

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO**

**EMPIRISMO E SOCIEDADE: A CRÍTICA DE HUME AO CONTRATUALISMO
MODERNO**

CURITIBA

2005

HUGO LEONARDO GUIMARÃES E SILVA

**EMPIRISMO E SOCIEDADE: A CRÍTICA DE HUME AO CONTRATUALISMO
MODERNO**

**Monografia apresentada à disciplina
Monografia Jurídica como requisito parcial à
conclusão do Curso de Direito, Setor de
Ciências Jurídicas, Universidade Federal do
Paraná.**

Orientador: Prof. Celso Luiz Ludwig

**CURITIBA
2005**

TERMO DE APROVAÇÃO

HUGO LEONARDO GUIMARÃES E SILVA

EMPIRISMO E SOCIEDADE: A CRÍTICA DE HUME AO CONTRATUALISMO
MODERNO

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel no Curso de Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Celso Ludwig Neto

Prof. Dr. Ricardo Marcelo Fonseca

Prof. Dr. Abili Lázaro Castro de Lima

Curitiba, 26 de outubro de 2005

Dedico o presente trabalho aos meus pais Luiz Carlos da Silva e Nelci Carvalho Guimarães e Silva que através de seus esforços proporcionaram o meu estudo universitário.

SUMÁRIO

RESUMO	v
INTRODUÇÃO	1
1 CONTRATUALISMO MODERNO: HISTÓRICO E CARACTERÍSTICAS	3
1.1 ORIGEM NATURAL E CONVENÇÃO	3
1.2 THOMAS HOBBS E JEAN-JACQUES ROUSSEAU	4
2 A FILOSOFIA DE DAVID HUME	9
2.1 O ENTENDIMENTO	11
2.2 A MORAL E A CULTURA: SOCIEDADE	22
3 INSTITUIÇÃO E PACTO: UMA CRÍTICA	28
CONCLUSÃO	32
REFERÊNCIAS	35

RESUMO

Análise do contratualismo moderno representado, principalmente, pelas teorias de Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. Busca dos fundamentos teóricos na história da filosofia, com a explicação das teorias pela origem natural da sociedade – Platão e Aristóteles – e pela origem convencional da sociedade. Análise da filosofia empirista de David Hume tendo por base a interpretação realizada em obra do filósofo francês Gilles Deleuze. Tecer as bases do terceiro capítulo nos problemas desenvolvidos pelo filósofo escocês acerca do entendimento, da moral e da cultura como efeitos de princípios formadores da natureza humana. Importância da oposição inconciliável de espírito e natureza humana. Crítica à teoria contratualista defendida na modernidade seiscentista e setecentista através da teoria utilitarista de Hume, possibilitando um novo pensamento da sociedade como lugar positivo das diferenças e não negativo das semelhanças. Indicação da possibilidade do pensamento de um novo Direito, que tenha a realização do novo, do movimento, isto é, que tenha a diferença como princípio fundamental da sua ação na sociedade.

Palavras-chave: Monografia; Direito; Filosofia; Filosofia do Direito; David Hume; Thomas Hobbes; Jean-Jacques Rousseau; Empirismo; Contratualismo Moderno.

Introdução

A discussão sobre a natureza do vínculo do homem com o Estado, vale dizer, a questão de saber se o Estado é fruto de nossa natureza ou de uma convenção é bem antiga: torna-se verdadeiro divisor de águas na disciplina da Política.

A concepção naturalista predominou na antiguidade, quando filósofos como Platão e Aristóteles estabeleceram o Estado como uma condição humana. De um modo a ficar mais bem definido na monografia, os filósofos citados estabelecem a política como o modo de vida do ser humano e talvez, em certo senso, como o sentido da existência humana.

Do outro lado, os sofistas foram aqueles que defenderam a origem do Estado na convenção. Muito mais importante que a posição dos sofistas é a dos contratualistas modernos que se opõe a concepção platônica e aristotélica, mas ainda mantém um vínculo muito forte com a concepção natural.

Mas cumpre esclarecer que esta monografia não tem por objeto uma análise de diversas correntes filosóficas, ou filósofos singulares, pelos tempos: a história da filosofia é meramente um instrumental. Podemos afirmar que um instrumento define-se por aquilo a que ele se liga, aquilo que ele auxilia.

Neste sentido, poderíamos dizer que a história da filosofia tem por função ajudar-nos a entender o sentido da crítica de Hume. Nenhuma crítica pode ser entendida se desconectada da realidade a qual ela nega. Entendemos ser esta negação o sentido da crítica que, ao negar a realidade apresentada por uma filosofia, provoca toda uma reorganização e um reencadeamento das áreas do saber.

A crítica de Hume ao contratualismo moderno, que será retomada pelos utilitaristas do século XIX¹, permite uma reorganização, especialmente do Direito ao criticar a concepção jusnaturalista². Os contratualistas modernos mantêm um naturalismo, que será delineado no curso da monografia, que Hume critica.

Nossa concepção da filosofia de Hume e da sua crítica é amplamente calcada na interpretação do filósofo francês Gilles Deleuze. Deleuze entende a questão do empirismo de Hume como sendo a questão da subjetividade: como pode o sujeito formar-se no dado?

Esta pergunta nos permite dois comentários: primeiramente, a interpretação deleuziana permite que encontremos em Hume um sujeito que não se coaduna com a concepção cartesiana e muito menos com a posterior posição kantiana. Se o sujeito se forma no dado, não é ele sede da realidade. Em Hume, a consciência, o Eu, nunca é o princípio da realidade.

Em segundo lugar, e em um sentido a ser ainda definido, o entendimento não é o motor da filosofia de Hume, mas sim o que é movimentado. O entendimento é o movimento de uma paixão que devém social, que se torna cultura. Todo o sentido do entendimento, portanto, é determinar a paixão. Com isto, desfaz-se a dualidade entre razão teórica e razão prática: a razão e a moral são sempre, ambas, a conjunção de uma teoria e de uma prática.

¹ DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. p. 40. Exemplos de utilitaristas são John Stuart Mill e Jeremy Bentham.

² SWEET, William. **Jeremy Bentham**. In: <http://www.iep.utm.edu/>.

1 O Contratualismo Moderno: Histórico e Características

Cabe primeiramente situar o contratualismo na história, porque só assim poderemos compreendê-lo como um movimento que responde a certos problemas e não como algo estático e desprendido da realidade.

1.1 Origem Natural e Convenção

O contratualismo moderno, representado principalmente por Hobbes e Rousseau, pode ser visto como uma resposta de certo naturalismo na política: aquela concepção de que o homem seja, naturalmente, essencialmente, um animal político³.

Neste sentido, o pensamento político que, desde Aristóteles⁴, via o homem como um ser que é por natureza político. Nossa sociedade seria como algo natural para nossa espécie: assim como as abelhas e as formigas, o homem se constituiria num animal eminentemente social⁵.

Aristóteles, por exemplo, argumenta que o indivíduo obrigatoriamente deve ser visto como pertencente a um Estado porque, como o próprio diz, “o todo deve, obrigatoriamente, ser posto antes da parte⁶”.

³ ARISTÓTELES. **A Política**. Livro primeiro, cap. 1, § 9.

⁴ Possivelmente Platão também, como pode ser apreendido de PLATÃO. **República**. 369b.

⁵ Importante notar que a comparação é válida, mas o homem é considerado o único animal “verdadeiramente político”, ou o animal político por excelência (aquele mais perfeito). Neste sentido, ARISTÓTELES. *Obra Citada*. § 10.

