REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS

Edição Especial de Relançamento
Volume 6 Números 1 e 2 janeiro-dezembro 2018 ISSN 2177-1006

David Hume, Historian and Philosopher. Allan Ramsay, 1754. National Galleries Scotland.

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS
ISSN 2177-1006

Edição: Hugo Macedo Arruda (Universidade Federal de Minas Gerais) e Vinícius França Freitas (Universidade Federal de Minas Gerais / Université Paris I Panthéon-Sorbonne).

Comissão Científica: Cesar Kiraly (Universidade Federal Fluminense), Danilo Marcondes de Souza Filho (Universidade Federal Fluminense / Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Lívia Mara Guimarães (Universidade Federal de Minas Gerais), Renato de Andrade Lessa (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro).

Conselho Editorial: António Marques (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), André Luiz Olivier da Silva (Escola de Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos), Caterina Koltai (Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Cícero Romão Araújo (Departamento de Ciência Politica da Universidade de São Paulo), Déborah Danowski (Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), Diogo Pires Aurélio (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Hugo da Gama Cerqueira (Departamento de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais), Jaimir Conte (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina), João Carlos Salles (Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia), João Paulo Monteiro (*in memoriam*) (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal / Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo), Joel Birman, (Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro), John Christian Laursen (Universidade da Califórnia Riverside), José Raimundo Maia Neto (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais), Laura Gioscia (Departamento de Ciência Política da Universidad de la República, Uruguai), Luiz Eva (Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná) Maria Filomena Molder (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Marcos Balieiro (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe), Marcos César Seneda (Departamento de Filosofia da Universidade de Uberlândia), Marília Côrtes de Ferraz (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina).

EDITORIAL

The humean predicament is the human predicament

W. V. O. Quine

Os artigos deste número resultam dos trabalhos apresentados no VI Encontro Hume, que teve lugar na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais entre os dias 21 e 25 de agosto de 2017, ocasião em que seus editores resolveram relançar a Revista Estudos Hum(e)anos. Esse encontro itinerante, primeiro idealizado por discentes de pós-gradução, vem desde 2009 aproximando estudiosas e estudiosos brasileiros, inclusive favorencendo a criação do Grupo de Trabalho Hume na ANPOF.

A R(e)H foi criada em 2010 como veículo das pesquisas do Laboratório de Estudos Hum(e)anos, coordenado pelo Prof. Renato Lessa, com sede no antigo IUPERJ. Desde então, a R(e)H, sob a edição do Prof. Cesar Kiraly, constituiu espaço dedicado à inquirição filosófica. A partir desta edição, passam a compor a comissão científica a Profa. Lívia Guimarães, atual coordenadora do Grupo Hume (UFMG/CNPq), fundado em 2000, e o Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho, que se associa a nós, também junto à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Humeana, a revista, como se verá abaixo, dispõe-se a promover a prática da filosofia nas suas diversas expressões literárias, tais como, cartas, artigos, ensaios e resenhas. Nosso ensejo é servir à comunidade de pesquisa. Aguardamos sua contribuição futura.

Os editores

SUMÁRIO

CARTA A UM HUMEANO 1
Rafael Haddock-Lobo

Artigos

DAVID HUME E SUAS DUAS DEFINIÇÕES DE "CAUSA" 13
Rômulo Martins Ferreira

CONSEQUÊNCIAS DA TESE DA CAUSALIDADE PARA A CONSTITUIÇÃO DAS CIÊNCIAS MORAIS 33
Alana Boa Morte Café

IMAGINAÇÃO E PROPENSÃO NATURAL À IDENTIDADE EM HUME 59
Dario Galvão

SOBRE A EXISTÊNCIA DE OUTRAS MENTES NA FILOSOFIA DE HUME 77
Carlota Salgadinho Ferreira

HUME E A EXPERIÊNCIA DOS SENTIMENTOS 105
Giovani M. Lunardi

DA DISTINÇÃO DE SENTIMENTO MORAL NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA* 121
Andreh Sabino Ribeiro

HUME E O PAPEL DA FILOSOFIA EM UMA BOA VIDA 133
Antonio Lessa Kerstenetzky

VIDAS ARTIFICIAIS E DOENÇAS DO ESPÍRITO:
NOTAS SOBRE A RELIGIÃO E A MORAL EM DAVID HUME 165
Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

MILAGRES E CRITÉRIOS PROBABILÍSTICOS EM DAVID HUME 177
Mario Tito Ferreira Moreno

O HISTORIADOR E O RETRATISTA: PIERRE HADOT E DAVID HUME OLHAM PARA OS ANTIGOS 189
Rodrigo Fampa Negreiros Lima

RESISTÊNCIA E COSTUME EM DAVID HUME: UM ESTUDO DA REVOLUÇÃO DE 1688 205
Stephanie Hamdan Zahreddine

Ensaios Morais, Políticos e Literários

REFLEXÕES SOBRE O TEMPO E A AÇÃO 223
Fernando Rey Puente

Resenha

TAMÁS DEMETER. "David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism. Methodology and Ideology" in *Enlightenment Enquiry*. Leiden: Brill, 2016. pp. 221
Pedro Paulo Pimenta 231

CARTA A UM HUMEANO[1]

Rafael Haddock-Lobo
outramente@yahoo.com
Universidade Federal do Rio de Janeiro

[1] Por opção estilística e por questão de coerência teórica, o texto aqui apresentado deve manter a forma de carta, tal qual pensado para ser apresentado, lido em voz alta e mantendo as características de informalidade fundamentais à experiência que se pretendia, naquele momento, provocar.

Por onde começar? Ou melhor, *como* começar se, ao colocar a questão do começo, já começo? Ou ainda, se o começo seria sempre, ou sempre deveria ser, começar, colocando em questão a questão do começo? Começar pelo começo, como se diz, suporia, então, que o começo desde sempre já começou e que, por essa razão, a questão do começo é, ao mesmo tempo e num só golpe, uma falsa questão *e* a maior de todas as questões. Contudo, estando desde sempre já lançados na questão, pois ela sempre já teve início, cabe-nos apenas entrar na questão, entrar no jogo que já está em jogo – outras palavras aqui para "escrever".

Portanto: em primeiro lugar, *escrevo*. *Escrevo* porque escrevo como penso, ou penso como escrevo. Porque pensamento é escrita e a escrita, por conseguinte, deveria ser *a* questão do próprio pensar. *Escrevo também* porque, se para muitos, ou a maioria dos filósofos, a escrita seria rebaixada, perigosa, suplementar, perversa, pervertida, invertida, parasita, e tudo isso justamente por seu afastamento com relação ao significado, à intenção da alma, ao sentido, à verdade; para mim, como para alguns poucos filósofos, filósofos-escritores, diria eu, ou ainda escritores-filósofos, esse mesmo caráter secundário, suplementar e *artificial* é o que possibilita pensar a escrita, em sua distância da verdade ou de qualquer *arquia*, como algo muito mais "próximo" do verdadeiro ou do arcaico, no movimento mesmo em que apaga ou rasura qualquer verdade ou fundamento. *Escrevo*, então, pois amo o artifício e a anarquia da escrita, que solapa quaisquer estruturas autoritárias que prometam um sentido próprio, tal como a fala e o falo, dupla-face dos centrismos tão denunciados por Derrida: o fono, o logo, o falo, o etno e o carnocentrismo.

Contudo, escrevo *uma carta*. Escrevo *uma carta*, pois se pensar é escrever, tal escrita que é pensamento sempre se dá "em direção a", num movimento entre o destino e a errância, mas que parte necessariamente em direção a um outro. E parte nessa *destinerrância* em direção ao outro não porque eu sou o autor, a origem, o *locus primevo* da comunicação; dirige-se ela ao outro, pois, antes, é, o próprio sentido, causado por essa alteridade que me toca e me põe a escrever. Escrevo, logo o outro existe. Assim, se pensamento é escrita, ele é, mais ainda, *envio*. Dessa maneira, eu, esse eu que aqui escreve, em nada antecedo a escrita, e sendo ele, ou eu, muito mais um rastro que acontece *no* próprio escrever, só podemos falar de algum sujeito se esse for pensado como o próprio endereçamento ao outro que é, contudo, pelo outro provocado. Um rastro entre tantos outros rastros de rastros que se entretecem numa tecitura infinita, aberta e anterior a qualquer jogo possível, quase como a textura do jogo dos jogos.

Mas uma carta é sempre também *uma carta de amor*. Seja o destinatário o amado ou não, pois o escrever-pensar não é nada mais do que o próprio endereçamento a esse outro ao qual se desejaria sempre tocar, atingir, fazer-se compreender, ser entendido, tornar-se, portanto, objeto de amor através do papel que se endereça ao objeto de amor. Nesse sentido, escreve-se uma carta, pois *há amor*: amor ao que escapa, ao que antecede e excede, ao que não cabe nem nunca caberá no papel ou no tempo – porque se ama o próprio escrever e o próprio escapar.

E, nesse sentido também, sabe-se desde Poe a Lacan e Derrida que uma carta sempre se dirige a alguém, conquanto bem determinado, singular, mas que não se encontra aí, presente, em nossa frente. A carta, nesse sentido, *envio amoroso*, suplementa o face-a-face: o diálogo que em presença não se dá, uma outra possibilidade de toque amoroso, de envio fantasmático, que anuncia, ao mesmo tempo, contato e distância, sincronia e anacronia, disrupção espaço-temporal de um encontro que se dá no *desejo de envio*. Talvez, em uma perspectiva da desconstrução, trate aqui da mais verdadeira e possível forma de comunicação, porquanto carregue em si a marca da impossibilidade e da representação, da impossibilidade de representação e da representação da impossibilidade, do amor irrepresentável e incomunicável, inexplicável sempre, pelo outro, pelo real, e pelo singular.

