelo qual ocorre a síntese ou produção de uma subjetividade não pode evocar princípios naturais que estabelecem relações entre ideias inexplicavelmente simétricas às relações entre objetos.

O cogito transcendental

Subjaz ao estudo de Deleuze sobre Hume uma preocupação com a passagem deste a Kant, considerando que a problemática que atravessa essa passagem é um dos pontos nodais do pensamento moderno (KERSLAKE, 2009). Deleuze afirma que “Hume colocou o problema em termos gerais, mas ele não o respondeu. O princípio lhe parece psicológico. [...] Kant vai pôr o problema até o extremo e vai ultrapassar essa interpretação psicológica” (DELEUZE, 1955/2015, p. 27).

Para Kant, o fundamento de fato deverá ser subjetivo, mas não psicológico: ele será um fundamento transcendental, no qual o próprio dado se submete ao ultrapassamento constituinte do sujeito cognoscente. O dado não é extrínseco à subjetividade transcendental, ao contrário, o fundamento transcendental institui a condição de possibilidade da cognição a um só tempo em que institui a necessidade da submissão do dado a esta cognição. A teoria kantiana parte da lacuna deixada pela hipótese de Hume segundo a qual haveria uma *harmonia* entre os princípios psicológicos da natureza humana e os princípios objetivos da realidade natural: como afirmar tal harmonia se os princípios da natureza humana consistem, justamente, em *ultrapassar* a Natureza como dado, de acordo com a formulação do problema no próprio Hume?

Para Kant, é o dado que se submete a um sujeito já constituído *a priori*. Em outras palavras, os princípios da Natureza é que se submetem aos princípios da natureza humana e é isso que explica que haja uma simetria entre os dois conjuntos. Mas a proposta kantiana desloca de tal modo toda hipótese psicológica de Hume que já não é mais possível dispor desses termos: o sujeito, em Kant, não se confunde com um sujeito empírico ou um Eu psicológico regido por princípios da natureza humana, ele não é uma natureza porque “vai levar em conta que o dado se submete ao ultrapassamento que opero. O que torna o conhecimento possível deve tornar necessária a submissão do dado a esse mesmo conhecimento” (DELEUZE, 1955/2015, p. 29)¹². Essa dupla operação é a realização de uma unidade sintética originária da apercepção no sujeito que, agora, se tornou *transcendental*, de tal forma que essa síntese será, segundo Deleuze, a característica essencial do fundamento em Kant.

A questão de fato diz respeito ao conhecimento em si mesmo, à existência do domínio da ciência; a questão de direito diz respeito às razões das afirmações que fazemos no âmbito desse domínio. Assim, não basta afirmar o fato empírico, é necessário elevarmo-nos ao seu fundamento. Em Kant, isso se traduzirá na investigação sobre as condições de possibilidade da própria experiência, isto é, das condições sob as quais podemos ter cognições sobre os fatos de modo geral. Quanto a isto, diversas vezes Deleuze chama atenção para a mudança executada por Kant na revisão da *Crítica da razão pura* entre a primeira e a segunda edição: permanecem relativamente intactas a caracterização do transcendental e sua diferenciação em relação ao empírico, bem como

¹² “Il va rendre compte de ce que le donné se soumet au dépassement que j’opère. Ce qui rend la connaissance possible doit rendre nécessaire la soumission du donné à cette même connaissance”. A tradução anglófona interpreta *connaissance* como *cognition*: “it will account for [the fact] that the given submits itself to going beyond what I carry out. What renders cognition possible must render the submission of the given to this same cognition necessary”.

a formulação do dado da experiência como fenômeno e não coisa em si, mas há modificações substanciais no esquema da dedução transcendental.