⁶ ARISTÓTELES. *Obra Citada*. § 11.

Podemos perceber pelo argumento de Aristóteles que o homem da antiguidade é o homem de uma coletividade e nunca um indivíduo. Em outras palavras, ele só pode ser considerado verdadeiramente humano (pleno e desenvolvido) se pertencente a uma coletividade social, a uma cidade (para conservar o exemplo grego).

Aristóteles mesmo considera que um homem que não consegue viver em sociedade só pode ser inferior ou superior, “um bruto ou uma divindade⁷”, um bárbaro ou um Deus.

Para esta concepção naturalista da política, portanto, não é o Estado oposto a natureza, mas, pelo contrário, ele está em nossa natureza.

Do lado oposto, isto é, daqueles que acreditam que o Estado tenha sua origem na convenção e não em uma ordem ou direito natural, os primeiros defensores parecem ser os sofistas na Grécia Antiga.

Os sofistas afirmavam a relatividade não só dos valores, mas de todo o processo de conhecimento por parte do homem⁸. Da mesma maneira, consideravam a origem da sociedade uma convenção, um acordo entre os homens: o “Estado é mero produto convencional da vontade dos homens, nascido dum contrato⁹”.

Em um certo sentido, os contratualistas modernos defendem a segunda tese, mas, como vimos, com uma diferença: na modernidade a categoria povo não possui o mesmo sentido, e o homem é, portanto, um homem individual, contrapondo-se ao homem de uma coletividade.

1.2 Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau

⁷ ARISTÓTELES. *Obra Citada*. § 11.

⁸ ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da Filosofia**. *In*: Coleção Os Pensadores, v. 1, p. 37 e ss.

⁹ CONTE, Jaimir. **A Relação entre a Filosofia, a Política e o Direito**. *In*: <http://www.cfh.ufsc.br/>

O contratualismo moderno possui três grandes características: a formulação de uma igualdade natural entre todos os homens, a de uma liberdade natural dos homens e a busca pelo fundamento da legitimidade do Estado em um acordo de vontades.

A primeira oposição existente entre o estado de direito natural (defendido por Aristóteles e Platão na antiguidade) e o contratualismo moderno consiste na igualdade. Para legitimar o Estado como decorrente da ordem natural das coisas, os antigos teorizavam pela desigualdade natural entre os homens, fundamentando, assim, a desigualdade entre os indivíduos no Estado¹⁰.

Assim, as classes de governantes, de sacerdotes, de escravos, enfim, toda a sociedade ocupa determinada posição porque para isso nasceram: ou designados por características naturais, ou por uma ordem divina transcendental.

Nos contratualistas, a condição natural dos homens é de igualdade: o Estado não pode ser fundado em nenhuma ordem natural das coisas. Esta igualdade natural prescreve que todos os homens possuem os mesmos recursos, isto é, os mesmos mecanismos, as mesmas capacidades: a diferença entre eles não é grande o suficiente para que nenhum possa naturalmente ser indicado à categoria de senhor de todos os outros¹¹.

Em segundo lugar, os contratualistas consideram os homens naturalmente livres. Aqui se encontra uma diferença entre os principais contratualistas modernos: Hobbes defende que esta liberdade é impossível de ser efetivada, isto é, que esta liberdade natural é colocada meramente no plano do possível, do virtual, faltando-lhe o componente da atualidade¹².

¹⁰ Neste sentido, ARISTÓTELES. Obra Citada. Livro primeiro, cap. 1, § 4 e PLATÃO. Obra Citada. 370a.

¹¹ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. p. 25 e HOBBS, Thomas. **Leviatã**. p. 96.

¹² HOBBS, Thomas. Obra Citada. p. 101.

Já em Rousseau, a liberdade do homem é um direito pleno no sentido de que não está apenas em um plano da possibilidade, mas sim possui atualidade: ela possui uma existência completa, isto é, se efetiva¹³.

Quanto ao acordo de vontades, os contratualistas fundamentam a legitimidade do poder estatal em um pacto de vontades iguais e livres. Portanto, podemos dizer que este fundamento deve ser buscado no homem e não mais na ordem natural das coisas (seja esta ordem filosófica ou divina)¹⁴.

O contratualismo hobbesiano tem sua particularidade no fato de fundamentar uma monarquia absolutista. Para Hobbes o fato dos direitos do homem jamais poderem ser efetivados em um estado natural mostra a necessidade de um Estado soberano.

Hobbes acredita que os direitos naturais do homem não se realizam devido a estas mesmas características naturais. Ora, se o homem é igual a todos os outros, não possui ele poder o suficiente para se defender, para se proteger¹⁵.

Em outras palavras, nossa sociedade não está em nossa natureza no sentido aristotélico (de ser o homem um animal político), mas nossa natureza a exige: as suas características exigem um Estado com poder suficiente para proteger-nos. Isto ou a aniquilação.

O homem em natureza é igual aos outros homens e, nesse sentido, pode tudo contra todo e qualquer homem. Do mesmo modo os outros homens em relação a ele. Por isso, a natureza humana em Hobbes é em si mesma insuficiente. Seus direitos são colocados apenas formalmente, mas sua efetivação no plano da atualidade, da materialidade é, no mínimo, difícil¹⁶.

¹³ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Obra Citada*. pp. 24 e 25.

¹⁴ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Obra Citada*. pp. 31 e 32 e HOBBS, Thomas. *Obra Citada*. pp. 130 e 131.

¹⁵ HOBBS, Thomas. *Obra Citada*. p. 97.

¹⁶ HOBBS, Thomas. *Obra Citada*. p. 95 e ss.

Razão pela qual Hobbes considerará a soberania como um poder absoluto, no sentido de que nenhum homem pode se opor a seus desígnios que são, em última análise, colocados em vista da proteção da sociedade. Hobbes acredita que só um poder ilimitado é capaz de assegurar a existência dos homens em comum¹⁷.

Jean-Jacques Rousseau acredita que o estado de natureza seja, por si só, completo: não só possui o homem, naturalmente, direitos, sendo todos iguais e livres como também estes direitos são efetivados.

Portanto, os direitos naturais em Rousseau têm não só uma dimensão formal como se efetua materialmente: os homens são efetivamente iguais e livres.

Rousseau defende que o homem só constituirá uma sociedade por uma sucessão de acasos e que esta sociedade é injusta, já que não garante os direitos naturais do homem (igualdade e liberdade)¹⁸.

Com a instituição da sociedade civil nasce a moralidade, inexistente em um estado natural¹⁹. A justiça e a moralidade só encontram lugar com a saída do Estado de natureza, isto é, com o pacto social.

Por isso o pacto original não tem uma essência de conferir poderes, mas sim de uma usurpação: o motivo do contrato original é a apropriação. Rousseau fala sobre os escravos: “a força formou os primeiros, e a covardia os perpetuou²⁰”. Ele acredita que a ordem vigente é uma escravidão: só um novo pacto social, desta vez legítimo, pode constituir uma sociedade justa²¹.

Rousseau é, neste sentido, bastante jusnaturalista. A função do Estado é, primordialmente, de garantir os direitos naturais dos homens, de igualdade e

¹⁷ HOBBS, Thomas. Obra Citada. p. 130 e ss.

¹⁸ ABRÃO, Bernadette Siqueira. Obra Citada. p. 286.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Obra Citada. p. 34.

²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Obra Citada. p. 25.