E mais: escrevo aqui uma carta *para um humeano*. Não uma carta para um humeano em geral, um humeano abstrato e inexistente – escrevo para um humeano singular, pois é este, apenas este, que me convoca à escrita e que me faz, de modo sincero e dedicado, me lançar nesse envio. Escrever, portanto, seria tentar fazer justiça à singularidade de um acontecimento, um gesto singular que envolve um encontro de singularidades – e a questão do *encontro* já se antecipa aqui. Mas, avessa às generalidades, qualquer escrita desconstrutora deve evidenciar o gesto singular de toda e qualquer relação. No entanto, esse "um" humeano que aqui me convoca não pode nunca ser tomado como "o" humeano – pois tal seria o gesto de, em primeiro lugar, tornar essa escrita absurdamente autoritária, pois o singular é tão somente um caso, nunca o paradigma; e também porque, essa relação singular, única, talvez possa ser pensada para além do caso, como se possibilitasse o seguinte exercício: se escrevo para tocar o coração de um humeano (pois talvez seja essa a melhor definição possível de pensamento, tentar *talvez* – sempre talvez – tocar o coração de outrem), talvez, de outras maneiras, distintas, mas também singulares, meu envio que aqui construo poderia tocar alguns outros corações humeanos. Não na forma da fórmula ou do axioma, mas por

certa proximidade de corações, por aproximações de experiências próximas conquanto incompartilháveis, na forma do exercício por se tentar estar no lugar do outro, de um outro com quem consigo, a partir desse esforço, compartilhar aquilo que impossibilita o próprio compartilhamento.

Mas levando em consideração que não posso escrever nem para um destinatário desconhecido (pois sou alérgico a generalidades), nem para um paradigmático humeano (pois nem esse nem aquele existem), só posso me dirigir para *aquele,* existente, que me faz de fato pensar: o que escrever para tal humeano? Um humeano, que aqui e agora serve de pré-texto para uma escrita que, no entanto, é, e sempre foi, desde o primeiro encontro, para ele. Um encontro ao acaso e daqueles que são únicos, pois marcam toda uma vida, a vida então presente, hoje dividida, a vida futura, num porvir à época não imaginável, e remarcam também a vida passada, da qual parece desde então ter sempre feito parte, mesmo e sobretudo antes de seu aparecimento. Talvez, a pretextualidade desse envio seja a única possível, ou ao menos a única que consigo performatizar aqui e agora, quando tento, ao menos para mim, ter claro que a única coisa que aqui pretendo fazer seja apresentar ou representar a escrita como *encontro*.

Outra questão, genérica no sentido mais interessante dos gêneros, parece aparecer aqui, nesse prelúdio a essa carta que nunca começa: o que escrever para uma humeana? Uma humeana cujo encontro também se deu por acaso, e o qual se fez marcar imediatamente por uma grande *simpatia* (e aqui grifo o termo, talvez o único termo de Hume que consigo ousar dizer que, se não conheço, intuo, ou melhor, percebo). O que escrever a ela, que me convida aqui a escrever, que me convida aqui a escrever sobre a escrita, pois foi minha escrita que fez com que ela me convidasse aqui a escrever, e que, portanto, mesmo sem o saber, ou já o sabendo muito bem, pois sua sabedoria não se limita de modo algum ao conhecimento, me convida a escrever sobre a escrita, escrevendo para um humeano? Ou melhor: o que escrever sobre a escrita para uma humeana que me convida a escrever para um humeano?; ou, melhor ainda: o que escrever para um humeano como uma resposta a um convite de uma humeana? – humeana esta que, aqui, também representa outro aspecto fundamental da constituição da escrita ou do pensamento: *o convite*.

A única possibilidade de responder que encontrei foi: simplesmente escrever. Responder nessa escrita que tenta responder sem responder (pois para essas grandes perguntas não há resposta); ou ainda corresponder à convocação sob um ponto de vista "úmido" (pois tal foi o que me parece ter sido a entrevisão que me fez estar aqui: a

"ideia" do "úmido" ou de um "pensamento" que se pretende contaminado por traços de "umidade"). Então, *umidamente respondo*. Pois responder de modo úmido pode ser aquilo que, de modo mais ordinário e inautêntico, eu posso encenar como "meu". Juntando peças tal como um mosaico benjaminiano, catando restos tal como a sabedoria de Estamira, numa resposta bordada com tantos e tantos fios que herdo de filósofos e professores, vivos e mortos, que me constituem através dessa paráfrase.

Foi meu querido professor Danilo Marcondes quem me despertou para pensar o úmido, ao me apresentar uma linda passagem descrita por Francis Bacon em seu *Novum Organon*. Em sua perspectiva, de modo crítico e com a intenção de que a filosofia evitasse o uso de certo tipo de palavra, em nome de um pensamento rigoroso, toma como exemplo o termo "úmido", numa descrição que, muito ao contrário do que parece ter sido a intenção de Bacon, me pareceu como um dos maiores elogios, de modo belo e único, ao que seria o elemento mesmo do próprio do pensar. Para ele, o úmido seria tudo o que se expande facilmente em torno de outro corpo; que é em si mesmo indeterminável e não pode ter consistência; aquilo que facilmente cede em todos os sentidos; que facilmente se divide e dispersa; que se une e junta facilmente; aquilo que facilmente adere a outro corpo e molha; e que facilmente se reduz a líquido, se antes era sólido. Essas lindas palavras, mesmo sabendo que para o filósofo isso determina aquilo que seria indesejável ao pensamento, me fez pensar que talvez a minha tarefa filosófica naquele momento fosse enxergar e apontar a necessidade de se fazer justiça a essa *umidade* que, mesmo que não se a considere o elemento mesmo do pensar, poder-se-ia tomá-la como aquilo que move, provoca e portanto institui ou constitui a atividade reflexiva. Desde então, como desde sempre fora, só que me havia esquecido disso ao longo de toda minha "formação filosófica", escrever se tornou, a meu ver, não só o tema mais fundamental, mas o *ato* mais fundamental: pensar a umidade da escrita é ao mesmo tempo escrever a umidade do pensamento, e, para isso, tanto o pensar como o escrever, devem ser atividades marcadas pela contaminação disso que escapa à forma do "isto ou aquilo", à economia desse "ou" que marca o dualismo, a oposição e, por conseguinte, a hierarquia.

E aqui estou, agora, nesse encontro Hume, entre humeanos, diante de tanto corações, elegendo apenas um para responder ou corresponder, embora sabendo que tanto a resposta como a correspondência será sempre ingrata, pois nunca se responderá ou corresponderá *de fato*, já que nunca se estará à altura da convocação; e, não obstante, também levando em consideração que, por ser da ordem do dom ou do acontecimento,

para além da correspondência desejada ou da resposta requisitada, o *gesto* que aqui enceno pode provocar tantos outros encontros que nunca sequer poderia se esperar. Pois essa é a principal característica de uma carta, como bem se sabe: apesar de seu endereçamento ao destinatário, ela pode bem chegar a qualquer um, e de maneiras tão outras que de modo algum se poderia prever. Nesse sentido, essa também é a cena de uma *carta de náufrago*: garrafa que lanço ao mar à espera de alcançar meu porto seguro, mas sabendo que são os ventos, as ondas e as marés que decidirão.

E ainda mais, e talvez, sobretudo, ecoando Magritte, que ecoou em Foucault, sabemos muito bem, *isso não é uma carta*. Trata-se aqui de uma representação, uma encenação, uma demonstração pública de algo que deveria dizer respeito à esfera do privado, como para embaralhar também essas fronteiras, e não apenas àquelas entre o escrever e o pensar, o emissor e o destinatário, a forma e o conteúdo, o significante e o significado, o intelectual e o emocional e assim por diante. Todas essas fronteiras, esses limites pretensamente precisos, quando *o úmido* entra em cena, são perturbados em seu jogo mais íntimo, e o exercício dessa escrita, público-privado, pode ser uma das características que mais precisamos afirmar em nome da "umidade" que sempre escapa – *inside out / outside in*.

Todavia, outra possibilidade ainda de começo poderia ser, ou talvez em um *encontro* como esse, deveria ser, eu começar – supondo que não comecei ainda, ou se teria, além disso tudo que já disse, algo a dizer – por perguntar, aqui, diante de vocês todas e me endereçando a um humeano: o que é um *encontro*? É possível haver *um* encontro? Um encontro envolveria eu e outro, na ordem do dois? Ele seria da ordem do público ou do privado? Onde se dá o encontro? Onde ele acontece? Tais questões e suas possíveis respostas já foram antecipadas, mas gostaria aqui de recorrer a uma passagem que envolve uma verdadeira *amizade filosófica*, a de Lévinas e Derrida. Ambos traduzem sua relação filosófica como o prazer de um contato no coração de um quiasma. Derrida, ao pensar esse encontro que Lévinas, antes dele, descrevera como tal contato no coração do quiasma, chega a problematizar a possibilidade desse encontro, ou melhor, a colocar em questão se o termo "encontro" caberia bem nesse caso, se "encontro" for pensado como algo da ordem da correspondência, do consenso, do diálogo, do dois que se faz, ainda que momentaneamente, um. Mas, afirma que, é certo, há *contato* e, no contato quiasmático, certamente *coração*. Coração, portanto, como o lugar do encontro, do contato, ainda e sobretudo se quiasmático, marcado pelo X de qualquer cruzamento de amores e pensamentos.

Portanto, de novo, *o coração* – sempre ele, quando escrevemos sobre escrever-pensar. Mas agora, o coração que tem lugar *no* quiasma ou que dá lugar, abriga e envolve o próprio quiasma. O encontro se dá no coração, o contato só pode ser de coração, mas não em qualquer coração, e sim no coração do "x", ou no "x" do coração: *um encontro no coração do próprio encontro*. Entretanto, como antecipei, tal encontro-x, quiasmático, em nada se compararia ao modelo dialógico, dialético ou qualquer outra fórmula que prometa a comunhão ou encaixe, nem que seja como teleologia. O "x" desencaixa, brisura, tensiona, fricciona: nunca poderá ser pensado como encontro copular ou acoplado, tal como descrito por Platão na fala de Aristófanes. Talvez, se quisermos permanecer em solo grego, "encontro" seja algo muito mais próximo daquele de Édipo com Laio – e talvez o "x" da coisa em si de Kant, o "x o indizível do mundo" de Nietzsche, o Ser de Heidegger grafado sob a rasura do "x", os quiasmas de Lévinas e Derrida, e mesmo o "x" da *Água viva* de Clarice, todos eles sempre tenham feito ecoar esses encontros nas encruzilhadas.