Na primeira edição, Kant subdivide o fundamento em três sínteses que, somadas e implicadas umas às outras, constituem as fontes originárias de todo conhecimento possível: a apreensão de representações na intuição, a reprodução dessas representações na imaginação, a reconhecimento dessas representações no conceito. De modo geral, uma síntese se define, para Kant, como a própria atividade de ligação de representações no entendimento, de forma que cada uma das sínteses realiza de formas diferentes e complementares essa atividade. A primeira síntese se constitui como *síntese do tempo*, na qual o diverso da intuição é organizado como totalidade de sucessão no intelecto. Pelo tempo as impressões (representações como fenômenos) deixam de ser singularidades isoladas e são postas em relação umas às outras pela sua ordem de aparecimento¹³. Já a segunda síntese opera a associação entre representações numa lógica semelhante à descrita por Hume quanto à conjunção constante de apresentações do dado na experiência, mas, como já indicado, Kant não entende o dado como algo que *precede* o sujeito e sim, ao contrário, como fenômeno *para* o sujeito. A síntese da reprodução eleva a imaginação ao estatuto de uma faculdade transcendental, que seria responsável por reger a sucessão de percepções imprimindo-lhes uma ordem segundo a qual o intelecto seja capaz de fixar a percepção dos fenômenos e conceber sua permanência e identidade. Por fim, a síntese da reconhecimento no conceito constitui a unidade formal da consciência em relação a um “objeto = X”, ela é a síntese que unifica o diverso das representações da sensibilidade como conjunto dado a uma consciência cognoscente.

Kant afirma que essa unidade nunca poderia se dar no campo do empírico, já que nele as impressões se sucedem sem unificação que fixasse um Eu e que as relações em questão são contingentes – como Hume já havia assinalado também. Desta forma, essa terceira síntese se revela como *apercepção transcendental ou unidade originária da consciência*, que subsume em si as representações da intuição e o conceito de um objeto em geral. Este é também transcendental na medida em que é a forma *a priori* que determina a condição de possibilidade de toda intuição empírica de um objeto particular, cujo aparecimento necessariamente se submete às regras de síntese que se representa como objeto = X. Assim, o terceiro termo do fundamento transcendental institui a forma de pensamento que Deleuze irá repetidamente censurar à filosofia kantiana em específico e mesmo à tradição filosófica ocidental em geral: a mera reconhecimento. Deleuze (2000, p. 23) elucidada:

A síntese, quer como apreensão quer como reprodução, é sempre definida por Kant como um ato da *imaginação*. Mas a questão é: será inteiramente exato dizer, como fizemos precedentemente, que a síntese basta para constituir o conhecimento? Na verdade, o conhecimento implica duas coisas que extravasam a própria síntese: ele implica a consciência ou, mais precisamente, a pertença das representações a uma mesma consciência na qual devem estar ligadas. Ora, a síntese da imaginação, tomada em si mesma, não é de modo algum consciência de si. Por outro lado, o conhecimento implica uma relação necessária com um objeto. O que constitui o conhecimento não é simplesmente o ato pelo qual se faz a síntese do diverso, mas o ato pelo qual se refere a um objeto o diverso representado (reconhecimento: é uma mesa, é uma maçã, é tal ou tal objeto...).

Na segunda e mais acessada edição, a questão *quid juris* gira em torno da unidade originária da apercepção, que determina a implicação recíproca entre a consciência e o objeto.

¹³ “Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se a priori ou empiricamente, como fenômenos, pertencem contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação” (KANT, 2001, A99).

Portanto, a dedução transcendental se reduz quase inteiramente à terceira síntese, deixando as outras duas menos explícitas e desenvolvidas e aprofundando ainda mais a redução do pensamento a essa forma da reconhecimento. Agora, *a unidade é entendida como anterior à própria atividade de ligação ou síntese, é formulada como sua condição*. É essa unidade, portanto, que permite a reconhecimento no conceito. Trata-se então de determinar o fundamento como *unidade da apercepção*.

