

CONTRIBUIÇÕES PARA UMA TEORIA ANTROPOLÓGICA NA LEITURA DE DELEUZE SOBRE HUME

Carlos Fernando Carrer¹

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

 <https://orcid.org/0000-0001-9888-1296>

E-mail: carlos.carrer@unifesp.br

RESUMO:

O propósito deste artigo é apresentar a teoria antropológica que deriva do processo de constituição da subjetividade tal como o encontramos na leitura de Deleuze sobre Hume. Entende-se por “teoria antropológica” uma teoria que busca responder ao problema das interações entre natureza e cultura, bem como compreender a posição que o ser humano ocupa no interior dessa relação. Faremos isso reconstituindo alguns passos de *Empirismo e subjetividade* (1953), primeiro livro de Deleuze dedicado ao pensamento de Hume, e através de incursões pontuais ao *Tratado da natureza humana*, mas visando alcançar, também, as teses avançadas pelo filósofo francês em um artigo intitulado “Instinto e instituições” (1955). Com isso, pretende-se mostrar que, desde seus escritos inaugurais, Deleuze 1) não considera natureza e cultura como conceitos limitantes um do outro e 2) não faz do ser humano o objeto privilegiado da investigação antropológica, compreendendo-o, antes, a partir das relações que entretém com os não-humanos, especificamente os animais.

PALAVRAS-CHAVE: Deleuze; Hume; Antropologia.

CONTRIBUTIONS TO AN ANTHROPOLOGICAL THEORY ON DELEUZE’S READING OF HUME

ABSTRACT:

The purpose of this article is to present the anthropological theory that derives from the subjectivity constitution process as we find it in Deleuze's reading of Hume. “Anthropological theory” is understood as a theory that seeks to respond to the problem of interactions between nature and culture, as well to understand the position that the human being occupies within this relationship. We will do this by reconstructing some steps of *Empiricism and subjectivity* (1953), Deleuze's first book dedicated to Hume's thought, and through occasional incursions into *A Treatise of Human Nature*, but aiming to reach, also, the theses advanced by the French philosopher in an article entitled “Instinct and Institutions” (1955). With this, it is intended to show that, since his inaugural writings, Deleuze 1) does not consider nature and culture as concepts that limit each other and 2) does not make the human being the privileged object of anthropological investigation, but understands him from the point of view of the relationships that he maintains with non-humans, specifically with animals.

KEYWORDS: Deleuze; Hume; Anthropology.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos – SP, Brasil.

1. Introdução: os modos de afecção do espírito

De acordo com Deleuze (2012, p. 9), o projeto fundamental da filosofia de Hume é este: substituir uma psicologia do espírito por uma psicologia *das afecções* do espírito. Por si só, o espírito humano não pode ser o objeto de uma ciência: ele carece da constância e da uniformidade necessárias para tal. Assim sendo, o espírito humano é um lugar que reúne ideias ao acaso e tem um fundo essencialmente fantasista e delirante, compreendendo não mais que a ação e a reação de ideias indiferentes umas em relação às outras. É neste sentido que o espírito se confunde com a imaginação, engendrando dragões de fogo, cavalos alados ou gigantes monstruosos (Ibid., p. 11). Neste estágio, o espírito não é e nem possui uma natureza. Ele é, pois, idêntico às ideias que o habitam: uma coleção sem álbum, peça sem teatro ou fluxo de percepções (Ibid.). Podemos pensar no espírito e nas ideias que o habitam como um apanhado de figurinhas sem o álbum onde seria possível colá-las de modo ordenado, fazendo-as adquirir o caráter de sistema.

Para que o espírito humano possa se tornar um sistema e, portanto, objeto de uma ciência, é necessário que ele seja de algum modo afetado. Evidentemente, este modo de ser afetado não pode surgir no interior do próprio espírito, na medida em que este, por si só, permanecendo em seu fundo fantasista e delirante, não dispõe de qualquer instrumento que possa conferir às ideias um caráter constante e uniforme. A partir de sua leitura sobre Hume, Deleuze irá distinguir três modos pelos quais o espírito é afetado: 1) o passional, 2) o social e, se assim podemos dizer, 3) o associacional. Os três são exteriores ao espírito e encontram-se estritamente implicados. Mesmo Deleuze reconhece que, se podemos tratá-los separadamente, devemos fazê-lo à maneira de um físico que decompõe um movimento, mas sabendo que, no fundo, ele é indecomponível (Ibid., p. 10). Seguiremos o mesmo caminho de Deleuze e começaremos explorando o terceiro desses modos.