²¹ ABRÃO, Bernadette Siqueira. Obra Citada. p. 287.

liberdade. Mas não apenas garantir os direitos naturais, como também representar a vontade geral. No sentido que Rousseau atribui à vontade geral ela é desvinculada da vontade do particular, formando um bloco que deve dirigir o Estado²².

²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Obra Citada*. p. 39.

2 A Filosofia de David Hume

O empirismo é uma corrente de pensamento que tem origem no século XVII com John Locke. As bases do empirismo se encontram em filósofos anteriores como Hobbes²³.

A definição coloquial, comum de empirismo é “teoria segundo a qual o conhecimento não só começa com a experiência como dela deriva”²⁴. Duas críticas a esta definição devem ser consideradas: primeiramente deve ser dito que o principal no empirismo não é o conhecimento, mas sim a moral²⁵. Ao conhecimento cabe o sentido de tornar social uma paixão, de permitir a determinação da cultura²⁶, conforme veremos.

Em segundo lugar, a experiência não é constituinte. A experiência possui dois sentidos, conforme veremos: o primeiro sentido é aquele que toma experiência como as percepções distintas das quais se formam as impressões e, nesse sentido, elas são os efeitos dos princípios da natureza humana e, esta sim, é constituinte e não a experiência²⁷.

O segundo sentido é o da experiência que expõe os casos passados, que estabelece a repetição dos casos: a experiência não é o que constitui os princípios de associação, mas antes deve ser compreendida como um princípio da natureza humana ela mesma²⁸.

²³ Ver HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. p. 19 e ss.

²⁴ DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. p. 121.

²⁵ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 121.

²⁶ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 12.

²⁷ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 121.

²⁸ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 121.

A grande inovação de Hume é tratar o sujeito e o Eu como efeitos, como produzidos pela ação dos princípios do entendimento (associacionismo) e da moral²⁹. A natureza humana assim, nunca é ativa, nunca é sujeito do conhecimento, mas sim é atravessada pela força criativa dos princípios que ao modificarem o espírito lhe dão o poder de crença e invenção. Como diz DELEUZE em seu ensaio sobre Hume, “o poder da imaginação é imaginar o poder”³⁰.

Por isso, Hume nega uma psicologia do espírito. O que pode ser conhecido são os efeitos de diversos princípios, diversas leis da natureza sobre o espírito. Eis a razão pela qual a gênese em Hume sempre se dá por um princípio: uma lei se define não por uma causa, mas pelos seus efeitos³¹.

Sendo assim, todo sentido da natureza humana é qualificar o espírito. Mais importante, Hume estabelece como sentido do entendimento determinar a moral. Por isso, podemos dizer que o entendimento não é principal na filosofia de Hume. Certamente que existe um problema do conhecimento em oposição a um problema moral. Mas isto não é o principal.

O conhecimento não pode ser identificado com uma teoria da qual a moral seria a prática. Conhecimento é teoria e prática, assim como a moral certamente possui uma teoria³². A moral em sua natureza é indiferente ao entendimento. Como diz Hume: pode-se sempre jogar gamão³³.

Isso porque o ceticismo da razão não admite réplica, mas não produz convicção. O entendimento vai interiorizar sua diferença em relação a moral, produzindo uma teoria dela.

²⁹ HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. In: Coleção Os Pensadores, v. Hume, p. 40, nota 1.

³⁰ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 58.

³¹ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 11-19.

³² DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 25.

³³ HUME, David. **Traité de la nature humaine**. p. 27.

O principal é que o entendimento encontra sua importância justamente na sua prática: a crença. O entendimento possibilita que o sujeito creia; que ele afirme mais do que sabe ao ligar causas e efeitos. Esta prática do entendimento é o que permite que a moral se determine: escolha de meios (causas) para atingir certos fins (efeitos)³⁴.

Portanto, ao falarmos do entendimento em Hume deve-se ter em mente que o entendimento sozinho nada pode, assim como a moral. Ou, de um modo diferente, que a natureza humana é o efeito da ação dos princípios do entendimento, assim como dos princípios da moral.

Mais ainda: em um outro sentido, é o próprio espírito que se ultrapassa ao devir ativo. Por isso, o conceito de Eu em Hume é a síntese (que jamais se resolve, como veremos) de um sujeito que se ultrapassa (espírito que devém sujeito) e de uma subjetividade que é ativada por efeito dos princípios. Como diz DELEUZE, “o paradoxo coerente da filosofia de Hume é apresentar uma subjetividade que se ultrapassa e que nem por isso é menos passiva”³⁵.

Por isso mesmo, Hume é capaz de estabelecer uma oposição entre natureza e espírito. Ao definir a natureza como efeito dos princípios, Hume estabelece a oposição entre o espírito, o dado, e tudo aquilo que é produto, que é efeito, que é afecção: a natureza humana. Por isto que o artifício, a invenção, faz parte da natureza humana: ele é efeito. Não existe uma volta ao indivíduo natural em oposição à sociedade: nossa sociedade está em nossa natureza³⁶.

2.1 O Entendimento

³⁴ HUME, David. Obra Citada. p. 523 e DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p.140.

³⁵ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p.18.

³⁶ HUME, David. Obra Citada. p. 748 e DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 40.

O que é o espírito³⁷? O espírito é o dado. Ele é uma coleção de idéias formadas a partir de nossas percepções mais vivas, as impressões. Hume afirma a unidade de imaginação, idéia e espírito, conforme diz Deleuze³⁸, e é assim que tais termos serão utilizados por nós. A imaginação não possui uma atividade, mas sim ela é ativada.

Portanto, a teoria do conhecimento de Hume começa pela divisão de todas as nossas percepções, que são a experiência que temos de tudo: desde um barulho que ouvimos até ao amor ou ao ódio que sentimos diante de certas situações, em dois tipos: impressões e idéias³⁹.

Hume utiliza o termo “percepções” de forma geral, portanto, contrariamente a Locke que utiliza o termo “idéias” com este sentido⁴⁰.

As impressões são formadas diretamente de nossa experiência. Assim, por exemplo, quando percebemos um barulho, uma cor, ou raiva em virtude de uma dada circunstância, será formada uma impressão correspondente à nossa percepção.

As impressões não se formam apenas de sensações (às quais Hume chama também de percepções externas), mas também de reflexões que ocorrem no interior de nosso espírito. Estas reflexões se formam como efeito da ação de princípios sobre o espírito⁴¹. Isto se constitui em uma parte importante da teoria do conhecimento de Hume, conforme elucidaremos mais adiante.

³⁷ Por espírito estamos traduzindo a palavra inglesa “mind”. A tradução coloquial desta palavra é por mente, mas usaremos espírito para nos adequarmos a denominação mais comum utilizada para traduzir Hume no Brasil. Como pode ser percebido no volume Hume da Coleção Os Pensadores ou em DELEUZE, Gilles. **Empirismo e Subjetividade**. p. 11, nota.

³⁸ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 12.

³⁹ Cf. HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. In: Coleção Os Pensadores, v. Hume, p. 35 e ss. e FIESER, James. **David Hume: metaphysics and epistemology**. In: <http://www.iep.utm.edu/>.

⁴⁰ HUME, David. Obra Citada. p. 35, nota 1.

⁴¹ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 23.

A partir das impressões são formadas as idéias, ou seja, estas são cópias daquelas. Isto é o que chamamos de teoria das cópias de Hume: as idéias são formadas não a partir das percepções, da experiência, mas sim de nossas impressões⁴². Isto nos leva a questionar as razões para Hume ter estabelecido tal diferenciação: por que não colocar as idéias como cópias das percepções, da nossa experiência?