Segundo Deleuze, para compreender como ele opera é necessário antes distinguir aquilo que, em sentido estrito, se *apresenta* à intuição sensível e aquilo que se *representa* no entendimento como conceito. Se poderia objetar que o próprio Kant, na *Crítica da Razão Pura*, não faz tal distinção, contentando-se em apontar que a intuição sensível dá à cognição representações *imediatas*, enquanto o entendimento tem por função a síntese propriamente dita dessas representações através de conceitos. Em outros termos, o entendimento realizaria uma atividade de síntese que dá à cognição representações *mediadas*¹⁴. Assim, Kant fala de um múltiplo das *Vorstellungen* da intuição sensível e não exatamente em um múltiplo de “apresentações”. Desta forma, a atividade de ligação realizada pelo entendimento seria de fato uma representação de representações, *síntese do múltiplo das representações sensíveis*. Longe de ignorar essa questão, a distinção entre representações e apresentações que Deleuze opera em sua leitura do texto kantiano em *A Filosofia Crítica de Kant* (2000) visa aprofundar o sentido da noção de representação no interior do próprio esquema kantiano. Tal interpretação oferece a vantagem maior de lançar luz sobre a diferença de natureza entre as “representações” da intuição pura *a priori* e as representações do entendimento. Deleuze *propõe* que se compreenda o conceito de representação num sentido mais estrito: apenas o entendimento pode, propriamente falando, *representar*, no sentido literal de *re-apresentar* aquilo que havia sido *apresentado* pela intuição; mais importante que isso, se as representações da intuição diferem das do entendimento é porque a primeira se constitui como faculdade *passiva* ou receptiva mediante a qual o sujeito é afetado e a segunda é uma faculdade *ativa* mediante a qual o sujeito constitui a ligação do múltiplo em geral por um ato da sua espontaneidade.

Na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* fica mais claro, então, que a ligação ou síntese ainda não é, no entanto, o fundamento último do entendimento. Se introduz uma diferenciação entre atividade de ligação e unidade, embora sejam conceitos estreitamente relacionados, pois a própria ligação já pressupõe *a priori* uma unidade sintética da qual ela é a representação. Essa unidade é estritamente necessária para que o conhecimento das coisas seja possível enquanto *conceito dos objetos* e, assim, deve ser tomada – nos previne Kant – em seu sentido *qualitativo*, ou seja, como unidade mesma do múltiplo ou do diverso tal qual um tema central constitui a unidade de certo enredo ou história, conferindo-lhe coerência. Ao lado das noções de verdade e de perfeição, a *unidade* é condição de inteligibilidade do *próprio conceito*, ou, nas palavras de Kant (2001, B116), de “concordância do conhecimento consigo próprio”.

O que está em questão aqui é um ponto de cisão importante entre o empirismo humeano e o idealismo transcendental kantiano. Kant tenta solucionar o problema aberto por Hume, a saber, a questão de compreender como e porque a pluralidade de percepções que os sentidos imprimem à cognição não *permanece* uma multiplicidade indistinta e indeterminada, mas, sim, atribui-se a um *sujeito*. Kant inverte a questão de Hume: não se trata mais de compreender como pode o múltiplo das percepções sintetizar-se em uma identidade pessoal, mas, ao contrário, de saber como algo pode dar-se ao sujeito, como a experiência é possível a um sujeito já pressuposto

¹⁴ “Como nenhuma representação, exceto a intuição, se refere imediatamente ao objeto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto” (KANT, 2001, B93).

desde o início. O sujeito torna-se diligente: como a sensibilidade é passiva, a unidade sintética da apercepção só pode ser dada por uma atividade espontânea do entendimento.

Segundo Deleuze, o que Kant censura a Hume é que, uma vez postulada a necessidade da concordância do sujeito com o dado, não se compreende como é possível ou em que se fundamenta o fato de que as regras de associação no espírito sejam as mesmas regras que relacionam os objetos: “se o próprio dado não fosse de *antemão* submetido a princípios do mesmo gênero daqueles que regram a ligação das representações para um sujeito empírico, o sujeito jamais poderia encontrar esse acordo” (DELEUZE, 2012, p. 133). A crítica transcendental realoca toda a questão. Se trata agora de perguntar, então: como o dado concorda com o sujeito? O núcleo do problema é precisamente a natureza do fundamento (*Grund*) da atividade de síntese¹⁵. Posto que na filosofia transcendental o dado não é coisa em si, mas *fenômeno*, a concordância entre o sujeito e o objeto se torna possível por sua fonte comum, sua implicação recíproca, na qual *a unidade do sujeito é condição de possibilidade da unidade do objeto*. Deleuze assinala a diferença entre o empirismo de Hume e a filosofia transcendental de Kant:

A transcendência era o fato empírico; o transcendental é o que torna a transcendência imanente a algo = x. Ou, o que dá na mesma, algo no pensamento ultrapassará a imaginação sem poder prescindir dela: a síntese *a priori* da imaginação remete-nos a uma unidade sintética da apercepção. (DELEUZE, 2012, p. 134).