2. Os princípios de associação e os limites do atomismo

O espírito humano só pode adquirir constância e uniformidade a partir da ação de certos princípios que agem sobre ele: contiguidade, semelhança e causalidade. São princípios de associação de ideias, isto é, princípios que agem sobre elas, unindo-as e, sobretudo, diferenciando-as daquilo que seriam na imaginação sem a ação desses princípios: fantasia e delírio. Não nos preocuparemos em descrever estes princípios em sua especificidade (HUME, 2009, pp. 34-41),² mas segundo certas características que possuem em comum.

De modo geral, podemos apontar duas características que esses princípios partilham. Em primeiro, eles ultrapassam a imaginação, são algo distinto dela. A associação de ideias é a ação de princípios realizados *na* imaginação, e não *por* ela. E é esta ação que irá determinar o papel que uma determinada ideia, deixando de estar ligada a outra pelo acaso, poderá desempenhar. “Os princípios de associação encontram na imaginação seu termo e seu objeto, não sua origem” (DELEUZE, 2012, p. 12). Em segundo lugar, a causa desses princípios pode até ser pensada, mas jamais efetivamente conhecida. Não se trata, tanto para Hume quanto para Deleuze, de buscar a origem desses princípios. Mais precisamente, é a impossibilidade de conhecer a causa desses princípios o ponto de partida para todo o conhecimento possível: os princípios são conhecidos e podem se tornar objeto de uma investigação observando unicamente os *efeitos* que produzem no espírito, e não através das *causas* que transcenderiam os conteúdos dados a ele (Ibid., p. 13).

De acordo com Deleuze (Ibid., p. 14), o efeito da associação de ideias irá se manifestar no espírito de três formas. A primeira delas diz respeito ao modo com que uma ideia se torna geral,

² Para uma análise mais detida de cada caso, ver, além das páginas citadas da obra de Hume, o índice analítico da edição brasileira, pp. 718-9 (causalidade), p. 721 (contiguidade) e pp. 750-1 (semelhança).

assumindo uma espécie de responsabilidade pelas outras às quais se associa por semelhança. Por exemplo, tenho uma ideia geral de homem que representa ideias particulares de homens, não importando a quantidade em que essas ideias se reúnam ou as diversas qualidades que possuam (HUME, 2009, p. 42).³ A segunda delas diz respeito ao modo com que uma ideia pode adquirir uma regularidade que ela não tinha, uma vez que a natureza de cada indivíduo pode indicar uma ideia simples adequada a se unir a uma ideia complexa. Por exemplo, à ideia complexa de maçã, dotada de ideias mais simples como as de cor ou de sabor, pode vir a integrar-se a ideia de um aroma ou de uma textura (Ibid., p. 26-40), contribuindo para que essas últimas qualidades, assim como as primeiras e a própria ideia geral de maçã, se tornem mais regulares ou mais completas. A terceira diz respeito ao modo com que uma ideia insere no espírito uma outra por meio de uma terceira. Por exemplo, quando a ideia de filho evoca a de pai, mas esta é ela mesma evocada pela de avô. Neste caso, o princípio de causalidade exerceria um papel preponderante, tornando-se mais ou menos forte conforme a distância considerada na relação de parentesco (Ibid., p. 36).

Em todo caso, junto a Deleuze, o que nos interessa notar é que o espírito, tornando-se uma natureza, nada mais faz do que realizar a passagem de uma ideia a outra. “Sendo afetado, o espírito é determinado a formar pela ideia de um objeto a ideia de outro objeto” (DELEUZE, 2012, p. 20). É neste sentido que o filósofo afirma: o espírito, tornando-se natureza, tem uma *tendência* (Ibid., p. 14) ou, o que seria o mesmo, possui uma espécie de instinto, uma inclinação agora podendo ser chamada *natural* a realizar a passagem de uma ideia a outra.

Será necessário notar que as ideias não ganham uma qualidade nova quando são associadas. Ao contrário: quando, por exemplo, uma ideia simples de homem passa a estar associada a uma ideia geral de homem, Hume (2009, p. 40) argumenta que a primeira aparece ao espírito como se tivesse sempre sido parte da segunda. Ou seja, as ideias se unem e se ligam, entram em relação, mas essa relação não se torna ela própria o objeto de uma nova ideia. Na realidade, ela se torna uma ideia, mas uma ideia que pode de algum modo continuar sendo representada como fantasia.