Uma ressalva apenas: o que Édipo parece não ter sabido ou compreendido, mesmo com a sabedoria dos oráculos, e talvez por isso seu encontro no coração do quiasma o levara à sucessão de problemas que culminam com a cegueira, isso pode ser aprendido do outro lado do Mediterrâneo, abaixo da linha do Equador, com "os negros", aqueles a quem os europeus acreditavam não ter saber razoável, não ter luz, lucidez. Muito nos ensinam eles sobre os encontros, pois conhecem tão bem as encruzilhadas: devemos saudá-las! É *crucial* a saudação a essa figura mais do que filosófica que marca o encontro dos caminhos: *Esù*. É nesse "x" que habita o orisà do corpo e, portanto, das perspectivas – e deve ser necessariamente saudados, pois, sendo aquele que promove a discórdia, as intrigas, as desavenças e mesmo as contendas mais brutais, é ele, também, a entidade que possibilita a *comunicação*, o encontro. Deus do corpo e do movimento, da dança, que é corpo em movimento, saudado com seu padê e sua cachaça, baila na encruzilhada e abençoa os encontros, os mais potentes, *no coração do quiasma* – e não aqueles que, falsa ou ingenuamente, acreditam e defendem o consenso ou a possibilidade de, sem força, sem coerção, sem o exercício de autoridade, haver tal comum-unidade. Não são esses, mas aqueles que se encontram nas formas de "x" os únicos que podem proporcionar que algo novo aconteça: para além das expectativas, para além do calculado, para além da ordem do mesmo. Pois é Esù aquele que não cabe no princípio de não-contradição, que não corresponde à lógica desse ocidente que quer se marcar de modo consensual; é ele quem marca a tensão e a possibilidade de isto e

aquilo habitarem ao mesmo tempo no pensamento sem se ordenarem de modo opositivo e hierarquizante.

Saudando as entidades dançantes dessas muitas encruzilhadas que aqui nos rondam, brindo-as, e danço com elas, como numa coreografia sem lugar que só me arrisco a ensaiar quando escrevo. Pois *pensar-escrever-enviar* é também *dançar*, mas uma dança que deve também esforçar-se por desabitar a geografia. Se aquela escrita que Bacon denunciava se dava em defesa de uma escrita tida por rigorosa, científica, filosófica (análise, classificação, ordenação, demonstração, descrição, entre outros tantos mitos nos quais a filosofia parece ainda querer se apoiar), podemos muito bem pensá-la como algo da ordem da *topografia* ou *topologia*. Mas será que não poderíamos pensá-la, de modo diferente, como uma coreografia? Pensar a *khôra* ao invés do *topos* como a metáfora mais confortável para o lugar da filosofia, é repensar a relação, portanto, que se tem, aqui também, com a *grafia*, que não sendo mais a descrição topológica da indicação precisa dos lugares, passa a ser vista como errância, ou como o "élitro que flutua", nas palavras de Derrida. Ao trazer a imagem de uma pequena asa de inseto que cai, de modo não-previsível, sem rumo certo, nem aqui nem lá, mas aqui e lá, num baile destinerrante, o filósofo, também nascido do outro lado do Mediterrâneo, um ser-da-colônia, nos faz pensar no movimento da dança-escrita, como a da pena que passeia e rabisca o papel, e que hoje se mostra ritmadamente pelos toques dos dedos no teclado.

E a escrita-dança que aqui se pretende *carta*, e mais, uma *carta a um humeano*, deve, por tudo isso, se fazer marcar por certa *experiência* de escrita – palavra essa, "experiência", tão cara ao humeano como ao derridiano que aqui escreve. Mas o que seria essa "experiência", em termos de desconstrução, se a relação com isto que escapa, o real, é sempre, e em certa medida, uma experiência precária, provisória, parcial, de alguns rastros que se nos apresentam? E como representar essa experiência, se isso que escapa é irrepresentável e, por isso, a própria experiência de escrita é ela também fugidia e dispersa?

Uma grande lição epistemológica talvez nos seja ensinada por Riobaldo, cuja vida é travessia e em cujo atravessamento se dá o real. Diz ele que devemos atravessar um rio a nado, achando que vamos dar em algum lugar na outra margem; mas devemos sempre saber que chegaremos em um ponto bem diverso do que aquele que antes pensamos. Tal ensinamento do jagunço aposentado, que, em sua filosofia de "range-rede" consegue agora especular ideia, vem do fato de que a experiência se dá em meio

ao contraditório perigoso do real, e que, por essa razão, nossa experiência será, portanto, ela também, contraditória e perigosa, de pertencimento e não-pertencimento, de familiaridade e estranhamento, de ser e de não-ser, como tantos devires-outros que se expressam na escrita literário-filosófica: desde a entrada no rio de Heráclito, no fluxo constante, circular e duplo que o filósofo de Éfeso parece trazer às águas de Tales; ou então como o mergulho no mar de Lori – não a *Lorelei* dos hinos germânicos, mas a Lorelei de Copacabana, que Clarice tão bem descreve em sua *Aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Possivelmente bem mais da linhagem da sereia do *Mar morto* de Amado do que dos seres do Rio Rheno, ou mais ainda do que de seus antepassados gregos – os quais, também, assim como ela, tiveram seus encontros com Ulysses – Lori, ao mergulhar no mar, vivencia *a experiência*: o mar, puxando-a e empurrando-a, como atestando seu pertencimento e não pertencimento em seu ambiente mais próprio. Experiência a qual, todos nós, seres anfíbios, compartilhamos na travessia do real.

E é em nome dessa experiência mesma, a mais radical, ainda que parcial e aporética, que a escrita filosófica deve, ou deveria, se configurar de outro modo: não mais na tentativa de representar as coisas, de pretender dar conta, esgotar o real; mas, talvez – e sempre talvez como nos ensina Derrida – nesse movimento que não pretende dar conta das coisas, que abre mão desse impulso faminto por aprisionar os entes, a escrita filosófica possa, enfim, representar o que há de mais real em todas as nossas experiências: não as coisas, mas o mergulho, a travessia, o jogo mesmo do real que de algum modo se representa tão mais verdadeiramente quanto menos se pretende representar.

Acredito, pois pensar-escrever, também, e sobretudo, é da ordem do *acreditar*, que tal tenha sido o motivo de meu convite para estar aqui hoje, encenar esse mergulho, jogar aqui diante de todas, mas fazê-lo tendo alguma direção prévia, como tão bem ensinam as veredas de Rosa, ainda que soubesse – pois isso eu aprendi muito bem com Riobaldo – que iria dar em uma banda bem diferente nessa travessia. Talvez, certa humeana que aqui me convoca, e me convoca a falar para humeanos, tivesse em mente que este envio, aquilo que acredito ter como mensagem a ser enviada, devesse, em primeiro lugar, se dirigir a *um* humeano: talvez, querendo tocá-lo, em seu coração, possa também atingir alguns outros, pois daria, aqui, o que acredito ser o melhor de mim.

E é isso que aqui tentei fazer. Com amor, *with love, from me to you*.

PS. Mas antes de terminar, talvez para também responder à questão "como terminar?", já que, se não há começo determinado também não há fim necessário, conclusão, bater de martelo ou qualquer outra atitude fálica possível, como um *post scriptum* a essa carta, queria relembrar algo: Um presente, pequeno como todo grande presente, que uma humeana certo dia me deu. O presente veio na forma de três pedrinhas: uma branca e uma preta, para mim, e uma verde, uma esmeralda enviada a um humeano. Conversando sobre nosso hábito de colecionadores, isso me fez repensar meu amor pelas pedras, que aqui assumo, exponho e exploro.

Meus encontros com essa humeana sempre se marcaram por encontros *cristalinos*: em um primeiro momento, me fez pensar sobre meu hábito de colecionar pedras, qualquer uma que fosse, desde a minha infância – passear sempre foi, e ainda é, catar pedrinhas dos lugares que me marcam; mais tarde, na adolescência, naquela fase mística que muitos tivemos como reação ao pragmatismo da "geração coca-cola", começava a estudar sobre a magia dos cristais, sobre a força espiritual das pedras; um pouco mais tarde, e antes de ingressar na filosofia, quando começo meus estudos de geologia, meu gosto pelas pedras, agora conceitualmente chamadas "rochas" ou "minerais", torna-se, por assim dizer, científico: na tentativa de estudar qual a composição desses entes que são o substrato do mundo, como se forma sua estrutura, e qual sua dinâmica ao longo dos tempos. As pedrinhas, como as pedrinhas miudinhas de Aruanda, como canta Bethânia, que eu apanhava no chão, normalmente por sua forma arredondada, como os otás, as pedras de rio que no Candomblé magnetizam o poder dos Orixás, tornaram-se, em um primeiro momento, objetos de especulação alquímica para, em seguida, se tornarem conceitos científicos. E aqui fica uma questão: como hoje, para retribuir o presente que uma humeana me deu, me fazendo pensar sobre as pedras, posso pensar a relação de meu lugar na filosofia com pedras, cristais, rochas e minerais?

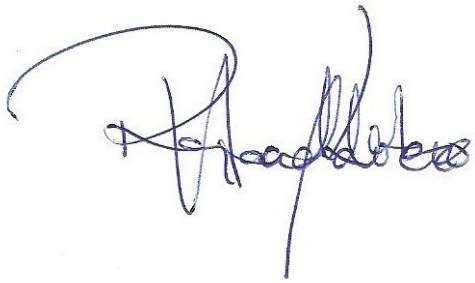
A mesma humeana, em nosso último encontro há pouco mais de um mês, me presenteou com a resposta. Citando Locke, ela me dizia da importância de, para o filósofo, se lapidar lentes *e gemas*. E, me advinhando uma vez mais, como antes me decifrara através de meu nome, nesse último encontro, ela me diz que minha relação com a Modernidade não passa pela filosofia, mas sim pela geologia.