Na filosofia kantiana, o objeto não se confunde com o sujeito mas encontra-se, enquanto fenômeno, em seu campo transcendental e obedece suas leis: “a ideia fundamental do que Kant denomina a sua ‘revolução copernicana’ consiste no seguinte: substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo *final*) pelo princípio de uma submissão *necessária* do objeto ao sujeito” (DELEUZE, 2000, p. 21). É o *Eu penso*, possibilitado pela unidade sintética da apercepção, que oferecerá o fundamento para tal submissão da qual depende o conhecimento verdadeiro. As representações não poderiam ser pensadas se não pudessem ser acompanhadas pela unidade do Eu, ou seja, voltariamos a lidar com o problema da indistinção e indiferença de uma multiplicidade de representações que de modo algum se constituiriam como *conhecimento* e que permaneceriam como fundo delirante do intelecto. A unidade sintética originária da apercepção representada num *Eu penso* possibilita que todas as outras representações – feixe das intuições sensíveis e conceitos do entendimento – sejam *organizadas* de modo a possibilitar um conhecimento dotado de coerência interna, coerência discursiva (ainda que não se tenha absoluta consciência de *todas* as representações que são dadas ao intelecto ao mesmo tempo). Assim, a autoconsciência congrega o múltiplo das “representações” sensíveis em torno de um *cogito* transcendental que fundamenta toda possibilidade de uso do entendimento. Deleuze (2000, p. 23) sumariza:

As minhas representações são minhas enquanto estão ligadas na unidade de uma consciência, de tal sorte que o “Eu penso” as acompanha. Ora, as representações não estão assim *unidas* numa consciência sem que o diverso que sintetizam esteja no mesmo passo referido a um objeto qualquer. Sem dúvida, conhecemos unicamente objetos qualificados (qualificados como tal ou tal por uma diversidade). Mas nunca o diverso se referiria a um objeto se porventura não dispuséssemos da objetividade como de uma forma em geral (“objeto qualquer”, “objeto = x”). Donde vem esta forma? O *objeto qualquer* é o correlato do Eu penso ou da unidade da consciência, é a expressão do *Cogito*, sua objetivação formal. Por isso, a verdadeira fórmula (sintética) do *Cogito* é: penso e, pensando-me, penso o objeto qualquer ao qual se refere uma diversidade representada.

¹⁵ “A *síntese pura*, representada de uma maneira universal, dá o conceito puro do entendimento. Entendo, porém, por esta síntese, a que assenta sobre um fundamento da unidade sintética *a priori*” (KANT, 2001, B104).

Que tal autoconsciência seja *universal* é destacado em função de seu caráter propriamente transcendental, que não se confunde com a consciência de um sujeito empírico. Kant aceita a ideia humeana de que a consciência empírica “é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito”, porém aponta que não é a simples relação entre as representações que deriva na identidade, mas o acréscimo de uma representação a esta multiplicidade através da possibilidade da consciência de seu processo de síntese¹⁶. A unidade sintética da apercepção é, também, condição de possibilidade da constituição da identidade pessoal, sem a qual se correria o risco de mergulhar na fragmentariedade do delírio e da loucura. Essa unidade sintética não está nos objetos, mas sim no próprio entendimento – no sujeito – como esboçado anteriormente. De modo mais radical, Kant assinala que toda atividade do entendimento se resume à produção de sínteses cujo fundamento é tal unidade e, mais uma vez, censura a Hume a ideia de que seja possível extrair da experiência a unidade da consciência e a identidade pessoal.

A unidade sintética da apercepção é condição para se pensar a identidade pessoal da consciência, e a atividade de ligação nessa consciência possibilita que se pense, também, o diverso da intuição sensível como um todo coerente e não como mera profusão de percepções em sucessão anárquica. Apenas uma espécie de consciência divina poderia intuir diretamente toda a multiplicidade do dado ao mesmo tempo, enquanto a cognição humana necessitaria da atividade de síntese para pensá-lo, precisaria ter consciência do conjunto das representações dadas como suas representações, como representações que “pertencem” a um Eu que pensa. Como afirma Deleuze (1955/2015, p. 122), “Kant substitui a ideia de um conhecimento absoluto, que ele condena, pela ideia de uma crítica do conhecimento ou a ideia de uma determinação das condições do conhecimento”.