Isto porque, por um lado, “a imaginação não pode se tornar em si uma natureza sem continuar sendo para si uma fantasia” (DELEUZE, 2012, p. 14). Mesmo em vias de se tornar uma natureza, a imaginação, do seu próprio ponto de vista, jamais deixa de ser um lugar essencialmente fantasista e delirante, podendo atuar da mesma forma que a natureza – isto é, da mesma forma que os princípios –, evocando relações que ultrapassam os limites legítimos do conhecimento: por exemplo, um irlandês não pode ser espirituoso, um francês não pode ter solidez (Ibid., p. 15) ou, em casos radicais, negros não podem ser considerados pacíficos ou confiáveis, judeus não podem ser considerados generosos etc. (ALMEIDA, 2019, p. 22). Há sempre um fundo de fantasia que continua operando no espírito humano, não obstante este seja o único objeto sobre o qual os princípios podem influir, tornando-o propriamente uma natureza, com suas inclinações e suas tendências.

Por outro lado, porém, não se poderá ver aí, na passagem do espírito à natureza, o resultado de uma ação de um sujeito consciente, como se ele, através de sua vontade ou de uma conclusão de seu entendimento, pudesse espontaneamente realizá-la. Se a imaginação não pode deixar de ser para ela mesma uma imaginação, “o espírito não pode ser ele próprio ativado pelos princípios sem permanecer passivo” (DELEUZE, 2012, p. 15). Sendo, digamos, o local de abrigo para as relações de ideias, o espírito humano é menos aquele que age do que aquele que é agido: um anfitrião que deixa a organização de sua casa a cargo das visitas. As tendências que vimos surgir na passagem de uma ideia a outra não são as tomadas de decisão conscientes de um sujeito.

³ Hume buscará provar essa passagem afirmando, em primeiro lugar, que nenhuma quantidade ou qualidade pode ser concebida sem que se formem delas uma noção precisa de seus graus e, em segundo, que podemos formar de uma só vez todos os graus possíveis de quantidade e qualidade, ainda que de modo imperfeito, dado que a capacidade do espírito humano é limitada.

Se há, no sujeito, uma passagem necessária de uma ideia a outra, seja a ideia de um aroma a uma ideia de maçã, essa passagem não ocorre por meio de uma ação deliberada sua, mas sim porque ele as contempla, as contrai de um modo inteiramente passivo. A questão seria: como a natureza pode ultrapassar a imaginação sem deixar de ser passiva?

Para Deleuze (2012, p. 16), esta ambiguidade só pode ser explicada atentando para o “desenvolvimento desigual de duas inspirações muito diversas” na filosofia de Hume. De um lado, em Hume, deve-se reconhecer ainda a persistência de uma psicologia do espírito, isto é, uma psicologia que não pode simplesmente recusar a existência das ideias enquanto imaginação. Trata-se de uma psicologia dos elementos simples ou dos chamados *minima sensibilia*, as menores partes de uma ideia que o espírito é capaz de representar. Na realidade, uma tal psicologia, de inspiração atomista, reconhece que a imaginação opera dentro de certo limite, não sendo capaz de ir além na subdivisão da ideia de um determinado objeto. Por exemplo, pode-se falar da décima milésima parte de um grão de areia, mas a imagem que se faz desta parte não difere da imagem de qualquer outra parte do grão e tampouco da imagem que temos do grão inteiro (HUME, 2009, p. 52). Há, portanto, na imaginação, um limite para a divisão das ideias, um limite que não poderia ser atravessado sem que a própria ideia fosse aniquilada.

Por outro lado, segundo Deleuze (2012, p. 17), “tem-se aí a verdadeira crítica da psicologia, pois ela encontra a realidade do seu objeto dado em todas as determinações que *não são dadas em uma ideia* (grifo nosso), em todas as qualidades que ultrapassam o espírito”. Justamente, o verdadeiro objeto da filosofia de Hume não é a ideia, mas a relação que existe entre elas. Sozinha, uma ideia nada mais é do que a décima milésima parte de um grau de areia, idêntica e, portanto, indiferente, às outras nove mil novecentas e noventa e nove partes e mesmo ao grão inteiro. Hume se vale da ideia de uma psicologia atomista para mostrar, na realidade, que ela é impossível: a psicologia das *afecções* do espírito é pensada por exclusão a uma psicologia do espírito que, desprovida dos princípios de associação, não passa de uma coleção de ideias indivisíveis e indiferentes umas às outras.

É precisamente contra a psicologia atomista que Deleuze (Ibid.) vê Hume se insurgir: “Hume não faz uma psicologia atomista; ele mostra, no atomismo, um estado de espírito que não permite uma psicologia”. Mais profundamente, o pensador francês vê em Hume a figura de um precursor de todas as ciências positivas do ser humano, pensadas a partir de uma crítica assídua ao atomismo, na medida em que não se concebe este simplesmente como uma tese histórica e localizada, mas como a ideia geral daquilo que a psicologia não pode ser. O original, parece-nos, é que essa depreciação do atomismo não se faz gratuitamente. Ela é, segundo Deleuze (Ibid.), uma “condenação feita em nome dos direitos concretos da caracterologia e da sociologia, do passional ou do social”.