O filósofo egípcio Ptah Hotep, ao falar da arte que depois seria chamada "filosofia" pelos gregos, diz que a *rehket*, a arte de encontrar a palavra certa, é mais rara do que a Esmeralda – a pedra verde tão sagrada para os egípcios, e que levei comigo como presente de humeana para humeano. Pois sim, *filosofia* e *gemas*, uma relação que

ainda *devo* pensar melhor, mas, arriscando aqui uma pequena aposta, apenas para presentear uma humeana, tenha sido na geologia que encontrei primeiramente minha necessidade de conhecer as composições, as estruturas e as possibilidades de jogo entre os elementos – uma proximidade muito maior com a química, portanto, do que com a física. E, talvez, tenha sido esse amor pela química do real que me fez me aproximar de Derrida e daquilo que depois chamaria de "úmido". Porque o que a geologia ensina é que a beleza do cristal se dá a partir de suas impurezas: sua cor, seu brilho, suas nuances sempre são provenientes de elementos que não comporiam sua estrutura simples e pura, seu transcendental; é a contaminação por um outro aquilo que constitui a beleza *mineral*, aquilo que desde minha infância tanto amei e tanto tentei agarrar através de cada pedrinha.

E talvez, e por fim, eis o que me ensina sem saber, ou sabendo muito bem, uma humeana: que a força e a vividez de meu encontro com um humeano, em termos de vida e de pensamento, pois pensamento é vida, podem se intensificar muito mais através desse meu amor geológico-desconstrutor que essa escrita encenada aqui tenta *lapidar*. Pois meu amor pelas pedras sempre foi o amor pela diferença, pela beleza daquilo que faz ultrapassar o par metafísico opositivo e hierarquizante do puro e do impuro, como aquela minha dificuldade em escolher entre a pedra branca e a preta que ganhei de uma humeana. Desconstrução como desconstrução dessa racionalidade que se pretende pura e que, por isso, se constrói de maneira a opor tal coisa de tal coisa, constrangendo-nos a optar entre uma delas; desconstrução, enfim, esta com a qual me reencontro, hoje, respondendo ao convite de uma humeana, através desse elogio às cores das gemas que pretendo aqui, diante de vocês, estar polindo, e que ofereço, agora, publicamente e de coração, a um humeano.

Maricá, julho e agosto de 2017.



DAVID HUME E SUAS DUAS DEFINIÇÕES DE 'CAUSA'

Rômulo Martins Pereira
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
mp.romulo@gmail.com

Resumo: Ao fim de sua investigação acerca do modo como empreendemos raciocínios causais e como originamos a relação de causação, Hume nos fornece não apenas uma, mas duas definições acerca dessa relação. Enquanto a primeira se refere às relações encontradas na experiência entre os objetos que denominamos causas e efeitos, a saber, sucessão, contiguidade e conjunção constante; a segunda se refere à determinação mental, a qual o filósofo reconhece como sendo a fonte de nossa ideia de conexão necessária. Essa aparente ambivalência ocasiona uma multiplicidade de interpretações possíveis, as quais buscam responder, no geral, às seguintes questões: por que o filósofo nos fornece duas definições distintas para um mesmo conceito? Essas definições se equivalem extensiva e intencionalmente? Se não, qual dessas definições ele considera como sendo a mais fundamental ou adequada para caracterizar a relação de causação? Se sim, como é possível essa equivalência, tendo em vista as suas diferenças? No presente trabalho, buscaremos delinear brevemente algumas respostas a elas. Em suma, defenderemos que ambas as definições são fundamentais para que possamos conceber pares de objetos como sendo causais.
Palavras-chave: causação; conjunção constante; conexão necessária; impressão; Hume

Abstract: At the end of his inquiry of how we engage with causal reasoning and how we originate the relation of causation, Hume provides us with not only one but two definitions of this relation. The first refers to the relations found in experience between the objects we call causes and effects, namely, succession, contiguity, and constant conjunction. The second refers to the mental determination, by which it is determined the source of our idea of necessary connection. This apparent ambivalence leads to an enormous multiplicity of possible interpretations, which in general seek to answer the following questions: Why does the philosopher give us two different definitions for the same concept? Are these definitions extensively and intentionally equivalent? If not, which of these definitions does he consider to be the most fundamental to characterize the causal relation? If so, how is this equivalence possible, given their differences? We will briefly consider and analyze some answers to them. In short, we will argue that both definitions are fundamental for us to conceive pairs of objects as being causal.
Keywords: causation; constant conjunction; necessary connection; impression; Hume

I

Tanto no *Tratado da natureza humana,* como na *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume busca explicitar em que consiste a nossa relação de causação, mediante uma investigação acerca do modo como inferimos causalmente e, consequentemente, do modo como se origina a nossa crença na conclusão de uma inferência causal, ao invés de tentar explicitar em que consistem nossas inferências causais, tendo por base uma definição dessa relação. A ordem de sua análise foi aparentemente invertida porque, ao examinar a origem de nossa ideia da relação de causação, Hume apenas encontra, na experiência, as relações de sucessão, contiguidade e conjunção constante. Isso o leva a considerar que nós passamos a pensar em termos de necessitação, não porque encontramos empiricamente uma relação de necessidade entre os objetos, mas sim porque, após termos experienciado uma conjunção constante entre tipos de objetos sucessivos e contíguos, nós adquirimos um hábito associativo que determina a nossa mente a sempre antever o outro objeto que não nos foi dado na experiência atual (ou seja, por causa dessa determinação, esperamos que essa conjunção vai se manter uniforme também em instâncias futuras, nas quais apenas experienciamos um desses tipos de objetos). Nesse sentido, ao localizar a fonte de nossa ideia de necessidade nessa determinação mental, Hume afirma que "[e]ste é o momento de reunir as diferentes partes deste raciocínio e, com elas, compor uma definição exata da relação de causa e efeito, tema da presente investigação" (T 1.3.14.30). Não obstante, ao invés de nos fornecer essa "definição exata", Hume nos fornece não uma, mas duas definições dessa relação. Essa aparente ambivalência ocasiona uma multiplicidade de interpretações possíveis, as quais, no geral, buscam responder as seguintes questões: por que Hume nos fornece duas definições diferentes para um mesmo conceito? Se se considera que Hume nos fornece duas definições que não se equivalem, nem intencionalmente, nem extensivamente, qual dessas definições ele considera como sendo a mais fundamental ou a mais adequada para caracterizar a relação de causação? Se se considera que as definições são, de algum modo, equivalentes, como é possível tal equivalência, tendo em vista as suas diferenças? Afinal, o que ele quer dizer ao afirmar que, com as diferentes partes de seu raciocínio, ele irá compor uma "definição exata" de "causa"?

De modo a respondermos essas perguntas, vejamos como Hume formula a primeira definição de "causa" (C1), tanto no Tratado como na Investigação:

> Podemos definir uma *causa* como 'Um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro mantêm relações semelhantes de anterioridade e contiguidade com os objetos semelhantes ao último' (T 1.3.14.31, grifo do autor)

> Objetos semelhantes estão sempre conjugados a objetos semelhantes; disso temos experiência. Podemos, portanto, em conformidade com essa experiência, definir uma causa como *um objeto, seguido de outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos semelhantes ao segundo* (EHU, 7.2.29, grifo do autor).

Uma vez que a formulação de C1 na Investigação não faz referência à relação de contiguidade, tendo em vista que Hume a omitiu, porque nem todos os objetos considerados causas e efeitos são contíguos espacialmente, como, ainda assim, eles devem ser contíguos temporalmente (isto é, não deve haver uma lacuna temporal entre eles), para fins de nossa análise, focaremos na formulação de C1 conforme apresentada no Tratado. Como o próprio filósofo afirma imediatamente antes dessa passagem no Tratado, C1 apresenta os aspectos acerca da causação que a caracterizam como uma relação filosófica. As relações filosóficas compreendem "... todas as qualidades que tornam os objetos passíveis de comparação" (T 1.1.6.2), isto é, todas as relações que podem ser descobertas ao compararmos os objetos. Nesse sentido, todas as relações que podemos descobrir entre os objetos são relações filosóficas, isto é, comparações entre ideias, mas apenas algumas delas são também relações naturais, "... qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma ideia a outra..." (T 1.1.4.1).

Sobretudo, Hume apenas pôde descobrir a relação de conjunção constante porque, ao invés de se deter, mediante a aplicação de seu princípio de cópia, no exame de nossa ideia de causação (e, consequentemente, em nossa falha em detectar a origem de nossa ideia de conexão necessária, em instâncias singulares), ele passou a investigar como nós inferimos acerca de causas e efeitos particulares. Embora uma definição de causação como uma relação filosófica nos apresente as relações observadas que nos possibilitam comparar dois objetos, de modo a declará-los como causa e efeito, Hume precisa ainda fornecer uma outra definição de modo a explicitar como nós passamos a inferir causalmente (isto é, como nós transferimos essas relações, uniformemente, para instâncias futuras, em que aquelas não foram observadas). Vejamos então como ele formula a segunda definição de "causa" (C2):

> Se tal definição [a primeira] for considerada deficiente, porque extraída de objetos estranhos à causa, podemos substituí-la por esta outra: 'Uma *causa* é um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a

> ele de tal forma que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar uma ideia mais vívida do outro' (T 1.3.14.31, grifo do autor)

> O aparecimento de uma causa sempre conduz a mente, por uma transição habitual, à ideia do efeito; disso também temos experiência. Em conformidade com essa experiência, podemos, portanto, formular uma outra definição de causa e chama-la *um objeto seguido de outro, e cujo aparecimento sempre conduz o pensamento àquele outro* (EHU 7.2.29, grifo do autor).

Como Hume afirma no *Tratado*, C2 apresenta os aspectos da causação que a caracterizam como uma relação natural. Toda relação natural é também uma relação filosófica, na medida em que consiste em uma comparação de ideias, contudo, uma relação natural se caracteriza por originar uma conexão de ideias em nossa mente (conforme o princípio de associação), em virtude da qual a imaginação passa facilmente de uma ideia a qualquer outra com a qual está assim relacionada. No caso da relação natural de causação, ao experienciarmos repetidamente que objetos de tipos *A* e *B* estiveram em relações de sucessão e de contiguidade (o que nos permite asserir que existe uma relação causal entre eles), adquirimos uma disposição mental que nos faz passar à ideia de *B*, sempre que experienciamos *A*, sem a necessidade de um ato reflexivo propriamente dito. Assim, enquanto C1 apenas faz referência à conjunção constante entre tipos de objetos sucessivos e contíguos, C2 se refere ao mecanismo psicológico do hábito e, consequentemente, à determinação mental que sentimos ao adquirirmos um tal hábito associativo.