A síntese do presente

Uma das principais objeções que Deleuze faz a Kant consiste em apontar que o fundamento transcendental pouco muda no que já se constatava anteriormente como fato, ou seja, a sua descoberta acaba por simplesmente justificar a ciência, reduzir a filosofia a um suporte não-científico dos conhecimentos matemáticos e científicos: “se o fundamento deixa aquilo que funda subsistir, nós podemos questionar para qual propósito serve” (DELEUZE, 1955/2015, p. 41). Ainda em outros termos, Kant não teria feito mais que deduzir o transcendental a partir do dado, determinar o transcendental como decalque do empírico. Para Deleuze, por outro lado, a *busca* do fundamento deve nos render algo novo, deve mover-se por um uso crítico do princípio de razão suficiente como questão a ser sempre retomada novamente, produzindo descobertas para além de cada determinação posta como fundamento último e nos levando ao inesperado.

Em Kant, o isomorfismo entre o transcendental e o empírico é determinado pela submissão dos objetos ao sujeito¹⁷ e opera, assim, uma cisão que torna os objetos meramente *relativos* ao sujeito, de modo que o conhecimento jamais se refere às coisas em si mesmas, mas sim aos *fenômenos* ou *aparecimentos* (DELEUZE, 1955/2015). Na dedução transcendental é formado o conceito de um objeto em geral, ou seja, são determinadas as condições suficientes para um objeto em geral nas categorias, e a experiência é unificada em torno desse Eu que permanece idêntico a si mesmo no tempo e ao qual todas as percepções se relacionam (SOMERS-HALL, 2012). Uma vez que a intuição pura *a priori* apreende aquilo que aparece de maneira não-conceitual, o que

¹⁶ Segundo Kant (2001, B134): “só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, minhas representações. Não sendo assim, teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente”.

¹⁷ “[...] a tese da unidade transcendental da apercepção e [a tese da] da identidade das condições do conhecimento de um objeto e das condições de um objeto se implicam reciprocamente” (SOMERS-HALL, 2012, p. 35).

garante essa subsunção do diverso da intuição aos conceitos do entendimento é o Eu determinado pela unidade sintética originária: há efetivamente uma unidade entre sujeito e objeto, onde o fluxo sensível que aparece à intuição é subsumido sob os conceitos do entendimento, entretanto essa unidade permanece meramente *subjetiva*.

Embora a monografia *A filosofia crítica da Kant* tenha sido publicada somente em 1963, as considerações de Deleuze sobre o problema do fundamento transcendental já se esboçavam nos anos 1950 com *O que é fundar?* e com sua resenha *Jean Hyppolite: Lógica e Existência*. No começo de sua trajetória filosófica, Deleuze parece inclinado a assentir às críticas feitas ao kantismo a partir da perspectiva dialética (mediada por Hyppolite), malgrado suas declarações de animosidade em relação ao hegelianismo. A grande contraposição entre método e sistema se traduzia numa contraposição entre Kant e Hegel e, considerando que Deleuze se mostrava mais alinhado à ideia de sistema, o caminho para a construção de seu pensamento como uma filosofia da imanência parecia destinado a passar pela consideração da dialética hegeliana. Jean Hyppolite, mestre de Deleuze, alegava em *Lógica e Existência* (1953) que apenas com o hegelianismo a filosofia teria sido capaz de conceber uma imanência completa. Nesse sentido, para Deleuze, assim como para Hegel, o limite da filosofia transcendental kantiana está no fato de que:

Kant se eleva à identidade sintética do sujeito e do objeto, mas somente de um objeto relativo ao sujeito [...]. Que o pensamento se ponha como pressuposto, Kant o viu admiravelmente: ele se põe, porque ele se pensa e se reflete, e ele se põe como pressuposto porque o todo dos objetos o supõe como aquilo que torna possível um conhecimento. Assim, em Kant, o pensamento e a coisa são idênticos, mas o que é idêntico ao pensamento é somente uma coisa relativa, não a coisa enquanto ser, em si mesma. (DELEUZE, 2014, p. 24)

Isto significa que a filosofia deverá ser *ontologia*, discurso especulativo *sobre o ser e do ser*. A filosofia se permite então ambicionar a apreensão do pensamento do Absoluto, ou melhor, se propõe ser o discurso do Absoluto que se pensa a si mesmo. A reflexão sobre o ser deve ser a reflexão interna *do ser* sobre si mesmo como *sentido*, e não uma reflexão meramente externa que se limita a fazer a crítica do conhecimento. Para que a ontologia seja reconquistada após Kant é necessário superar essa reflexão exterior que se esboça no empirismo e que se apresenta integralmente no idealismo transcendental.