A resposta para esta pergunta é dada por Deleuze em seu livro *Empirismo e Subjetividade*, p. 23: “evita que as idéias tenham que representar *coisas*” (com grifo no original). Em outras palavras evita que nossas idéias sejam cópias dos objetos a nossa volta: não possuímos, *originalmente, primeiramente*, a idéia de um carro, ou a idéia de uma casa. Nossas impressões são formadas a partir da experiência, da percepção do mundo exterior. Mas esta percepção se dá através de um sentido: percebemos uma cor com a visão, um barulho com a audição, uma consistência com o tato e etc. Para cada uma dessas percepções teremos uma impressão e uma idéia será formada a partir, como cópia destas impressões. A idéia de uma casa ou de um carro é formada apenas pela junção de duas ou mais idéias no espírito, pela *associação de idéias*, conforme veremos.

Vemos bem a utilidade da teoria das cópias: ela soluciona o problema das representações, isto é, que de cada idéia nossa tenha que existir um objeto e que as relações entre estas idéias sejam dadas nas idéias. Ora, como diz DELEUZE, isto impede que o sujeito seja pensado como efeito, impedindo a filosofia de agir, de constituir uma prática com o pensamento⁴³. A filosofia se torna mera razão contemplativa, isto é, contemplar as idéias para deduzir delas as relações, a verdade. Falaremos mais sobre este ponto adiante.

Como consequência desta teoria, Hume se vê obrigado a explicitar qual é a real diferença entre idéias e impressões. Ela se encontra na teoria da vivacidade de Hume: o filósofo argumenta que a diferença entre nossas impressões e nossas

⁴² FIESER, James. Obra Citada. e HUME, David. Obra Citada. p. 36.

⁴³ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 22.

idéias não reside em nenhuma diferença de substância, em nenhuma diferença “real”. Segundo ele, elas diferem unicamente em grau de vivacidade, isto é, qualitativamente. As impressões são mais vivas porque são formadas *diretamente* de nossas percepções, da experiência. Assim as idéias são apenas mais “fracas” do que aquelas, não possuindo nenhuma diferença no plano ontológico⁴⁴.

Isto trará grandes críticas a Hume⁴⁵. Ele não chega a falar muito nas conseqüências, mas essa é uma forma de negar a existência de uma substância espiritual em oposição à outra substância material. Do jeito que Hume as coloca, parecem que impressões e idéias, ambas são formadas de uma mesma substância. Alguns autores⁴⁶ acreditam que Hume silencia para não se complicar, já que acusações de ateísmo na época poderiam ser devastadoras para uma carreira acadêmica.

As idéias derivam de nossas impressões, sendo formadas a partir daquelas. Elas são produzidas pela memória a partir de uma impressão prévia. Podemos dizer que a memória tem a função de produzir idéias simples, se nos basearmos no número de impressões das quais estas idéias derivam (uma única impressão formando uma única destas idéias).

A produção de idéias na imaginação é sempre realizada de fora: a imaginação não é produtiva⁴⁷. Não devemos tomá-la como uma faculdade de produzir idéias: “a produção da idéia pela imaginação é tão-só uma reprodução da impressão na imaginação⁴⁸”. A imaginação deve ser tomada como um lugar onde tudo acontece, o lugar onde as idéias são ligadas pelos princípios da associação. A imaginação é tornada ativa, ativada. Assim ela possuirá sua ação, mas esta será fantasista e delirante.

⁴⁴ HUME, David. Obra Citada. p. 35 e 36 e nota 1 e FIESER, James. Obra Citada.

⁴⁵ FIESER, James. Obra Citada.

⁴⁶ FIESER, James. Obra Citada.

⁴⁷ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 13.

A ligação das idéias pelos princípios de associação é feita ao acaso⁴⁹. Os princípios são as leis segundo a qual as idéias são ligadas, mas esta ligação vai efetuando-se ao acaso: outras ligações eram possíveis, mas em um dado caso, foi esta ou aquela outra ligação que se efetuou.

É devido à ação dos princípios que Hume é capaz de estabelecer a imaginação ativada como um dos dois modos de produção de idéias: a imaginação produz idéias complexas quando os princípios associacionistas a atravessam e ligam duas ou mais idéias.

Hume diz que estas ligações produzirão dois tipos de idéias: idéias fantasistas e idéias do entendimento⁵⁰. Como veremos, não é por uma qualidade das próprias idéias que elas enquadram-se numa ou noutra categoria, mas sim por transbordarem a causalidade de uma forma ilegítima ou não quando são estendidas pela imaginação.

As idéias, que vão sendo formadas na imaginação através das impressões, são ligadas pelos princípios de associação. Estes princípios são três: contigüidade, semelhança e causalidade. O primeiro consiste na ligação de idéias próximas: quando falamos de um quarto em um prédio de apartamentos é fácil passar aos outros situados próximos àquele. A semelhança pode ser percebida pelo modo como um quadro conduz naturalmente nossos pensamentos para o original e a causalidade no exemplo de quando pensamos num ferimento, logo somos levados a discutir a dor que o acompanha⁵¹.

As idéias são ligadas segundo a lógica destes princípios que atingem nossa imaginação, devindo um sistema: natureza humana. Esta se constitui quando o espírito é transformado pelos princípios adquirindo constância e uniformidade, isto é,

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 13.

⁴⁹ HUME, David. *Traité de la nature humaine*. p. 75 e DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 13.

⁵⁰ FIESER, James. *Obra Citada*.

⁵¹ Hume, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. p. 41.

generalidade. Portanto, podemos dizer que a natureza humana é formada quando a coleção (de idéias) devém um sistema, quando algumas idéias adquirem a qualidade de regras gerais.

Hume não se interessa pela questão da origem dos princípios e do espírito. Ele argumenta pela impossibilidade de uma psicologia do espírito, de uma filosofia que busque causas primeiras e origens. O que pode ser conhecido são os efeitos dos princípios sobre o espírito, isto é, “a natureza humana é a única ciência do homem⁵²”.

A essência dos princípios de associação é permitir à imaginação passar de uma idéia a outra ao ligá-las de um modo que nos parece natural ou, o que seria o mesmo de outro modo, eles atuam sobre as nossas idéias no nosso espírito e, como efeito, este devém uma natureza humana.

Assim, o efeito dos princípios será formarem idéias gerais (capacidade de representar todas as idéias às quais é uma idéia associada por semelhança), substância e modo (idéias ligadas por contigüidade assumem uma regularidade que não tinham) e relações (uma idéia introduzirá, naturalmente, outra idéia por causalidade)⁵³.

É importante frisar-se que nenhuma idéia nova aparece nesta ligação das idéias: as relações entre as idéias não serão o objeto de uma nova idéia⁵⁴. A imaginação é tornada ativa pelos efeitos simples da associação de idéias. Ela é primeiramente fixada por este efeito simples.

Nesta primeira fixação, o dado, o espírito, é ultrapassado pela ação dos princípios. Mas o que ultrapassa o dado? É a própria imaginação que ultrapassa o dado ao ser ativada pelos princípios. A experiência, os casos, é dada como impressão de sensação. Acontece que o ultrapassamento desta experiência pela

⁵² HUME, David. *Traité de la nature humaine*. p. 366.

⁵³ HUME, David. *Obra Citada*. p. 75-78.

⁵⁴ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 16.

imaginação que devém ativa, isto é, a fixação pelo efeito simples também é percebida, mas como impressão de reflexão⁵⁵.