3. As afecções passionais e os limites da razão

Como vimos, os princípios de associação de ideias são inseparáveis do modo passional com que o espírito é afetado, ocasionando uma série de paralelismos entre esses dois tipos de afecção. Em um primeiro momento, argumenta Deleuze (Ibid., p. 23), crença e simpatia se correspondem, pois ambas podem ser consideradas como uma forma de ultrapassagem. No caso da crença, o sujeito ultrapassa a experiência por meio da ação dos princípios, afirmando mais do que aquilo que sabe: se o sol nasceu hoje, posso afirmar que ele irá nascer amanhã. Literalmente, o sujeito ultrapassa o dado – a experiência – estabelecendo uma forma de conhecimento sobre aquilo que não viu nem tocou: uma crença. No caso da simpatia, o sujeito ultrapassa seu próprio ponto de vista – um caráter em particular – para apreender um caráter *em geral*, como sendo útil a outrem e a si mesmo. Além disso, ao passo em que os princípios fixam no espírito uma regra geral de

conhecimento, as paixões também lhe fornecem uma certa constância, “tornando possível uma atividade prática e moral e dando à história sua significação” (Ibid.). Sem este duplo movimento, afirma Deleuze, sequer haveria natureza humana, e a imaginação permaneceria sendo fantasia.

Não obstante, Deleuze (Ibid., p. 24) irá nos apresentar essas correspondências apenas como a distribuição de certos resultados filosóficos. “A conexão de analogia entre os dois domínios constituídos não deve nos levar a esquecer qual dos dois determinou a constituição do outro como matéria para a filosofia”. Para o pensador francês, a decisão é fácil: Hume é, antes de tudo, um pensador político, um pensador da moral e da história. Seu sistema, a psicologia das afecções, é considerada por Deleuze antes uma sociologia ou mesmo uma antropologia do que propriamente uma filosofia: ser um antropólogo antes e para ser um filósofo. Para Deleuze, o sistema das paixões seria o grande móbil da filosofia humiana, filosofia esta que se caracterizaria antes como uma ciência voltada a determinadas *práticas* do ser humano. Não se trata de definir *o que são* as paixões ou *o que é* o ser humano, caso em que seríamos levados a atribuir um ou mais predicados transcendentais aos sujeitos da interrogação. É neste sentido que Hume teria sido precursor de uma antropologia da imanência: recusando qualquer definição metafísica do ser humano, interessa tentar compreendê-lo – ou compreender sua natureza – atentando, antes de mais nada, para o efeito concreto das paixões que agem sobre seu espírito. Mais precisamente, assim como no caso das associações, interessa compreender a *relação* das paixões, o modo com que elas tendem a interagir umas com as outras, determinando certas práticas humanas.

Assim, embora seja possível apontar uma série de semelhanças entre associação e paixões, Deleuze argumenta que é necessário tratá-las segundo dois regimes distintos de funcionamento, e mesmo que há uma prevalência do segundo sobre o primeiro. A partir do modo como compreende que as ideias se associam, Hume é levado a questionar-se sobre as pretensões e os limites da razão humana. “Colocando a ideia na razão”, justifica Deleuze (Ibid., p. 21), “o racionalismo colocou na ideia aquilo que não se deixa constituir no primeiro sentido da experiência”. É de onde deriva toda a crítica de Hume ao racionalismo: duvidando de que a razão possa ser a fonte única de nossas ideias, Hume acena, ao contrário, para uma espécie de razão que não só *não* seria a fonte das ideias como seria de algum modo indiferente a elas. Eis o motivo pelo qual Hume foi considerado um filósofo cético, ideia que se condensa naquela que Deleuze (Ibid., p. 25) considera ser a “principal e mais importante” frase do *Tratado*: “não é contrário à razão preferir a destruição do mundo a um arranhão em meu dedo”.

Dito de outra forma, a razão é insuficiente para determinar uma prática. Ela apenas a influencia, “informando-nos da existência de uma coisa, objeto próprio de uma paixão, levando-nos a descobrir uma conexão de causas e efeitos, meio de uma satisfação”. (Ibid.). A razão não é pensada por oposição às paixões, como se a predominância de uma implicasse necessariamente a redução da outra. A razão teria a função, antes, de dar um meio, um caminho para que as paixões, estas, sim, consideradas o sentido primeiro da experiência, possam satisfazer-se. A razão enquanto prolongamento das paixões. Para Deleuze, a teoria da razão em Hume caminha de um ceticismo da razão em direção a um positivismo do sentimento, dentro do qual a razão nada mais seria do que um reflexo do sentimento em um espírito já tornado natureza: antes do eu *penso*, um eu *sinto*.