Apensar da influência de Jean Hyppolite e do diálogo crítico com a tradição dialética nos anos iniciais da obra de Deleuze, de fato a estratégia deleuziana é criar uma alternativa à saída de Hegel para os problemas da filosofia kantiana, estratégia evidenciada pelo próprio retorno a Hume. A linhagem da história da filosofia a qual Deleuze se dedica a estudar e da qual extrai conceitos forma um conjunto que permite a construção de uma outra ontologia da diferença. Enquanto Hegel eleva a subjetividade ao Absoluto, Deleuze conduz, ao contrário, uma crítica do fundamento como subjetividade pressuposta. Todo o desenvolvimento dessa estratégia se dará de maneira complexa na trajetória deleuziana, mas podemos indicar, nos limitando a permanecer na relação com o empirismo de Hume, noções centrais de que Deleuze dispõe na abordagem crítica do problema do fundamento transcendental.

Vejamos, pois, alguns pontos nos quais *Empirismo e subjetividade* (2012) encontra *Diferença e repetição* (2006). Talvez a modificação mais importante na abordagem sobre Hume entre um momento e outro da obra deleuziana seja o abandono da ideia do fundo e suas diferenças singulares como *dado*. Mas, igualmente, não bastaria aderir à estratégia kantiana de subordinar o dado ao sujeito para avançar, como assinala Lapoujade (2015, p. 55):

Em vez de se remeter a um dado inexplicável do ponto de vista de um sujeito constituinte, não seria o caso, ao contrário, de reduzir, diminuir o dado até o fundo infinitesimal do

qual procede e que não pode ser dado? Desse fundo sobem as diferenças, elementos diferenciais e relações diferenciais que não são mais recalcados nas profundezas do Ser, mas afirmados por si mesmos num plano autônomo. Chega-se a um oceano de dissemelhança onde fervilham pequenas diferenças infinitesimais que, a cada vez, se “fazem” [...].

Ainda que haja na leitura deleuziana do empirismo humeano algo como a “menor ideia”¹⁸, átomo indivisível como ponto sensível, essa reformulação posterior é essencial no que concerne a compreensão da questão *quid juris*. Por outro lado, em Hume já aparece uma certa noção de *repetição* mediante a qual se torna possível para nós discernir uma ideia de conexão causal: a repetição da conjunção de elementos da experiência produz algo novo que não surgiria com uma única apresentação dessa conjunção. Hume afirma, então, que temos uma *sensação* da conexão entre percepções distintas que se apresentam sempre seguidas uma da outra. Como apontamos, esse é precisamente o ponto onde a teoria humeana encontra seu limite e onde Deleuze explora um aprofundamento do problema. Hume não foi capaz de conceber algo além da mera ideia genérica de uma “sensação” provocada pela repetição dos elementos do dado no espírito. Bastaria levar até o limite estas noções para se conceber uma repetição constituinte da experiência como operação de síntese.

A temporalidade é essencial ao espírito uma vez que há uma sucessão de percepções – impressões e ideias – que se apresentam interminavelmente. As singularidades no dado são inconstantes, se sucedem sem regra nem lei, mas a sua dimensão temporal é constante e está presente na totalidade do fluxo. A síntese ou ligação dessas singularidades se dá exclusivamente na constituição do sujeito, de tal forma que, agora, podemos dizer que o sujeito é ele mesmo síntese do tempo. É desta forma que o espírito devém sujeito, que a imaginação devém faculdade, que o delírio é organizado. O que Hume descobre é que a operação fundamental dessa síntese se dá no *hábito* – ele é a efetuação das ligações entre as percepções. Deste modo, “o hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o sujeito é a síntese do tempo, a síntese do presente e do passado em vista do porvir” (DELEUZE, 2012, p. 109).