A razão, a subjetividade no entendimento, é sentida como impressão de reflexão, isto é, impressão da ação dos princípios da natureza humana sobre o espírito: o próprio ultrapassamento. O que aparece pela ação dos princípios é a impressão, o sentimento de uma razão, um instinto, um hábito⁵⁶: “a razão é tão-somente um maravilhoso e ininteligível instinto em nossas almas, instinto que nos leva por certa seqüência de idéias e as dota de qualidades particulares”⁵⁷

A ação dos princípios, portanto, não forma nenhuma nova idéia, mas o ultrapassamento do dado é apresentado à imaginação como impressão de reflexão, da qual a idéia de sujeito, de necessidade surgirá. Mas esta idéia tem como conteúdo aquela impressão de reflexão e não é uma idéia inata, isto é, que não deriva de uma impressão precedente.

Esta idéia não deve ser pensada como algo já formado. Ela é um devir-sujeito: é um movimento do espírito que é afetado pelos princípios. O próprio entendimento e a natureza humana só devem ser pensados como um movimento das idéias, resultado da ação dos princípios.

Se a razão é uma impressão de reflexão, “uma determinação geral e calma das paixões, fundada em uma visão distante ou na reflexão⁵⁸”, perde força o racionalismo ao querer descobrir conceitos *a priori*, universais e necessários numa faculdade que não é prévia, mas antes causada e sentida.

A razão é o ultrapassamento das nossas idéias pela imaginação, é um sentimento que temos quando a imaginação é ativada, isto é, é a imaginação se

⁵⁵ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 20.

⁵⁶ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 22.

⁵⁷ HUME, David. Obra Citada. p. 266.

⁵⁸ HUME, David. Obra Citada. p. 709.

servindo dos princípios de associação e estendendo o seu uso, crendo. Hume diz que a razão procede, ela age por comparação de idéias.

Estas comparações se dividem em dois tipos: relações de idéias e relações de objetos. Para cada tipo de comparação Hume relaciona um tipo de razão. No primeiro temos a razão que procede por certeza e, no segundo tipo, a razão que procede por probabilidade⁵⁹.

A diferença entre as duas relações vem do fato de no primeiro tipo de relações o conhecimento não proceder da causalidade. Como diz DELEUZE, “todo conhecimento, com efeito, é um sistema de nexos entre partes tais que possamos determinar uma a partir da outra⁶⁰”. No conhecimento das relações de fato não se vai de uma circunstância conhecida a uma desconhecida, mas antes de uma relação conhecida a outra desconhecida.

O que isto quer dizer? Que nas relações de fato o conhecimento se dá não por causalidade, mas por uma regra geral.

Quando enunciamos um número elevado, por exemplo 1.000, o espírito geralmente não tem dele uma idéia adequada, mas somente o poder de produzir essa idéia pela idéia adequada que ele tem do sistema decimal em que esse número está compreendido⁶¹

Portanto, não há diferença entre os objetos das duas razões, mas sim entre as relações: a certeza funda-se na regra geral e a probabilidade na causalidade.

⁵⁹ HUME, David. Obra Citada. p. 141, 142 e 205.

⁶⁰ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 144.

⁶¹ HUME, David. Obra Citada. p. 89.

Mas, o entendimento não produz a causalidade, a relação causal: ela tem uma formação progressiva⁶². A relação causal só é possível quando são conjugados o hábito e a experiência.

Observamos que o sol nasceu hoje. Percebemos isto continuamente, isto é, a experiência do nascimento do sol se repete. A experiência atua como princípio ao repetir casos semelhantes. Mas devemos perceber: a imaginação é incapaz de tirar uma conclusão pela simples repetição de casos semelhantes: o segundo nascimento do sol só difere do primeiro por acontecer depois. Nenhuma idéia nova é assim formada⁶³.

É necessário que o hábito atue como princípio para que possamos ligar a impressão presente à idéia passada: “transferir o passado ao porvir⁶⁴”. Assim, a relação causal aparecerá como a ligação de uma impressão presente a uma idéia passada. Hume chama esta operação de crença.

Mas o hábito é capaz de produzir uma crença, uma espera não só da experiência, mas de outras repetições: a fantasia produz uma crença apenas pela repetição de circunstâncias acidentais e não essenciais. Ao confundir o acidental com o essencial a fantasia reclama uma correção, mas uma correção, uma crítica das regras pelas regras: devem existir regras sobre o próprio acidental⁶⁵.

O efeito simples formado pela ação dos princípios de associação fixa o espírito. A imaginação devém aparentemente constitutiva e faz um uso ilegítimo dos princípios da associação ao criar crenças que não provém da experiência.

O uso fantasista da associação pela imaginação passa por uma crítica da razão (ceticismo da razão): a superstição e os usos meramente fantasistas

⁶² DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 66.

⁶³ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 69.

⁶⁴ HUME, David. *Obra Citada*. p. 217.

⁶⁵ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 76.

constituirão uma probabilidade não-filosófica. Estas repetições vêm, principalmente, de dois lugares: a linguagem e a fantasia⁶⁶.

Pela correção efetuada sobre o uso ilegítimo da causalidade, o entendimento separa o “joio do trigo”: as crenças legítimas formam a probabilidade filosófica. Portanto, as regras corretivas têm a função de manter o conhecimento dentro dos limites da experiência.

Devemos falar sobre o tempo e o espaço na filosofia de Hume que se formam a partir de nossas impressões. Mas não existe uma outra impressão de tempo ou de espaço. Estas idéias são produzidas pelo modo como o dado está organizado⁶⁷, ou seja, como diz DELEUZE: “o dado não está no espaço, o espaço é que está no dado⁶⁸”.

Como vimos, a razão em Hume é apenas um sentimento, uma impressão de reflexão: o efeito da ação dos princípios de associação sobre o espírito. A razão não tem na filosofia de Hume, portanto, a importância que tem na filosofia moderna racionalista.

Podemos afirmar que as características que a imaginação adquire quando é afetada pelos princípios são: aparentemente constituinte (já que só o é pelos princípios que a atravessam) e essencialmente transbordante (transborda a utilização dos princípios para além dos casos dos quais nasceram).

Vimos que a teoria da causalidade possui dois níveis: a determinação das condições de um exercício legítimo do conhecimento e a crítica dos usos ilegítimos (que não procedem da experiência)⁶⁹.

⁶⁶ HUME, David. Obra Citada. p. 191 e 233.

⁶⁷ FIESER, James. Obra Citada.

⁶⁸ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 101.

⁶⁹ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 80.

O último uso ilegítimo que Hume apresenta da causalidade refere-se à crença na existência distinta e contínua dos corpos. Ela se forma com nossas percepções: primeiramente formamos a idéia de identidade aplicando a idéia de tempo a um objeto invariável e contínuo. Por exemplo, percebemos através do olhar um objeto e o identificamos como “*um lápis*”.

No segundo momento, forma-se uma confusão quando temos novamente a percepção de um lápis. A impressão não é efetivamente a mesma, já que se diferencia, pelo menos, por sua aparição temporal. Num terceiro momento resolvemos essa contradição entre a descontinuidade das impressões e a identidade que lhe havíamos atribuído assumindo⁷⁰, crendo, inferindo a existência contínua dos corpos, isto é: apesar da descontinuidade de minha percepção, admito “a existência contínua de objetos para ligar suas aparições passadas e presentes e uni-las umas às outras da maneira pela qual a experiência as tenha revelado a mim⁷¹”.