Tanto no *Tratado* como na *Investigação*, Hume enfatiza que ambas as definições (C1 e C2) apenas apresentam "aspectos diferentes do mesmo objeto" (T 1.3.14.31) ou antes "duas perspectivas" sob as quais "podemos considerar a relação de causa e efeito" (EHU 7.2.29). Além disso, em ambas as obras, Hume sublinha que ambas as definições podem ser consideradas "deficientes", "porque [são] extraída[s] de objetos estranhos à causa" (T 1.3.14.31) ou de "circunstâncias" estranhas à mesma. A sua justificativa para tal suposta deficiência é derivada de sua própria análise dos elementos que compõem aquilo que denominamos de "causa" ou de "relação causal": "Não temos ideia dessa conexão, nem sequer uma noção distinta *do que é que desejamos saber* quando tentamos concebê-la" (EHU 7.2.29, grifo nosso). Afinal, quando concebemos uma causa ou uma relação de causação, não concebemos sequer aquilo que desejamos saber, isto é, a exata circunstância na causa ou o poder que ela possui, que faz com que o efeito seja produzido ou que eles estejam necessariamente conectados (em um sentido puramente

objetivo). Embora admita que as duas definições possam parecer deficientes, porque foram extraídas de objetos que não constituem aquela suposta circunstância que, na causa, permitiria produzir necessariamente o efeito (em sentido objetivo forte), Hume argumenta que elas explicitam, da melhor maneira possível, aquilo que legitimamente significamos, quando utilizamos o termo "causa". Aliás, como bem esclarece o filósofo no *Tratado*, a segunda definição foi fornecida justamente para tentar remediar esse inconveniente (ou seja, para mostrar o que significamos ao nos referirmos a uma conexão necessária entre causa e efeito). Assim, ele afirma: "Se também essa definição for rejeitada *pela mesma razão*, o único remédio que vejo é que *as pessoas que se mostrarem tão exigentes a substituam por uma definição mais exata*. De minha parte, devo confessar que sou incapaz de realizar tal coisa" (T 1.3.14.31, grifos nossos).

II

Muitas das disputas interpretativas relativas às duas definições têm sua origem na interpretação que Robinson (1962) delineia. Tendo em vista o próprio modo como Hume as apresenta, Robinson considera que, com as definições, pretende-se delimitar, o que significa dizer, do ponto de vista semântico, que um objeto é a causa de outro, isto é, quais são as condições suficientes e necessárias para que possamos aplicar corretamente o termo "causa". Desse modo, se focarmos no *Tratado* (e, com isso, levarmos em conta também a relação de contiguidade, em sentido amplo de que a causa se segue imediatamente ao efeito), as definições (C1 e C2) seriam formuladas da seguinte maneira:

(C1) Um objeto *A* é a causa de um objeto *B*, se e somente se, *A* antecede e é contíguo a *B* e *As* (isto é, objetos de tipo *A*) estão constantemente conjugados com *Bs*.

(C2) Um objeto *A* é a causa de um objeto *B*, se e somente se, *A* antecede e é contíguo a *B* e a ideia de *A* determina a mente a formar a ideia de *B*, bem como a impressão *A* determina a mente a crer na ideia de *B*.

Tendo isso em vista, Robinson argumenta que como as duas definições não são nem logicamente equivalentes, nem coextensivas (isto é, não empregam termos que são sinônimos, nem abrangem os mesmos objetos ou eventos), apenas uma das definições pode estar correta ou apresentar as corretas condições para o emprego do termo "causa".

Ora, de modo a que um objeto *F* possa satisfazer C1, *F* deve ser um membro antecedente e contíguo de um par de objetos *F* e *G*, o qual é semelhante a outros pares

(*Fs* e *Gs*). Mas ainda que objetos de tipo *F* sejam seguidos imediatamente, de modo regular, por objetos de tipo *G*, é possível que ninguém jamais tenha experienciado instâncias dessa regularidade. Nesse cenário, tais objetos não ocasionariam nenhuma associação mental a passar da ideia de *F* à ideia de *G* – caso em que, consequentemente, *Fs* iriam satisfazer as condições descritas em C1, mas não as condições descritas em C2. Em contraposição, de modo a satisfazer as condições descritas em C2, *F* deve ser um membro antecedente e contíguo de um par de objetos *F* e *G*, tal que a ideia de *F* determina a mente a passar à ideia de *G*. No entanto, é possível que *F* satisfaça C2, mas não satisfaça C1: pode ser o caso de que se observou uma amostra de *F* que não seja representativa de *F*, mas que, ainda assim, tal observação tenha ocasionado uma determinação mental a passar do objeto tido como sendo *F* à ideia de *G*. Nesse cenário, o objeto antecedente e contíguo não instanciaria uma legítima regularidade, na medida em que não seria o caso de que *G* iria se seguir a ele. Ainda assim, ter-se-ia uma determinação mental a passar da ideia de *F* à ideia de *G*. Seja porque não se tenha observado determinadas regularidades (que satisfazem C1, mas não C2), seja porque se tenha observado uma amostra não representativa de uma determinada regularidade, a qual ocasionou uma determinação mental (que satisfazem C2, mas não C1), Robinson argumenta que as definições não são coextensivas.

De modo a responder a essa falta de equivalência relativamente à sua extensão, o intérprete assume que, ou Hume incorreu em contradição ao afirmar que as duas definições apresentam "aspectos diferentes do mesmo objeto" (T 1.3.14.31), ou então apenas uma delas deve ser a "definição precisa de causa e efeito" (T 1.3.14.30). Desse modo, Robinson (1962: 167) argumenta que tão somente C1 deve ser considerada essa definição precisa, enquanto C2, na verdade, sequer é uma "definição" no sentido próprio do termo. Ele considera que a segunda definição (C2) foi formulada tão somente para explicitar o porquê de nós crermos, erroneamente, que a primeira definição (C1) contém um elemento a mais do que as relações nela descritas, a saber, uma conexão necessária entre os objetos. Como ele considera que Hume sustenta que nós não podemos, legitimamente, projetar a ideia de conexão necessária sobre os objetos, ele conclui que é um "erro filosófico" incluir a ideia de conexão necessária em nossa análise da relação de causação.

Em sua análise, Robinson (1962: 169) considera que, ao introduzir a relação de conjunção constante, Hume descobriu não só a *natureza* da conexão necessária que supomos haver entre a causa e o efeito, como também a condição suficiente que faltava

para que um objeto *seja* a causa de outro. Não obstante, Hume deixa claro, ao introduzir a relação de conjunção constante em sua argumentação, que ela é uma condição suficiente "... para nos fazer *declarar* que dois objetos são causa e efeito..." (T 1.3.6.3, grifo nosso) e não uma condição suficiente para que um objeto *seja* a causa de outro – o que, a nosso ver, Hume não estabelece, de um ponto de vista metafísico. Como temos defendido, embora a conjunção constante seja suficiente para que possamos atribuir uma relação de causação entre os objetos, ela não é uma condição suficiente para que essa atribuição possa ser considerada, de um ponto de vista epistêmico, legítima, uma vez que, para isso, precisamos refletir coletivamente a respeito do hábito associativo que está sendo projetado. Sobretudo, não consideramos que Hume estabeleça que a causação se reduz, metafisicamente, a uma sucessão regular universal, porque, ao descobrir a relação de conjunção constante, ele não se refere a todas as sucessões regulares, isto é, as observadas e as não observadas, mas sim tão somente às observadas, tendo em vista que somente elas podem ser uma condição para uma tal declaração. Com efeito, ele afirma: "... ela [essa recém-descoberta relação de uma conjunção constante] não implica nada mais que isto: objetos semelhantes têm se mostrado sempre [*have always been placed*] em relações semelhantes de contiguidade e sucessão" (T 1.3.6.3).

Ora, se nós pudéssemos discernir uma conjunção constante que sempre ocorreu, que sempre irá ocorrer e que jamais irá mudar, Hume não precisaria investigar "a maneira *como em nossos raciocínios ultrapassamos nossas impressões e concluímos que tais causas particulares têm de ter tais efeitos particulares*", para então examinar a sua questão principal, a saber: "*em que consiste nossa ideia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados um com o outro?*" (T 1.3.14.1, grifos do autor). Consequentemente, ainda que se considere que as relações de sucessão, contiguidade e conjunção constante (sublinhamos, as sucessões regulares sucessivas observadas) sejam suficientes para que declaremos que um objeto é a causa de outro, no sentido de que elas são as únicas relações empiricamente observáveis que nos permitem asserir uma tal relação, se não sentíssemos que esses objetos passaram a estar fortemente associados em nossa imaginação (ou se não fôssemos determinados, por um hábito associativo, a passar de um objeto a outro), não teríamos a capacidade de prever a existência de um a partir da existência de outro – o que nos parece ser requerido para que possamos declarar que um determinado objeto *causa* outro (isto é, que objetos do primeiro tipo sempre mantiveram e manterão relações semelhantes de anterioridade e contiguidade com objetos do segundo tipo). Hume parece admitir explicitamente essa consequência ao introduzir, na *Investigação*, o princípio do hábito:

"*Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos*. [...] Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação" (EHU 5.1.6, grifo nosso).

Além disso, se a relação de causação fosse reduzida semanticamente a essas relações – ou, em outros termos, se a proposição "*A* causa *B*" significasse tão somente "*A* é anterior e contíguo a *B*, tal que todos os *As* observados foram seguidos contiguamente por *Bs*" –, não seríamos capazes de diferenciar os casos em que consideramos que essa regularidade passada *deve* ocorrer em instâncias não observadas (isto é, os casos em que mudamos nossa atitude modal frente aos dados da experiência) e os casos em que consideramos que essa é tão somente fortuita. Apenas podemos considerar essa distinção, na medida em que projetamos os hábitos associativos, que determinam nossa mente, sobre os objetos – e isso não para incorrermos em um erro de projetarmos uma necessidade subjetiva em um mundo que não possui uma necessidade objetiva, mas sim para, dessa forma, constituirmos essa própria objetividade, com os elementos que temos à nossa disposição.