Deve-se discernir o estatuto na repetição na experiência e no hábito: Deleuze adverte que na experiência “pura” em si mesma, no dado que é apresentado, a repetição nada produz. A conjunção constante entre dois objetos ou eventos na Natureza poderia ocorrer incontáveis vezes sem que nada de novo se anunciasse, mas de fato algo muda *no espírito* que percebe a conjunção constante. Como diz Deleuze (2012, p. 109):

A repetição devém uma progressão, e mesmo uma produção, quando se deixa de considerá-la relativamente aos objetos que ela repete, nos quais ela nada muda, nada descobre e nada produz, para, ao contrário, considerá-la no espírito que a contempla e no qual ela produz uma nova impressão, [...], uma espera, uma tendência. A experiência e o hábito ainda subsistem como dois princípios diferentes, como a apresentação dos casos de conjunção constante à observação do espírito e como a união dos mesmos casos no espírito que observa.

Desta forma, Deleuze sugere que compreendamos, com Hume, que é a repetição que, tomando a forma do hábito, explica o “sentimento” de conexão ao mesmo tempo em que funda a subjetividade e torna a imaginação uma faculdade. O sujeito não é mais um fundamento pressuposto, mas um efeito posto, um produto dessa síntese do tempo. Mas é apenas em *Diferença e repetição* que a ideia de uma síntese do tempo aparece em toda sua potência, ainda guardando

¹⁸ “Não é a qualidade representativa da ideia que nos importa neste estágio, mas sua divisibilidade. *O princípio fundamental do empirismo, o princípio de diferença, já nos dizia isso; é esse seu sentido.* O invariante do espírito não é tal ou qual ideia, mas a menor ideia” (DELEUZE, 2012, p. 105).

estreito diálogo com as considerações de *Empirismo e subjetividade*. Entre a experiência e o hábito há *dois tipos de repetição*, como concluímos do que foi exposto acima: uma repetição pura na matéria “natural” em si mesma, que nada produz e na qual nada é retido, que “se desfaz à medida que se faz” (DELEUZE, 2006, p. 111); outra que retém a conjunção, que se torna percepção e contemplação, que *contrai* os elementos repetidos *para o espírito* e assim *extrai uma diferença* – que, nesse caso, é exatamente a diferença entre dois ritmos de repetição.

É nesse jogo entre repetição e diferença que se faz a síntese passiva do tempo: “uma sucessão de instantes não faz o tempo; ela também o desfaz; nele, ela somente marca do ponto de nascimento, sempre abortado. O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes” (DELEUZE, 2006, p. 112). No hábito, o jogo se dá entre duas repetições e uma diferença que se produz “entre” as primeiras e constitui *o presente*, a dimensão fundadora do tempo. O presente é *fundação* na medida em que nele “o tempo se desenrola. É a ele que pertence o passado e o futuro” (DELEUZE, 2006, p. 112).

Por que a síntese é dita *passiva*? Trata-se de enfatizar que não há um agente ou sujeito *a priori* da síntese como atividade, mas que, ao contrário, o sujeito é o que resulta de uma repetição *no e para o* “espírito”. Mas aqui deve-se tomar o cuidado de não reduzir novamente estes conceitos ao campo psicológico: o espírito se confunde com o real imediato, são as próprias *coisas* que adquirem hábitos, que se constituem na síntese do tempo como presente. É nesse sentido que Deleuze fala dos hábitos que constituem mesmo as conexões moleculares e orgânicas, todo um campo ontológico das contrações infinitesimais que constituem a regularidade da matéria no tempo. A repetição para si mesma é contemplação passiva, e não diligência subjetiva: “sob o eu [*moi*] que age há pequenos eus que contemplam e que tornam possíveis a ação e o sujeito ativo. Não dizemos ‘eu’ a não ser por estas mil testemunhas que contemplam em nós, é sempre um terceiro que diz eu” (DELEUZE, 2006, p. 118). Nesse sentido, a ideia deleuziana de síntese se aproxima mais àquela que se pode referir à Hume do que àquela que encontramos nos três termos do fundamento em Kant.