De outro modo assumimos que os objetos existem independentemente de minha percepção, mesmo que eu só possa apreender sua existência através de minha percepção.

Mas esta crença, na existência contínua e distinta dos corpos, não é apreendida pela repetição de uma experiência, mas sim é exatamente “aquilo de que não se tem experiência⁷²”. A imaginação forma uma ficção fantasista, mas esta não pode ser destruída pelo entendimento: ela devém um princípio. O princípio da existência de um objeto único que não se repete: o Mundo.

Minha natureza não pode destruir esta ficção da imaginação pré-fixação, da fantasia. Isto se transformará na essência do Eu: a contradição entre minha natureza (a imaginação fixada) e meu espírito (a fantasia, a imaginação não fixada). Esta idéia não só não pode como não deve ser destruído pelo meu entendimento.

⁷⁰ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 87.

⁷¹ HUME, David. *Obra Citada*. p. 285.

⁷² DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 85.

Assim, na filosofia de Hume o Eu é paradoxal, mas, como diz DELEUZE, não devemos reportar a natureza ao espírito (o que seria a demência) e sim o contrário⁷³:

Posso ceder, ou melhor, é preciso que eu ceda ao curso da natureza, submetendo-me aos meus sentidos e ao meu entendimento; e, mediante essa cega submissão, mostro muito perfeitamente minha disposição cética e meus princípios⁷⁴

2.2 A Moral e a Cultura: Sociedade

A moral é a verdadeira vocação do homem na filosofia de Hume, o entendimento tem apenas o sentido de determiná-la e possibilitar a cultura⁷⁵.

A moral é o efeito causado no espírito pelos princípios da paixão. É necessário estabelecer a diferença dos efeitos dos princípios na imaginação: não é do mesmo modo que os princípios da paixão e os princípios da associação fixam o espírito.

A associação liga as idéias, como vimos. Seu efeito é permitir a passagem de uma idéia à outra, isto é, naturalizar esta passagem. Os princípios da associação dão constância e uniformidade às idéias: eles permitem as regras.

Já os princípios da paixão não estabelecem ligações entre as idéias. Eles dão um sentido a estas ligações, eles nomeiam fins da ação⁷⁶. Acontece que em

⁷³ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 92.

⁷⁴ HUME, David. Obra Citada. p. 362.

⁷⁵ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 12.

⁷⁶ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 140.

vista do entendimento, toda ação é possível. Portanto nenhuma ação seria realizada, já que nenhuma poderia ser escolhida entre tantas possíveis⁷⁷.

Os princípios da paixão podem ser simplesmente chamados de princípio de utilidade. Como diz DELEUZE, *“o sujeito é essa instância que, sob efeito de um princípio de utilidade, persegue um alvo”*⁷⁸.

Existem no espírito impressões que designamos prazeres ou dores pela própria sensação que essas impressões nos proporcionam. Mas que o prazer seja um bem e a dor um mal, isto não está no dado. Sem a atuação dos princípios da moral jamais poderíamos designar certas ações como fins, porque nosso juízo não se funda na razão, mas sim no princípio de utilidade: “se levais mais longe vossas questões e desejais conhecer a razão pela qual um homem odeie a dor, é impossível que ele possa jamais dar-vos uma. É um fim último que nunca se reporta a um outro objeto”⁷⁹.

Só quando o prazer é designado como fim de nossa ação, é que posso escolher e realizar uma. A relação causal liga causa e efeito: designa certa idéia como causa de uma outra. Mas que eu deva preferir este ou aquele meio para produzir determinado fim é algo que só a utilidade me permite fazer.

Com certeza isto só é possível porque as idéias estão ligadas⁸⁰, mas não podemos reduzir a utilidade à relação de causa e efeito. É só sobre o efeito de um princípio de utilidade que o sujeito pode ter tendência, isto é, que ele tenda a unir-se a um fim considerado como bem⁸¹.

⁷⁷ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 139: “Por si mesmas as relações se contentariam em tornar a ação eternamente possível, mas sem que uma ação jamais se efetuassem”.

⁷⁸ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 110.

⁷⁹ HUME, David. *Enquête sur les principes de la morale*. p. 154.

⁸⁰ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 140.

⁸¹ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 141.

A tendência aparece como impressão de reflexão: o espírito possui tendência quando influenciado pelos princípios da paixão. A moral de Hume se resume a formação da tendência, isto é, da faculdade do espírito de poder escolher meios para alcançar certos fins. A tendência dá um sentido a nossas ações, uma inclinação ao nosso espírito.

A moral é a qualidade de gosto: o espírito fixado desta maneira pode aprovar ou reprovar as circunstâncias e situações conhecidas (pelo entendimento)⁸². A consciência moral nos permite aprovar e desaprovar, portanto. Mas a cultura só pode desenvolver-se artificialmente, para Hume⁸³.

Para Hume, a cultura é a determinação da moral: a criação de um meio artificial para que nossa moral possa desenvolver-se. Mas por quê?

A cultura consiste naquilo que possibilita a sociedade. Uma paixão só pode devir social através do entendimento, isto é, da invenção da cultura⁸⁴.

A cultura é necessária porque o espírito humano, ao analisar um caráter em geral, isto é, sem referência ao interesse particular, é capaz de simpatia. Ao contrário de outros autores⁸⁵, Hume funda o juízo moral humano não no egoísmo, mas sim na noção de simpatia.

A simpatia se define pela parcialidade: o homem naturalmente não pensa apenas em si mesmo, mas sim apenas nos seus. O próprio de um homem é um interesse parcial, não um interesse egoísta, como diz Hume, “poucos homens deixam de destinar a maior parte de sua fortuna aos prazeres de sua esposa e à educação dos seus filhos⁸⁶”.

⁸² HUME, David. Obra Citada. p. 155.

⁸³ HUME, David. **Traité de la nature humaine**. p. 600, 601 e 748.

⁸⁴ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 12.

⁸⁵ Como Hobbes, por exemplo, em sua teoria do homem natural em permanente estado de guerra, cf. HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. P. 101***.

⁸⁶ HUME, David. Obra Citada. p. 604.

Como a moral é fundada na simpatia, no interesse parcial, e não no egoísmo; a cultura muda totalmente de função: não se trata de limitar egoísmos, mas sim de integrar simpatias.

Mas a simpatia continua a ser um problema: ela é tão oposta à noção de sociedade como o era a de egoísmo. A sociedade não pode ser um simples conjunto de famílias, mas sim uma verdadeira comunidade. Em outras palavras, é preciso que a simpatia, o interesse parcial, ultrapasse a sua parcialidade. Portanto, o problema moral, o problema social "consiste em passar das simpatias reais, que se excluem, a um todo real que inclui as próprias simpatias. Trata-se de ampliar a simpatia⁸⁷".

Como é possível ampliar a simpatia? A consideração de um caráter em geral permite uma simpatia, isto é, um interesse pelos seus. A ampliação dele só é possível porque ao darem uma tendência, uma inclinação, um objetivo, um fim à imaginação os princípios da paixão são refletidos e estendidos por essa mesma imaginação⁸⁸.

Por isso a cultura não é jamais natural. Natural é a parcialidade, a simpatia: a tendência ao considerar-se um caráter em geral é parcial. A cultura, isto é, o modo de satisfação das paixões dos homens em sociedade é artificial, inventada: é a regra geral, isto é, aquilo que permite que as diversas paixões, os diversos e conflitantes interesses se integrem⁸⁹.