A nosso ver, é por não reduzir o significado da relação de causação a essas relações que Hume passa a examinar como nós inferimos acerca de causas e efeitos, mediante a transição daquilo que observamos para aquilo que não observamos[1] – nesse sentido, é apenas quando formulamos inferências indutivas, mediante os hábitos associativos que adquirimos (a partir da experiência de conjunções constantes), que nós passamos a encarar os eventos como necessários (e, desse modo, a prever a existência de determinados objetos a partir da existência de outros).

III

Como Hume forneceu duas definições para o termo "causa", em suas duas principais obras, e insistiu que elas apresentam "duas perspectivas" para que possamos considerar a relação de causação, não é impertinente procurar fornecer uma outra explicitação acerca de como essas definições podem ser consideradas conjuntamente. Em específico,

[1] Vejamos como Hume continua aquela mesma passagem: "Tendo visto que, após a descoberta da conjunção constante entre dois objetos quaisquer, nós sempre fazemos uma inferência de um a outro, examinaremos agora a natureza dessa inferência e da transição da impressão à ideia. Talvez acabemos descobrindo que, em vez de a inferência depender da conexão necessária, é a conexão necessária que depende da inferência (T 1.3.6.3, grifos nossos).

Garrett (1997: 102) buscou uma solução para esse impasse perguntando: o que Hume quer dizer ao se referir ao termo "definição", se ele não busca fornecer as condições suficientes e necessárias para o correto emprego do termo "causa" (isto é, se ele não busca fornecer uma definição propriamente semântica do termo)?

No início da seção em que o filósofo busca explicitar em que consiste a nossa ideia de conexão necessária, ele argumenta "... que os termos *eficácia, ação, poder, força, energia, necessidade, conexão* e *qualidade produtiva* são quase sinônimos; e [que], por isso, é absurdo empregar qualquer um deles para definir o resto" (T 1.3.14.4, grifos do autor). Assim, podemos considerar que Hume, a princípio, aceita a ideia do que constitui uma definição para Locke. Vejamos:

> Penso que todos concordam que definir é mostrar o significado de uma palavra por outros termos que não são sinônimos dela [I think, it is agreed, that a Definition is nothing else, but the shewing the meaning of the Word by several other not synonymous Terms]. O significado de uma palavra é a ideia que ela representa: mostra-se o significado de um termo, define-se uma palavra, quando a ideia que ela significa, à qual está anexada na mente de quem fala, é como que representada ou oferecida à vista em palavras que garantem significação (EHU 3.4.6, grifos do autor).

Mas Locke não enfrenta dificuldades em mostrar como nós podemos definir termos gerais (ou palavras), porque, em sua teoria, as ideias que estão a eles associados também são consideradas gerais, ou seja, ideias que são "... depuradas de circunstâncias de tempo e de lugar e de toda outra ideia que as determine a esta ou aquela existência particular" (ECHU 3.3.6-8). Ao excluir determinadas características de uma determinada ideia particular, o filósofo sustenta que criamos mentalmente uma nova ideia, a qual, por não dizer respeito à existência real dos objetos, pode ser destituída dessa maneira, passando a ter um conteúdo representacional não determinado e uma extensão mais compreensiva.

No entanto, Hume insiste que tais ideias gerais não podem ser concebidas em nossa mente do modo como Locke as descreve, uma vez que toda ideia que concebemos possui um grau preciso de quantidade e qualidade. Na verdade, Hume argumenta, elas "... não passam de ideias particulares que vinculamos a um certo termo, termo este que lhes dá um significado mais extenso e que, quando a ocasião o exige, faz com que evoquem outros indivíduos semelhantes a elas" (T 1.1.7.1). Quando percebemos uma semelhança entre diversos objetos particulares, aplicamos a todos eles (ou a todas as instâncias em que eles se assemelham) o mesmo termo ou a mesma palavra, ainda que eles difiram em seus graus de quantidade e qualidade. Após termos adquirido tal hábito

ou disposição mental, a mera menção desse termo desperta em nossa mente a ideia de qualquer um desses objetos (ou instâncias de um termo geral). Mas como um mesmo termo é associado frequentemente a diferentes objetos particulares (ou a instâncias particulares), que possuem determinados graus de qualidade e quantidade determinados, esse termo não é capaz de despertar a ideia de todos esses indivíduos. Por isso, um termo desperta antes uma ideia particular, devido ao hábito ou a disposição que adquirimos ao observarmos todas as ideias particulares semelhantes a ela (T 1.1.7.7). Assim, se essa ideia particular despertada (ou concebida na mente) não concorda com determinado raciocínio, no qual nos utilizamos do termo a ela associado, esse hábito produz qualquer ideia particular que se faça necessária[2], a qual também foi associada a tal termo. Uma ideia particular adquire uma significação geral, porque o termo a ela associado evoca esse hábito ou essa disposição em trazer à mente qualquer outra ideia particular que se lhe assemelhe.

Garrett (1997: 104) denomina de *revival set* o conjunto de ideias de objetos ou instâncias particulares, relativamente ao qual um termo geral pode redespertar, em nossa mente, qualquer um de seus membros, conforme "... os propósitos da reflexão e do *diálogo*" (T 1.1.7.2, grifo nosso). Com efeito, Garrett argumenta que, no interior do sistema humeano, uma definição de um termo geral deve transmitir a outras pessoas, de alguma maneira, a habilidade de trazer à mente qualquer membro particular do *revival set* desse termo, de modo a que tal hábito adquirido possa ser redespertado na mente dessas pessoas. Essa transmissão apenas é possível, consequentemente, se se caracteriza aquilo que todas as instâncias factuais ou todas as ideias das mesmas têm em comum, em virtude do qual essas instâncias foram associadas umas às outras e ao termo em questão. No caso da definição do termo "causa", há ainda uma dificuldade adicional: como esse é um termo relacional – que só tem significado por referência ao termo "efeito", que designa uma relação entre dois tipos de objetos (chamados "causa" e "efeito") – a sua definição deve especificar as características que são compartilhadas pelas ideias dos pares de objetos, as quais estão associadas a esse termo (e que não são compartilhadas pelas ideias de outros pares de objetos, isto é, dos pares "não-causais"). De modo a determinar as características que todos os membros desse *revival set* têm em

[2] Hume exemplifica: "Assim, se mencionamos a palavra triângulo e formamos a ideia de um triângulo equilátero particular que lhe corresponda, e se depois afirmamos que *os três ângulos de um triângulo são iguais entre si*, os outros casos individuais de triângulos escalenos e isósceles, que a princípio negligenciamos, imediatamente se amontoam à nossa frente, fazendo-nos perceber a falsidade dessa proposição, que, entretanto, é verdadeira em relação à ideia que havíamos formado" (T 1.1.7.8, grifo do autor).

comum, Hume iniciou sua investigação pelas instâncias particulares (ou pelos pares de objetos) que são comumente tidas como exemplares de uma relação de causação propriamente dita (lembremos do famoso exemplo do choque das bolas de bilhar) e indagou sobre o que experienciamos em tais instâncias que as tornam semelhantes (ou não) a outras instâncias (isto é, a outros pares de objetos). Assim, já no início de sua investigação (T 1.3.2), Hume estabelece as características que nos fazem considerar um par de objetos como constituindo uma relação causal (isto é, como sendo membros do *revival set* que associamos ao termo "causa" ou, mais precisamente, "causação"): "...todos os objetos considerados causas ou efeitos são *contíguos*..." (T 1.3.2.6, grifo do autor); todos os objetos considerados causas são *anteriores* aos objetos considerados efeitos; e, embora ele não encontre "... a relação [que] é muito mais importante que as outras duas..." (T 1.3.2.11), de algum modo, eles estão *necessariamente conectados*.

Porém, de modo a determinar as características do *revival set* da ideia de causação, Hume precisaria ainda clarificar a nossa ideia de conexão necessária, mediante uma busca da impressão que a corresponde e origina (o que ele apenas fará doze seções após ter colocado esse problema). Como vimos, essa investigação nos mostra que todas as ideias de pares de objetos desse *revival set* têm duas características em comum. Primeiramente, cada um desses pares se constitui de tal modo que encontramos diversos objetos semelhantes em relações semelhantes de contiguidade e sucessão, isto é, encontramos uma conjunção constante entre dois tipos de objetos (T 1.3.6.3) – no exemplo do par das bolas de bilhar, experienciamos a comunicação de movimento por impulso de uma bola a outra em diversos casos semelhantes. Em segundo lugar, quando experienciamos uma tal conjunção constante, forma-se uma determinação em nossa mente a sempre passar da ideia do objeto anterior à ideia do objeto seguinte – no exemplo referido, sempre que experienciamos uma nova bola de bilhar se movendo em direção a outra, nossa mente é determinada a conceber o movimento da segunda bola (antes mesmo de tê-lo experienciado nessa instância particular).

Ora, uma vez que Garrett (1997: 108-117) pretende mostrar como as duas definições de causa podem ser consideradas conjuntamente (sem privilegiar uma em detrimento da outra), estabelecendo que elas se equivalem extensivamente (ou seja, que elas abarcam os membros de um mesmo *revival set*), ele precisa fornecer uma solução à interpretação de Robinson. Como vimos, para esse último intérprete, há pares de objetos que podem ser descritos por C1, mas não por C2 – aqueles que não ocasionam nenhuma determinação mental por não terem sido observados por ninguém (ou nenhuma mente)

– e, inversamente, há pares de objetos que podem ser descritos por C2, mas não por C1 – aqueles que não representam uma legítima regularidade, mas que, ainda assim, ocasionam aquela determinação mental[3].