Considerações finais

Em Deleuze, o hábito é a forma elementar de repetição segundo a qual se extrai a diferença entre o pensamento e as coisas, entre as afecções do espírito e o curso natureza. Não há isomorfismo, simetria ou igualdade entre o pensamento e o mundo, como se julga implicitamente com o conceito de verdade que a teoria do conhecimento persigna (deve haver uma identidade entre a forma de nossos juízos e a forma das relações entre as coisas...), pelo contrário, o pensamento se faz como anomalia, como diferença aberrante. Como afirma Deleuze (2006, p. 118):

Extrair da repetição algo novo, extrair-lhe a diferença, é este o papel da imaginação ou do espírito que contempla em seus estados múltiplos e fragmentados [...] Entre uma repetição que não para de se desfazer de si e uma repetição que se desdobra e se conserva para nós no espaço da representação, houve a diferença, que é o para-si da repetição, o imaginário. A diferença habita a repetição.

A crítica empírica é uma verdadeira crítica *imanente* porque dá conta dessa gênese da subjetividade, contribuição que permanece a marcar o pensamento de Deleuze, muito embora seu empirismo seja paradoxalmente um *empirismo transcendental*. O que Deleuze rejeita na crítica empírica de Hume é o exagero da importância do dado e o apelo a noções tão vagas quanto as de “natureza humana” e de “harmonia preestabelecida”. Já no kantismo, o que Deleuze reprova é se ter concebido o fundamento como um sujeito pressuposto já individuado, identidade central de um intelecto voltado para a reconhecimento no conceito.

Vemos até que ponto Deleuze realiza uma torção no debate Kant-Hume: o empirismo transcendental dispõe de sínteses segundo as quais as formas dadas, individuadas (inclusive a forma do sujeito) são geradas. Nada é dado *a princípio*, tudo é produzido, criado a partir de gêneses diferenciais. Aquilo que não é dado jamais é objeto de conhecimento, mas apenas de *pensamento* – as diferenças livres, infinitesimais, tem valor de *noumena*, matéria sem forma que só pode ser pensada¹⁹. Um fundamento que se determina como síntese recognitiva limita-se a constatar o já sabido, ou seja, a propriamente *reconhecer* objetos, apontar fatos; nada é criado ou produzido. O problema é que, desta forma, “a Filosofia não tem mais qualquer meio de realizar o seu projeto, que era o de romper com a doxa. [...] universaliza-se a doxa, elevando-a ao nível racional. Mas permanece-se prisioneiro da doxa quando apenas se faz abstração de seu conteúdo empírico” (DELEUZE, 2006, p. 197). Assim, o modelo da recognição é uma forma rasa de pensamento, um postulado essencial da representação que se sustenta na e reproduz a *doxa*. A rejeição desse fundamento transcendental, isto é, a rejeição do par reciprocamente implicado sujeito universal/objeto em geral, se faz pela exigência de que a filosofia seja capaz de arriscar ir até o limite do ato de pensar, até o fim do que o pensamento pode.

¹⁹ “O ‘noumenon’ é o puro pensado e não se distingue do fenômeno como aparência e realidade, mas como ser que aparece e se puramente pensado” (DELEUZE, 1955/2015, p. 33).

Referências

- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz B. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Qu'est-ce que fonder?* (Notes manuscrites prises par Pierre Lefebvre). Cours hypokhâgne, 30/11/1955. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/218>>. Acesso em: 13/02/2023.
- DELEUZE, Gilles. *What is Grounding?* (Trans., intro., notes by Arjen Kleinherenbrink; Eds. Tony Yanick, Jason Adams and Mohammad Salemy). Grand Rapids: &&& Publishing, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- HYPOLITE, Jean. *Logique et existence*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KERSLAKE, Christian. *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*. Edinburg: Edinburg University Press, 2009.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- ROFFE, Jon. Hume. In: JONES, Graham.; ROFFE, Jon. *Deleuze's philosophical lineage*. Edinburg: Edinburg University Press, 2009.
- SOMERS-HALL, Henry. *Hegel, Deleuze, and the critique of representation: dialectics of negation and difference*. Albany: State University of New York Press, 2012.
- ZOURABICHVILLI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Yasmin de Oliveira Alves Teixeira.
yasminteixeira@protonmail.com