O problema é que esse “eu sinto” sente o efeito das paixões como um elemento inteiramente pronto. Não se trata de um processo *constituente*, tal como aquele que leva o espírito a se tornar uma natureza. Ao contrário, as paixões recebem a associação de ideias como um processo já *constituído*. Segundo Deleuze (Ibid., p. 27), é nisto que consiste a principal diferença entre associação e paixões. Tem-se, portanto, no caso da associação, um tipo de procedimento que segue passo a passo o caminho de sua estruturação: parte-se de um espírito fantasista e delirante que, por meio da ação dos princípios, é levado a associar ideias. Uma vez associadas, essas ideias adquirem determinadas tendências que, por sua vez, se converterão em regras gerais de

conhecimento: tenho uma ideia de homem que representa as ideias particulares de homens, a ideia de um aroma que se liga a uma ideia geral de maçã etc. As paixões prescindem desse passo a passo: elas recebem o efeito dos princípios de maneira sincrônica, como um edifício plenamente construído. A partir deste ponto, o que interessa não é mais compreender a formação das regras gerais, mas sim, uma vez prontas, a maneira com que seria possível integrá-las em um todo da moralidade, isto é, em *sociedade*.

4. As afecções morais

De acordo com Deleuze (Ibid., p. 31), a essência da moral é aprovar, desaprovar. Tais ações são engendradas a partir do sentimento que um determinado gesto pode nos provocar: “não há espetáculo mais belo e formoso que uma ação nobre e generosa; e nenhum gera em nós maior repulsa que uma ação cruel e traiçoeira”. (HUME, 2009, p. 510). Se a moral aprova ou desaprova, é porque, antes, provoca-se em nós um sentimento de louvor ou de repreensão, de dor ou de prazer que nos faz distinguir moralmente entre aquilo que é bom e aquilo que é mau. No fundo, a moralidade é menos uma ferramenta de avaliação do que um sentimento, algo que nos afeta. A pergunta que Hume (Ibid.) se faz é a seguinte: de que princípios derivam esses sentimentos e como surgem no espírito humano?

Para Hume, é absurdo imaginar que, em cada indivíduo, esses sentimentos possam se produzir através de uma qualidade original e de uma constituição primária do espírito. É verdade que a natureza dá ao espírito qualidades originais, aquelas que são consideradas por Hume as paixões mais inseparáveis do espírito, tal como a qualidade que determina o objeto do orgulho e da humildade (Ibid., p. 315). Porém, a causa que produz essas paixões não pode ser considerada da mesma forma. Ao contrário dos objetos aos quais as paixões se dirigem – e os quais Hume considera serem predominantemente os mesmos em “todas as nações e épocas” –, as paixões, em si mesmas, admitem causas infinitamente variadas. Assim, um artesão orgulha-se de uma escrivinha por tê-la concebido, enquanto um outro orgulha-se por tê-la adquirido para sua coleção de belos móveis (Ibid., p. 316). O objeto é o mesmo, mas as causas que levam a uma paixão por ele são diferentes. Por este motivo, para Hume, as qualidades primárias do espírito não acompanham todas as suas causas. “É necessário, portanto, reduzir o número desses impulsos primários e encontrar alguns princípios mais gerais que fundamentem todas as nossas noções morais” (Ibid., p. 513).

Em termos deleuzianos, o que se afirma é que os sentimentos morais não são provocados pela consideração de um caráter em particular, mas sim pela consideração de um caráter em geral. Mas o que poderia fazer essa passagem? “O que pode nos fazer abandonar um ponto de vista que nos é próprio e nos fazer considerar um caráter em geral, ou dito de outra maneira, nos fazer apreendê-lo e vivê-lo como sendo útil ou agradável a outrem ou à própria pessoa?” (DELEUZE, 2012, p. 31). Já o vimos: a simpatia. A simpatia exerce, em relação às paixões, um papel similar àquele que os princípios exercem no espírito: em um primeiro momento, ela servirá como um meio de ultrapassagem dos interesses particulares, o vetor que conduz o sujeito a um universo de regras ainda mais gerais do que aquelas gestadas em sua natureza.