No geral, a solução de Garrett gira em torno da seguinte pergunta: qual é "a mente" a que Hume se refere em C2 no *Tratado* ou qual é "o pensamento", referido em C2 na *Investigação*? Essa "mente" seria a "minha mente", a "mente de qualquer pessoa" ou uma "mente que possui um mecanismo inferencial ou associativo bem desenvolvido, que apenas experiencia pares de objetos representativos de uma legítima regularidade e que não possui nenhuma predisposição que interfira nesse mecanismo, como as que são formadas a partir da religião ou das excentricidades da imaginação" (isto é, uma "mente *humana* idealizada")? Dessa maneira, Garrett descobre uma ambivalência em C2, que não é discutida por Robinson, na medida em que esse último considera que C2 apenas se refere à determinação mental que ocorre em um observador particular ou individual – o qual, por estar submetido às circunstâncias contingentes de sua percepção individual, pode considerar erradamente um par de objetos como sendo representativo de uma regularidade. Esse observador pode não ser determinado a passar de um objeto a outro, porque não experienciou suficientemente uma conjunção desse tipo no passado, quando, de fato, essa determinação irá ocorrer, tão logo ele tenha essa experiência constante. Nesse sentido, C2 apenas seria subjetivamente condicionada, asserindo que um objeto é a causa de outro, se e somente se, a sua conjunção ocasionou uma associação psicológica em uma pessoa particular.

Garrett (1997: 107) formula essa objeção estabelecendo uma analogia com as duas definições de "virtude", que são fornecidas por Hume em sua investigação acerca de como derivamos nossas distinções morais. Também ali Hume nos fornece duas definições que se referem, por um lado, às propriedades objetivas (isto é, empiricamente observáveis) que podemos encontrar nas paixões tidas por virtuosas, e, por outro, à reação subjetiva que essas propriedades ocasionam na pessoa que as observa. Nos termos de Hume (na Investigação sobre os princípios da moral), "virtude" consiste:

[V1] "... na posse de qualidades mentais úteis ou agradáveis para a própria pessoa ou para outros (ECPM 9.1, grifos do autor), bem como

[V2] em "... qualquer ação ou qualidade mental que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação" (ECPM Apêndice 1.10, grifo do autor). As

[3] Cabe sublinhar que a solução de Garrett é aceita por importantes intérpretes, como Allison (2008: 200), o qual, inclusive, busca fornecer uma defesa às críticas que se fizeram à mesma.

propriedades que tornam uma qualidade mental (ou uma paixão) como passível de ser considerada virtuosa são a utilidade ou a agradabilidade, as quais, por sua vez, produzem um efeito psicológico no "espectador", que é o sentimento de aprovação.

Ora, assim como no caso da referência à "mente" em C2, o "espectador" referido em V2 poderia ser facilmente tomado como representando um espectador humano individual. Não obstante, uma avaliação acerca de uma qualidade mental dita "virtuosa" não pode ser decorrente de um ponto de vista particular, no qual se considera se essa qualidade é útil ou agradável, tendo em conta apenas o indivíduo em questão (e os seus interesses, inclinações etc.), mas sim de um ponto de vista geral, em que se considera se essa qualidade é ou não virtuosa, tendo em conta o benefício que ela proporciona a todos os indivíduos de uma dita sociedade. Assim, Garrett argumenta, se V2 exige que postulemos um "espectador idealizado", mediante a consideração das condições dessa "idealidade", o mesmo raciocínio pode ser aplicado a C2. Mediante o delineamento dessa "mente idealizada", Garrett (1997: 109) defende que ambas as definições podem ser lidas de um modo subjetivo, como se referindo a uma mente individual, ou de um modo absoluto, como se referindo a essa mente idealizada.

Embora Robinson considere que C1 faça referência às conjunções constantes não experienciadas por ninguém, como já mencionamos, é patente que, ao descobrir a relação de conjunção constante, Hume apenas se refere às que foram observadas por alguém. Inclusive, no *Tratado,* C1 apresenta a relação de causação como uma relação filosófica, o que também sugere fortemente isso, afinal, uma comparação de ideias (que constitui um raciocínio propriamente dito) pressupõe claramente uma mente que empreenda essa comparação. Mas se, ainda assim, isso não for considerado evidência suficiente, logo após ter fornecido as duas definições de causa na *Investigação*, em uma clara aplicação das mesmas a um exemplo particular, Hume afirma que, quando "dizemos [...] que a vibração desta corda é a causa deste som particular", apenas queremos dizer "*que esta vibração é seguida por esse som, e que todas as vibrações semelhantes têm sido seguidas por sons semelhantes*" ou "*que esta vibração é seguida por este som e que, assim que a primeira aparece, a mente antecipa os sentidos e forma imediatamente a ideia do segundo*" (EHU 7.2.29, grifos do autor). Assim, não há no texto humeano nada que sugira que, por um lado, C1 deve sempre ser lida de modo absoluto, isto é, como se referindo a todas as conjunções constantes (as observadas e as não observadas, as passadas e as futuras) nem que, por outro lado, C2 deve sempre ser lida de um modo subjetivo, como se referindo a uma mente individual, que apenas

experienciou um determinado número de conjunções constantes passadas e que pode experienciar exemplares não representativos de uma dessas conjunções.

Consequentemente, Garrett conclui que se C1 e C2 forem lidas tanto de um modo subjetivo (como se referindo às conjunções constantes experienciadas por uma mente individual e à determinação mental ocorrida nessa mente) ou se C1 e C2 forem lidas de um modo absoluto (como se referindo a todas as conjunções constantes e à determinação mental ocorrida em uma mente idealizada), elas são definições coextensivas e transmitem as características que todos os membros do *revival set* do termo "causa" têm em comum (seja tomado subjetivamente ou absolutamente). Sobretudo, Garret (1997: 111) conclui também que, embora C1 não se refira à ideia de conexão necessária ou à impressão da qual ela deriva, tal definição caracteriza, indiretamente, o mesmo *revival set* (o mesmo conjunto de ideias de pares de objetos) que é tomado como sendo relacionado por uma conexão necessária: a saber, mediante a caracterização dos pares de objetos desse conjunto de ideias. Portanto, Garrett apresenta uma interpretação que, a princípio, permite que Hume considere ambas as definições como corretas, uma vez que elas apresentam, conjuntamente, os únicos modos (subjetivo e absoluto), mediante os quais podemos adequadamente caracterizar o conjunto de ideias de causas e efeitos, que constitui a nossa representação da relação de causação.

IV

Ao buscar defender que Hume também se compromete com a noção de uma "mente idealizada" em C1, Allison (2008:202) argumenta que tal noção nos permite explicitar como, reflexivamente, podemos julgar que o *revival set*, que alguém associou ao termo "causa", não seja completo ou mesmo adequado. Essa incompletude ou inadequação seria explicitada porque essa pessoa não associou todos os pares de objetos que devem ser tidos por "causais" (o que só seria possível mediante um apelo ao *revival set* absoluto de uma mente idealizada, que contém também os pares regulares não observados), ou porque ela associou pares de objetos que não devem ser tidos por "causais".

Não obstante, consideramos que a noção de uma "mente idealizada", bem como a interpretação que Garrett constrói sob o seu delineamento, também estão sujeitas a

ambivalências, as quais põem em xeque a equivalência coextensiva das definições (que Allison tanto busca defender). Como bem argumenta Beebee (2006: 96-97), a noção de uma "mente idealizada" exige uma idealização que não passa apenas pelo viés psicológico, mas também pelo viés metafísico: se se supõe que seja possível que uma mente idealizada experiencie apenas exemplares representativos de uma *legítima* regularidade, tal suposição não diz respeito apenas ao modo como essa mente observa os objetos ou fatos (ou ao modo como seu mecanismo associativo opera frente aos dados da experiência), mas sim diz respeito também ao modo como, metafisicamente, o mundo se constitui, uma vez que se supõe que não haverá nenhuma mudança no curso dos fatos e que o mesmo sempre permanecerá uniforme. Em outras palavras, para que alguém só observe amostras de *F* que sejam representativas de *Fs* (isto é, de objetos de tipo *F*), deve-se supor não apenas que essa mente tenha uma alta capacidade de perceber a semelhança (ou a falta dela) nos objetos particulares, mas principalmente que não pode ocorrer nenhuma mudança no curso dos fatos, a qual impossibilite o reconhecimento dessas amostras (ou desses objetos) enquanto *Fs*. Beebee sublinha que a sua ressalva não objetiva "superidealizar" a noção de uma "mente idealizada", nem mesmo negar que uma mente humana possa ser idealizada, mas sim mostrar que uma mente humana idealizada tão somente é possível, se se pressupõe que não há nenhuma mudança no curso da natureza.

Além disso, Garrett também assume, assim como Robinson, que a leitura absoluta de C1 se refere às conjunções constantes ditas "universais", isto é, que representam uma suposta regularidade universal, que ocorre em todos os tempos e espaços. No entanto, se C1 se referisse, em sua leitura absoluta, às conjunções constantes universais, em oposição às conjunções constantes experienciadas por uma mente individual (que seriam referidas em sua leitura subjetiva), seria inteiramente prescindível que ocorresse aquilo que C2 caracteriza, isto é, uma determinação em uma mente idealizada a passar de um tipo de objeto a outro. Afinal, como essa mente estaria consciente, supostamente, de todas as conjunções constantes que sempre se mantiveram e se manterão uniformes, o seu discernimento acerca de uma relação causal entre os objetos não passaria por um mecanismo psicológico que a permitisse prever ou antever instâncias não observadas ou futuras – tal discernimento já seria possível pela própria consciência das supostas regularidades universais, em oposição às que não são universais.

Por exemplo, Garrett assume que uma mente idealizada não só experiencia objetos particulares representativos da conjunção constante entre *Fs* e *Gs*, mas sim

todos os *Fs* e *Gs* – só assim poderíamos afirmar que todos os objetos de tipo *F* ocorrem em conjunção com objetos de tipo *G* e que, consequentemente, temos uma conjunção constante universal. Ora, se se pudesse estar consciente de que todos os *Fs* (todos os objetos particulares tidos por instâncias de *F*, que existiram e que passarão a existir) mantêm relações semelhantes de anterioridade e contiguidade com todos os *Gs*, poder-se-ia, ao fim, reduzir semanticamente a relação de causação entre *Fs* e *Gs* às relações de sucessão, contiguidade e conjunção constante (entendida então como a que ocorre em todos os tempos e espaços); e, metafisicamente, a uma pura regularidade universal. Mas como uma tal consciência, que supostamente pode observar todos os objetos, em todos os tempos e espaços, reconhecidamente não poderia ser uma consciência humana, não consideramos que Hume empreenda uma tal redução, seja semanticamente ou metafisicamente.