A regra geral, a invenção, a própria cultura é determinada pela imaginação em dois momentos. Primeiramente, temos um efeito simples: a imaginação afetada pelos princípios estende a paixão para além dos casos para os quais ela nasceu.

Mas exatamente porque estende a paixão é que ela também é uma reflexão: ela só é capaz de fazer com que a paixão ultrapasse sua parcialidade porque

⁸⁷ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 35.

⁸⁸ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 58.

⁸⁹ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 36.

confunde o essencial (a própria paixão) com o acidental (o seu limite). Neste sentido ela é também uma correção⁹⁰.

Mas aqui, existe uma unidade entre a reflexão dos princípios na imaginação, na coleção de idéias, e a sua extensão por essa mesma imaginação. Este é o efeito simples.

A regra se determina pela reflexão-extensão do interesse particular na imaginação. A tendência dá um objetivo para o espírito perseguir. Mas ela se reflete na imaginação e é estendida: ela fixa a imaginação ao mesmo tempo em que é refletida e estendida.

Por isto, esta reflexão já é uma correção: da parcialidade do interesse, da simpatia. Mas ao mesmo tempo em que corrige, e exatamente porque corrige, a reflexão permite que a imaginação estenda o interesse (reflexão e extensão formam uma unidade).

Em segundo lugar, se junta a este um efeito complexo onde reflexão e extensão fazem dois: esta extensão primeira reflete-se na imaginação. Existe um uso fantasista pela imaginação que deve ser corrigida: ela confunde o essencial com o acidental⁹¹. A paixão por si só não pode corrigir este movimento, porque ela faz com que a imaginação tenha uma inclinação, não uma razão.

Só o entendimento poderá corrigir o efeito simples da paixão. Isto porque o efeito complexo se produz sobre uma imaginação já fixada, não pelos princípios da paixão, mas sim pelos princípios de associação. Mas esta correção é diferente: no entendimento, tínhamos que ao serem transbordados pela imaginação que se utilizava deles para além dos casos legítimos dos quais nasceram, isto é, aqueles conformes à experiência; a própria imaginação, agora fixada, agora devinda natureza humana, corrigia este uso fantasista através da razão.

⁹⁰ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 39 e 58.

⁹¹ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 58.

Naquela situação do entendimento, o transbordamento é ilegítimo porque viola o princípio da experiência: a correção era necessária para eliminar o erro e a superstição nascidos da falsa crença. Agora não se trata de um erro: a razão deve compor uma teoria da exceção que fará parte da própria cultura⁹².

Isto se deve ao caráter inventado da própria cultura: ela toda é criada, mas é real aos olhos de quem pratica a ação. A teoria da ação é o último momento que faz com que a cultura seja determinada. A ilusão da fantasia é uma realidade na cultura: aqui, o entendimento nada pode.

A moral de Hume é tratada como um hedonismo: busca pelo prazer. Mas deve-se ver bem que isto não é o principal. Como diz Gilles Deleuze: “que o prazer seja um bem e a dor seja um mal, que tendamos ao prazer e repilamos a dor, eis o que não está contido na própria dor e no próprio prazer, eis a operação dos princípios”⁹³.

Portanto, a cultura, isto é, a regra geral é estabelecida por utilidade; determinada pela imaginação; corrigida pelo entendimento, pela razão. Hume fala também do apoio da regra geral. Trata-se de dar vivacidade, isto é, de juntar a regra geral um modo de realidade. Apenas indicamos este tema: para Hume, isto é feito através de um governo: “os homens não podem mudar sua natureza. Tudo que podem fazer é mudar sua situação e fazer da justiça o interesse direto de alguns homens particulares e, de sua violação, seu mais fraco interesse⁹⁴”.

⁹² DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 62. Sobre a correção que o entendimento realiza da cultura quando damos uma existência real às regras gerais: HUME, David. *Traité de la nature humaine*. p. 516.

⁹³ DELEUZE, Gilles. Obra Citada. p. 140.

⁹⁴ HUME, David. Obra Citada. p. 658.

3 Instituição e Pacto: Uma Crítica

O contratualismo moderno situa o contrato como origem da sociedade. Um contrato onde homens iguais e livres se unem para dar origem a uma sociedade de soberania, como vimos.

As principais características do contrato social foram por nós dadas como sendo a igualdade e a liberdade da vontade dos contratantes e a legitimação de uma soberania nesta união de vontades.

Como efeito desta concepção, para os contratualistas o homem natural é igual e livre. É este homem que cria a sociedade, a qual terá, essencialmente, um caráter de limitação dos poderes e direitos naturais do homem.

Ora, devemos reconhecer que o soberano é limitador. Na visão de Hobbes, isto é mais fácil de perceber, já que o soberano é aquele que tudo pode⁹⁵. O indivíduo que tudo tinha e podia na natureza, agora nada pode nesta nova ordem social. Hobbes mesmo enuncia o indivíduo como dono de todas as coisas do mundo. No Estado, ele nada possui, nem mesmo a sua própria vida⁹⁶.

O Estado hobbesiano se caracteriza, portanto, pela limitação do poder. Mas não do poder da soberania, mas sim dos vassallos de tal Estado. O Estado é visto como necessário para proteger os cidadãos e, por isso, exigiria um poder absoluto e totalitário.

Mas na visão de Rousseau, tal problema é o mesmo, apenas de outro ângulo. O indivíduo ainda é igual e livre no Estado de natureza. O Estado civil é novamente a fonte da limitação a todo poder que o indivíduo tinha.

⁹⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 131 e ss.

⁹⁶ HOBBS, Thomas. *Obra Citada*. p. 131 e ss.

Portanto, em Rousseau, o indivíduo no Estado de natureza tudo pode e, no Estado civil, está limitado a uma liberdade de fazer o que não lhe foi proibido. Em outras palavras, a solução contratualista para o problema da sociedade é a dos poderes que se limitam.

Hume criticará o contrato no sentido de que este funde a sociedade na lei. Mas a lei não é considerada primeira por Hume: ela não pode ser fonte de obrigação.

A sociedade funda-se na instituição. Uma instituição se define por aquilo que ela cria, que ela inventa. Como vimos, a regra geral é o modo pelo qual a cultura permite o exercício das paixões humanas para além dos limites aos quais ela, naturalmente estava definida: o que nos é natural é uma simpatia limitada.

A instituição é um meio para o exercício de nossas paixões naturais: ela é uma invenção, é a cultura. Neste sentido, “a instituição não é uma limitação, como é a lei, mas é, ao contrário, um modelo de ações, um verdadeiro empreendimento, um sistema inventado de meios positivos, uma invenção positiva de meios indiretos⁹⁷”.

As instituições têm uma convenção em sua base: com certeza há um acordo humano. Mas não podemos confundir esta convenção de Hume com o contrato social. Hume diz sobre a instituição: “É da mesma maneira que as línguas se estabeleceram gradualmente, por convenções humanas, sem promessa alguma⁹⁸”.

Vemos bem a diferença: a convenção não se estabelece em um momento específico pelo acordo de vontades livres e iguais, mas vai se formando gradualmente, ao sabor da história.

A instituição possui quatro momentos: seu estabelecimento, sua determinação, sua correção e seu apoio.

⁹⁷ DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. p. 42.

⁹⁸ HUME, David. **Traité de la nature humaine**. p. 608.

Ela é estabelecida gradualmente, por convenções humanas, segundo a utilidade. A utilidade como princípio das paixões dá um sentido ao espírito, garante uma inclinação às idéias ligadas pela imaginação, como vimos. Estas convenções humanas não trazem o problema da liberdade da vontade: elas são moldadas pelos fins, pelo liame que a utilidade ocasionou à imaginação.