Porém, há um paradoxo da simpatia: ela é naturalmente limitada. Os indivíduos não possuem simpatia infinita. A contraparte da simpatia é que ela engendra em nós uma parcialidade, ou melhor, a parcialidade nos é conferida como um caráter de nossa própria natureza, abrindo a possibilidade para que o espírito, como vimos, seja tomado por uma sensação boa diante de uma ação nobre e generosa, ou, ao contrário, por uma sensação má diante de uma ação cruel e traiçoeira. Mas qual seria o limite dessa distinção? É claro que uma mesma ação poderá ser considerada nobre ou vil, generosa ou cruel por diferentes indivíduos. Justamente, o

que se tem não é mais um problema de ultrapassagem, mas um problema de integração. A natureza possui um paradoxo que lhe é próprio: ela ultrapassa o espírito sem deixar de ser passiva, sem deixar de *sofrer* a ação dos princípios. O nível das afecções morais, por sua vez, impõe seu próprio paradoxo: as simpatias se integram, formam um todo – uma sociedade ou, por que não dizer, uma *cultura* – permanecendo essencialmente parciais.

Há, portanto, uma teoria da sociedade em Hume que se contrapõe a uma corrente de pensamento bastante conhecida segundo a qual as parcialidades, os pontos de vista de cada indivíduo, seriam antes o reflexo de certo egoísmo, de certo individualismo. Manter-se em sua parcialidade não significa trancar-se no próprio egoísmo. Ao contrário, o ponto de vista particular é o que torna o ser humano um ser essencialmente simpatizante, um ser que, por sua própria natureza, é levado a abrir-se às simpatias de outrem, tornando possível a sociedade e a vida em comum. Para Deleuze, isto representa uma mudança radical no modo de compreender a estrutura das sociedades. Contra as teorias que atribuem ao ser humano um caráter essencialmente egoísta, individualista ou mesmo ameaçador – por exemplo, na concepção hobbesiana do estado de natureza –, o problema da sociedade passa a ser o de integrar diferentes simpatias, construir, assim, um todo da moralidade ou da cultura.

5. Interação entre natureza e cultura

Está na natureza humana o instinto ou a tendência de associar ideias. Mas isto também é o que define a própria ideia de natureza. Aqui, não há diferença entre o que a natureza *é* e o que nela se *realiza*. O mesmo não se pode dizer a respeito do universo da cultura. Mas como explicar essa diferença? Sigamos um exemplo de Hume. Por que, se pergunta o pensador, diferentes culturas adotam diferentes formas de governar? Uma questão que ele dirige, sobretudo, aos teóricos contratualistas. Hume (2009, p. 593) reconhece que os “tratadistas políticos que recorreram à hipótese de um contrato ou de promessa original pretendiam estabelecer um princípio perfeitamente justo e razoável”. Segundo Hume, pois, é perfeitamente razoável presumir que a nossa submissão a determinada forma de governo admita certas exceções, quando há, por exemplo, excesso de tirania por parte daqueles que nos governam; que a humanidade se submeta a tal ou qual governo esperando receber dele certas vantagens, em nome das quais, de bom grado, abre mão de uma parcela de sua liberdade; que o próprio governo ofereça proteção e segurança em contrapartida pela submissão de seus governados; enfim, que haja uma reciprocidade nas promessas de cada uma das partes.

Hume argumenta que todas essas conclusões estão corretas, porém o raciocínio que conduz a elas é falacioso. Assume-se que a humanidade possua uma inclinação *natural* a perceber as vantagens de tal ou qual forma de governo; que o governo tenha uma inclinação *natural* a realizar suas próprias promessas; enfim, que haveria uma inclinação *natural* a romper o pacto quando a promessa de uma das partes não é cumprida. Por que Hume considera o argumento falacioso? Precisamente, porque considera que nenhuma dessas inclinações é natural. Elas próprias são resultado de convenções humanas, de procedimentos inventados. “Vejo que a própria promessa é uma convenção humana, e é inventada em vista de certo interesse” (Ibid., p. 590).

Isto é fundamental para Deleuze (2012, p. 34): o universo da cultura é essencialmente inventivo. Para que haja cultura, integração das simpatias, é necessário inventar um mundo que não existe pré-disposto na natureza humana. A cultura não é inata: ela se cria em função de uma série de convenções variáveis e não redutíveis ao instinto. Em uma palavra, ela é *instituída*. As simpatias se exercem fora daqueles que seriam seus limites naturais, encontrando nas instituições um meio propício para sua realização. Por este motivo, Deleuze (Ibid., p. 39) considera as instituições artificiais. Mas não se deduzirá daí que os artifícios inventam algo distinto das

próprias simpatias: “o que artifício assegura à simpatia e às paixões naturais é uma extensão na qual elas poderão se exercer, se desenvolver *naturalmente*, liberadas apenas de seus *limites naturais* (grifos nossos)”.

A natureza não encontra seu limite no universo da cultura. Ao contrário, ela se prolonga nele. É assim que reencontramos a natureza “do outro lado”, de algum modo transformada depois de atravessar o universo da cultura. O senso que tenho da justiça, por exemplo, quando percebo que a liberdade da qual abri mão efetivamente se converteu em proteção e segurança por parte daqueles que me governam, não pode ser reduzido a um instinto. Mas isso não impede que haja um instinto natural, agora prolongado pela cultura, que me incline a obedecer a uma forma de justiça já constituída. Em suma, “a natureza só atinge seus *fins* por *meio* da cultura; a tendência só se satisfaz através da instituição” (Ibid., p. 41).

Aqui, há uma profunda diferença entre o que a cultura *é* e o que ela nela se *realiza*. É isto que marca sua diferença em relação à natureza: a cultura é instituição, é, portanto, algo diverso do instinto; mas ela é, ao mesmo tempo, a própria realizadora do instinto, aquilo através do que o instinto se satisfaz. Natureza e cultura formam um conjunto, um complexo, o que nem de longe significa dizer que elas se equivalem. Encontramos no Hume de Deleuze um precursor das teorias antropológicas que enxergam natureza e cultura a partir de uma certa relação de continuidade, e não como se um termo fosse o limitante do outro.

6. Consequências para a espécie humana

Porém, se é verdade que a natureza se satisfaz na cultura, a cultura não pode ser explicada pela natureza. Por exemplo, o desejo sexual se satisfaz no casamento ou mesmo no relacionamento casual, mas isto não explica as múltiplas formas que existem de um ou de outro: um casamento pode ser monogâmico, poligâmico, endogâmico, exogâmico etc., assim como podemos ter um relacionamento casual de maior ou menor durabilidade, com mais de uma pessoa etc. Para cada caso, tem-se *uma* forma da instituição. Mas, justamente, por que se tem instituída *tal* forma se “mil outras são possíveis, em outras épocas e outros países”? (DELEUZE, 2012, p. 44).

Para Deleuze, esta é uma pergunta que não pode ser respondida com base em um critério meramente utilitário. Não basta dizer: tal instituição prevalece porque é útil. Ora, certamente não é da mesma maneira que o casamento será considerado útil por uma sociedade tradicional, um membro da realeza ou um advogado civil. A instituição não se deixa determinar pela utilidade. Ao contrário: seguindo nosso exemplo, para que uma forma de casamento possa ser considerada útil, é necessário antes que haja antes a instituição dessa forma. E, considerando que esta forma foi instituída em detrimento de inúmeras outras, podemos considerar que “o mais profundo problema sociológico consiste em procurar qual é esta outra instância da qual dependem diretamente as formas sociais da satisfação das tendências” (DELEUZE, 2006, p. 30).⁴ O casamento é instituído, torna-se cultura. Mas para que? Para satisfazer um desejo sexual? Para assegurar um regime de aliança entre famílias? Para viabilizar o acesso à propriedade?

Seja como for, na instituição, a tendência é satisfeita por meios externos a ela, de modo indireto. O instinto, por sua vez, a satisfaz diretamente. “Agora, é a própria tendência que, sob a forma de um fator fisiológico interno, dispara um comportamento qualificado” (Ibid.). Se a instituição ou a cultura é inventiva, diríamos que o instinto é essencialmente extrativista: ele retira imediatamente do mundo exterior os elementos de satisfação de suas tendências e necessidades. É necessário notar que o mesmo fator fisiológico dispara comportamentos muito

⁴ É neste ponto que encontramos seu artigo “Instinto e instituições”. Não mais nos referindo a *Empirismo e subjetividade*, será unicamente a este texto de Deleuze que faremos menção daqui em diante.

diversos quando se passa de uma espécie a outra. Por exemplo, a fisiologia interna de um urso-pardo – sua capacidade de armazenar grandes quantidades de gordura, seu metabolismo mais lento etc. – o permite hibernar por longos períodos. Já o urso-panda, dotado de características muito similares, não adota o mesmo comportamento de hibernar.

Junto a Deleuze (Ibid., p. 31), podemos dizer que o “instinto se encontra no cruzamento de uma dupla causalidade: a dos fatores fisiológicos individuais e a da própria espécie”. Isto quer dizer que o próprio sentido de instinto varia na medida em que se aproxima de uma ou de outra causalidade. De um lado, para Deleuze, quanto mais o instinto é perfeito em seu domínio, isto é, quanto mais ele se aproxima da característica de uma espécie, mais ele parece constituir uma qualidade original. Penso “hibernar”, logo penso “urso”: considero ser este um comportamento inato, algo que posso esperar de qualquer espécie de urso. De outro lado, argumenta Deleuze (Ibid.), quanto mais o instinto é imperfeito, isto é, quanto mais ele é variável, “mais ele se deixa reduzir unicamente ao jogo de fatores individuais internos e de circunstâncias exteriores”. Assim, posso explicar um urso-pardo que não hiberna mostrando que ele possui características fisiológicas individuais bem diferentes daqueles que o fazem (ele se alimenta, defeca, possui menor temperatura corporal etc.), bem como habita um meio onde a comida é mais abundante, o clima é mais ameno etc. (NORES et. al., 2010).