A instituição é determinada com a reflexão das situações reais na imaginação. A imaginação utiliza os princípios de associação para determinar, para detalhar a regra geral⁹⁹.

A correção é feita pelo entendimento. A razão, como vimos, deve corrigir a extensão de suas regras e também as da cultura. Mas, deve ser frisado, que quando ela faz isso ela não exclui a extensão como um erro, mas sim detalha toda uma teoria da exceção que faz parte da própria cultura: “a ilusão da fantasia é a realidade da cultura¹⁰⁰”.

O apoio da instituição se dá com um governo que deve dar-lhe vivacidade, isto é, comunicar à instituição a situação atual ou, na linguagem de Hume, ligar a vivacidade de uma impressão presente a uma idéia passada.

Portanto, Hume pode dizer que a lei não pode ser fonte de obrigação. Com efeito, uma lei impõe um dever-ser¹⁰¹, uma necessidade de fazer algo ou de omitir-se. Mas o que Hume quer dizer é que a obrigação que a lei estabelece supõe uma utilidade. Neste sentido, a lei não é primeira: ela supõe uma instituição que ela limita¹⁰².

Isto se torna uma crítica do Direito Natural. Não se trata dos nexos entre direitos naturais e uma lei insuficiente para garanti-los, mas sim de um nexo entre necessidades, paixões naturais e uma instituição que as satisfaz.

⁹⁹ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. pp. 60 e 61.

¹⁰⁰ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 62.

¹⁰¹ KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. p. 29.

Para Hume, o homem não possui direitos preexistentes: a sociedade é a garantia da satisfação de suas necessidades.

Mas que haja uma correlação necessária entre natureza e sociedade não nos deve fazer esquecer que a sociedade é inventada: “esses meios são oblíquos, indiretos; eles não satisfazem a tendência sem coagi-la ao mesmo tempo¹⁰³”.

As instituições satisfazem indiretamente: elas coagem as paixões ao satisfazerem-na. Existe tão somente uma forma de casamento, um regime de propriedade.

A sociedade é positiva, portanto: seu único sentido é o de ser a extensão das paixões do indivíduo, conforme fixado quando falávamos da moral na filosofia de Hume.

¹⁰² DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 43.

¹⁰³ DELEUZE, Gilles. *Obra Citada*. p. 44.

Conclusão

A filosofia de David Hume constitui uma potência na modernidade. Ao fundar o sujeito no dado, é pela emergência do novo que Hume está se perguntando: Como podemos no empirismo fazer nascer a novidade?

Sabemos que a experiência que constitui as idéias no espírito está dada. O espírito é dado. Neste sentido, o dado é o local da semelhança e da mesmidade. O dado é o mesmo. Se o espírito é sempre o mesmo, jamais poderia um sujeito se constituir nele, já que o sujeito é, essencialmente, o que afirma mais do que sabe; o que inventa e crê.

A questão do novo em Hume é também a questão do movimento: trata-se de colocar o espírito em movimento, trata-se de transformar o dado. Este, por si só, não poderia se modificar se algo que vem de fora não viesse interferir.

Os princípios são, ao mesmo tempo, aquilo que está mais longe e mais próximo do espírito. Eles são o mais longínquo no sentido de estarem de fora, de não estarem no espírito. Nada sabemos dos princípios: eles não são faculdades do espírito. Os princípios entendidos como aquilo que está longe são o oposto do dado, do espírito.

Ao mesmo tempo, são também o mais próximo do espírito: como uma lei da natureza, definem-se pelo seu efeito: qualificam o dado. Neste sentido, eles são produtores. Sua função é qualificar o espírito e, por isso, são a própria lógica que liga e dá sentido as ligações entre as idéias. Os princípios estão próximos do espírito por colocarem o dado em movimento, por permitir o nascimento do novo, enfim, nos termos da filosofia de Hume, por permitirem as idéias de reflexão: crença e invenção.

Os contratualistas modernos defendem uma concepção da sociedade fundada em um Direito natural. A sociedade deve garantir os direitos naturais do homem de igualdade e liberdade. Esta liberdade é necessariamente positiva. O homem em natureza é livre, porque pode fazer o que quiser, porque pode usar todos

os meios, porque é dono de tudo. A liberdade natural se define em torno de uma potência: o homem natural é aquele que cria. Ele é o único capaz de dançar¹⁰⁴.

E é exatamente por ser positivamente livre que a sociedade dos contratualistas modernos será o lugar da negação: a liberdade do homem em face da sociedade é o próprio limite. Define-se a liberdade não em função do que ela pode, mas do que não pode. Seu poder, sua criação, sua invenção é a conformidade. Ela não é a emergência do novo, mas uma mera liberdade de escolha: tudo que o homem pode está dentro de limites, só o resta escolher entre o mesmo ou um nada.

Os direitos naturais são os únicos que permitem a verdadeira criação, por isso a sociedade na filosofia contratualista moderna só pode ser pensada como negativa.

A crítica de Hume tem o sentido de permitir de novo a sociedade: ela não pode ter o sentido de pena, de prisão que possui nos contratualistas modernos. A filosofia de Hume permite colocar o positivo do lado de dentro do social: para Hume é necessário pensar que “se o homem entra em sociedade, é justamente porque ele não tem direitos preexistentes¹⁰⁵”.

A sociedade em Hume permite a criação: mais além, o seu sentido é a própria criação. O sentido da sociedade é a emergência do novo e o movimento das paixões visto do final: é a invenção que o entendimento permitiu ao determinar a paixão. A moral, a simpatia deveio cultura, regra geral.

Concluimos, pois, que a filosofia de Hume como um todo, em especial a sua crítica à sociedade como é concebida pela filosofia contratualista, permite a superação de certa concepção de Direito natural.

¹⁰⁴ No Zaratustra de Nietzsche a dança é utilizada para qualificar o modo do sujeito criador: ele não carrega pesos, portanto é leve e ágil, cf. NIETZSCHE, Friederich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**. p. 24.

¹⁰⁵ DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. p. 42.

Além disso, pode representar papel importante na construção de uma sociedade, e com isso de um Direito, calcado na realização do novo, isto é, na criação, conforme apresentamos aqui.

Referências

1 ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da Filosofia**. In: Coleção Os Pensadores, v. História da Filosofia. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

2 ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

3 CONTE, Jaimir. **A Relação entre a Filosofia, a Política e o Direito**. In: <http://www.cfh.ufsc.br/>.

4 DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

54 FIESER, James. **David Hume: metaphysics and epistemology**. In: <http://www.iep.utm.edu/>.

6 HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

8 HUME, David. **Enquête sur les principes de la morale**. Tradução francesa de André Leroy. Paris, Editora Aubier, 1947.

10 HUME, David. **Ensaio morais, políticos e literários**. In: Coleção Os Pensadores, v. Hume, p. 155-350. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

9 HUME, David. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**. In: Coleção Os Pensadores, v. Hume, p. 18-154. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

7 HUME, David. **Traité de la nature humaine**. Tradução francesa de André Leroy. Paris: Editora Aubier, 1946.

11 Kelsen, Hans. **Teoria pura do direito: introdução à problemática científica do direito**. 3. ed. rev. da tradução. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

12 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

13 PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

14 ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

15 SWEET, William. **Jeremy Bentham**. *In*: <http://www.iep.utm.edu/>.