Qual seria, então, a diferença em relação aos humanos? Precisamente, as instituições não podem ser explicadas com base em nossas características específicas ou nas circunstâncias que nos cercam. Mas não podem, justamente, porque estas é que se explicam pela instituição. “Integrar as circunstâncias em um sistema de antecipação, e integrar os fatores internos em um sistema que regula sua aparição, *substituindo a espécie* (grifo nosso). É bem este o caso da instituição” (DELEUZE, 2006, p. 31). O ser humano se define menos em função de suas características específicas do que pelas instituições que inventa. Almoçamos não porque isto pertença à natureza de nossa espécie, mas porque é meio-dia (Ibid.). O ato de almoçar, portanto, não é uma reação natural ou espontânea de nosso organismo: ele é resultado da contração de um hábito, de sua integração a um sistema de hábitos que passará doravante a reger seu aparecimento. O horário de almoço é uma instituição, uma regra de aparição “do almoço”. E como toda instituição, ela “impõe ao nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dão à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de prever e de projetar” (Ibid.).

As práticas do ser humano estão longe de se explicarem por aquilo que o constitui ou mesmo o diferencia enquanto espécie. Na expressão lapidar de Viveiros de Castro (2007, p. 109), “o objetivo de uma antropologia contemporânea não pode ser mais o de encontrar o sucedâneo da glândula pineal que faz os humanos ‘diferentes’ do resto da natureza”. Com efeito, o ser humano cria instituições, realiza suas tendências por meio delas, algo que, para Deleuze, é suficiente para diferenciar o processo que o acomete de um processo meramente instintual. Diferenciar o ser humano, porém, não é a mesma coisa que encerrá-lo em sua própria espécie. Justamente porque, de um lado, as tendências do ser humano incidem sobre seres não-humanos, em especial os animais, integrando-as a instituições como o totemismo e a domesticação. E, de outro lado, porque as exigências de outras espécies incidem sobre o ser humano, seja para fugir dele ou atacá-lo, seja para conseguir alimento e proteção. “Finalmente”, argumenta Deleuze (2006, p. 31-2) “em seu ponto mais agudo, o problema do instinto e da instituição não será apreendido nas ‘sociedades’ animais, mas nas relações entre animal e homem” ou, mais precisamente, diríamos, entre animalidade e humanidade. Eis o germe do único objeto possível de uma antropologia do ponto de vista deleuziano: não o ser humano encerrado em sua condição de espécie, mas aberto a relações com aquilo que não é ele mesmo.

7. Considerações finais

O processo de constituição da subjetividade, tal como o encontramos na leitura de Deleuze sobre Hume, é inseparável do aparecimento de uma certa antropologia, isto é, de uma certa teoria que procura responder ao problema das relações entre natureza e cultura, bem como compreender o modo com que o ser humano reage no interior dessas relações. Como vimos, para Deleuze, natureza e cultura *tanto* não podem ser tomados como termos idênticos *quanto* não são termos limitantes um do outro. Ambos se conservam em sua heterogeneidade, o segundo servindo como um meio de realização para o primeiro: a cultura enquanto prolongamento da natureza.

Ora, um tal modo de conceber essa relação implica, necessariamente, em uma reformulação dos problemas que concernem ao ser humano. Este, despojado de suas características específicas ou, melhor dizendo, de tudo aquilo que poderia nos levar a classificá-lo enquanto uma espécie, torna-se componente de uma relação essencial que entretém com *outras* espécies, com aquilo que de fato é outro que ele: o animal. A partir da leitura dos textos inaugurais de Deleuze sobre Hume, pode-se reter certos elementos que favorecem a concepção de uma “antropologia não-antropocentrada”, na medida em que se propõe, efetivamente, a dar uma explicação para a *práxis* humana, mas sem torná-la um objeto privilegiado, isolado em si mesmo.

Referências

- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2ª edição. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. “Instinto e instituições” Trad. Hélio Rebello Cardoso Júnior. In:_____. *A ilha deserta e outros textos*. Org. e rev. da edição brasileira por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. 2ª edição rev. e ampliada. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- NORES, Carlos et. al. “Evidence of non-hibernation in Cantabrian brown Bears”. *Revista Acta Theriologica* (Polish Academy of Sciences), v. 55, n. 3, set. 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Revista Novos Estudos* (CEBRAP), v. 77, mar. 2007.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Carlos Fernando Carrer. carlos.carrer@unifesp.br