A nosso ver, o problema em se pressupor, na teoria humeana, a existência de conjunções constantes universais, como é o caso da interpretação de Allison (2008: 204) a respeito do que constitui uma necessidade objetiva (consequência metafísica descrita no parágrafo anterior), é que, desse modo, se atribui a Hume a defesa de uma metafísica da causação, a qual não é conciliável com importantes partes da argumentação acerca da relação de causação como um todo. Por um lado, nunca poderíamos averiguar empiricamente a existência dessas supostas conjunções constantes universais: como não podemos experienciar todas as instâncias particulares de uma dita "conjunção constante universal", ela sempre pode, no fim das contas, comportar alguma exceção e, com isso, não instanciar essa tal "universalidade". Por outro, se as conjunções constantes universais são tomadas como existentes e como constituindo a necessidade objetiva entre causas e efeitos, assume-se, metafisicamente, que "*o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo*" (T 1.3.6.4, grifo do autor). Ou seja, pressupõe-se o princípio de uniformidade "de que *os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência*" (T 1.3.6,4, grifo do autor), desconsiderando-se totalmente os motivos psicológicos que o filósofo encontrou para explicitar o porquê de nós nos engajarmos em inferências indutivas (motivos esses que, como vimos, explicitam como geneticamente a nossa própria razão probabilística é formada).

Sobretudo, para que, em sua leitura absoluta, C1 e C2 sejam coextensivas (ou seja, para que elas acionem os membros de um mesmo *revival set*, associado ao termo "causa"), as condições descritas em C1 devem possibilitar as condições descritas em

C2, como ocorre em sua leitura subjetiva – e não as tornar prescindíveis. Ora, dois tipos de objetos sucessivos e contíguos, que instanciam uma dada conjunção constante, apenas ocasionarão uma determinação psicológica em uma mente idealizada, se, no fim das contas, essa mente precisar dessa determinação para prever ou antever essa conjunção em casos futuros, em que apenas um desses tipos de objetos é dado na experiência. Caso contrário, esses objetos não funcionariam psicologicamente como relacionados causalmente, uma vez que essa mente estaria consciente das relações causais a partir de seu discernimento, digamos, imediato, das supostas conjunções constantes universais. Nesse sentido, concordamos com a conclusão de Beebee (2006: 98) de que C1, em sua leitura absoluta, deve também se referir às conjunções constantes observadas – consequentemente, a diferença entre uma mente idealizada (sublinhamos, humana) e uma mente individual consistiria em que a primeira observou todas as conjunções constantes passadas que já ocorreram e apenas experienciou exemplares de objetos ou eventos representativos de uma legítima regularidade *passada*.

Com efeito, Beebee reformula a interpretação de Garret da seguinte maneira: seja em sua leitura subjetiva ou absoluta, C1 nos descreve as circunstâncias externas, em virtude das quais dois objetos funcionam como estando psicologicamente relacionados causalmente, enquanto C2 nos descreve as circunstâncias internas, isto é, os processos psicológicos, mediante os quais dois objetos adquirem essa função, passando a estar relacionados causalmente – seja para uma mente individual ou uma mente idealizada. Ao empreender essa reformulação, Beebee consegue explicitar como C1 e C2 podem se equivaler em sua extensão, sem se comprometer com a questão de se elas devem ser tidas como "definições" propriamente ditas (isto é, como provendo as condições suficientes e necessárias para que um objeto seja a causa de outro), uma vez que elas são então tomadas apenas como especificando as condições sob as quais os juízos causais são empreendidos (seja em uma mente individual ou uma mente idealizada).

Não obstante, como vimos, Robinson considera que C1 é a definição precisa do termo "causa" (ou "causação"), porque ela abarcaria pares de objetos não experienciados, os quais, por isso, não ocasionariam uma determinação na mente de ninguém. Consequentemente, até aqui, a interpretação que estamos delineando a partir de Garret e Beebee apenas poderia ser aceita, frente à interpretação de Robinson, se se aceita que a equivalência coextensiva de C1 e C2 seja realmente um fator decisivo para a interpretação dessa parte da argumentação humeana. Busquemos então uma outra via, que mostre que a interpretação de Robinson nos levará a determinados pressupostos,

que não estão postos na teoria humeana. Lembremos do exemplo da conjunção constante entre *Fs* e *Gs*: de modo a que um objeto *F* satisfaça C1, *F* deve ser um membro antecedente e contíguo de um par de objetos *F* e *G*, o qual é semelhante a outros pares. Segundo a interpretação de Robinson, *F* pode satisfazer C1, mas não C2, porque é possível que ninguém jamais tenha experienciado conjunções entre *Fs* e *Gs*. A solução de Garret, a partir do delineamento de uma mente idealizada, não responde adequadamente o problema posto por Robinson, porque, como argumenta Beebee, no fim das contas, Garret precisaria de uma mente idealizada não humana – só assim ele garantiria que uma mente pode estar consciente de todas as conjunções entre os objetos, em todos os tempos e espaços. Mas ainda que Beebee resgate a humanidade dessa mente idealizada, ao colocar que a mesma apenas pode estar consciente das conjunções constantes passadas, e, com isso, garanta a equivalência coextensiva entre C1 e C2, sem tornar C2 inteiramente prescindível, parece-nos que o problema, tal como colocado por Robinson, poderia ressurgir – afinal, C1 ainda poderia se referir às conjunções constantes não observadas por ninguém, nem por uma mente individual, nem por uma mente idealizada humana.

No entanto, para que isso ocorra, dever-se-ia tomar C1 como se referindo necessariamente às conjunções constantes futuras, uma vez que, se uma conjunção constante entre dois tipos de objetos já ocorreu, uma mente idealizada humana estaria consciente da mesma – lembremos que a interpretação de Robinson não contempla a hipótese de uma leitura absoluta de C2, como ocorre com C1. Em outros termos, ou a conjunção constante entre *Fs* e *Gs* já ocorreu e uma mente idealizada humana já estaria consciente da mesma (tendo, consequentemente, já ocorrido uma determinação mental), ou ela não ocorreu, porque ainda não existem nenhum *F* ou *G*. Mas se *Fs* e *Gs* ainda não ocorreram na experiência, eles também não satisfazem as condições descritas em C1. Em contrapartida, se se desconsidera o delineamento de uma mente idealizada humana como uma solução para que C1 e C2 sejam equivalentes extensivamente, porque se considera que uma tal idealização não teria espaço na teoria humeana, dever-se-ia, nesse caso, desconsiderar principalmente a pressuposição de uma conjunção constante universal, que se dá em todos os tempos e espaços (ou que sempre ocorreu e irá ocorrer). Contrariamente à hipótese do delineamento da noção de uma mente idealizada humana, que é formada por analogia a uma mente individual, a pressuposição de uma conjunção constante universal é inteiramente hipotética, independentemente de Hume explicitar o porquê de nós estendermos as regularidades que experienciamos, nos

casos passados, aos casos futuros, de um ponto de vista psicológico. Como Hume afirma: "A natureza da experiência é a seguinte. *Lembramo-nos* de ter tido exemplos frequentes da existência de objetos de certa espécie; e também nos lembramos de uma outra espécie de objetos, existindo em uma *ordem regular* de contiguidade e sucessão a eles" (T 1.3.6.2, grifo nosso). Nesse sentido, as interpretações reducionista e regularista só se sustentam efetivamente, se se pressupõe que, semanticamente, uma conjunção constante universal, como constituindo aquilo que é significado pelo termo "causa" (ou "causação"), e pelo viés metafísico, uma regularidade universal, como representando aquilo que subjaz a toda e qualquer conjunção constante universal (ou a toda e qualquer relação de causação).

Como não podemos estar inteiramente certos sobre a existência de uma suposta conjunção constante universal, na medida em que isso implicaria que estamos conscientes de uma conjunção que sempre ocorreu e sempre ocorrerá, sem exceções, o "dever ser" que declaramos em uma inferência causal (ou a nossa mudança de atitude modal frente aos dados sensíveis) não pode ser decorrente da pressuposição de uma tal universalidade. Como Hume afirma na *Investigação*:

> A natureza sempre afirmará seus direitos e prevalecerá, ao final, sobre qualquer espécie de raciocínio abstrato. Embora, por exemplo, seja preciso concluir [...] que em todos os raciocínios baseados na experiência a mente dá um passo que não encontra apoio em nenhum argumento ou processo do entendimento, *não há perigo de que estes raciocínios, dos quais quase todo conhecimento depende, cheguem a ser afetados por tal descoberta* (EHU 5.1.2, grifos nossos).

A pressuposição da existência de uma regularidade universal introduz uma diferença metafísica entre as várias conjunções constantes experienciadas. A determinação mental descrita em C2 não pode introduzir essa diferença. Apesar disso, é ela que nos permite, em um primeiro momento, assentir que determinadas conjunções se manterão uniformes em circunstâncias futuras, e, em um segundo momento, avaliar criticamente, em relação ao sistema coletivo de crenças, se essas dadas conjunções devem ou não continuar sendo tidas por "causais" (ou, mais propriamente, quais os graus de crença ou assentimento que, reflexiva e coletivamente, devemos atribuir a elas). Como apenas conjuntamente as definições de "causa" (ou "causação") podem constituir aquilo que denominamos de "conexão necessária" entre causa e efeito, consideramos que a conjunção constante descrita em C1 é tão essencial quanto a determinação mental descrita em C2.

Referências

ALLISON, Henry. *Custom and Reason in Hume – A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*. New York: Oxford University Press, 2008.

BEEBEE, Helen. *Hume on Causation*. New York: Routledge, 2006.

BEEBEE, Helen; HITCHCOCK, Christopher; MENZIES, Peter (org.). The Oxford Handbook of Causation. New York: Oxford University Press, 2009.

GARRET, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.

HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding and Selections from Human Nature*. Chicago: The Open Court Publishing Co, 1921.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Editado por Selby-Bigge (1888) e revisto por P. H. Nidditch. London: Oxford University Press, 1978.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traduzido por Déborah Danowski, 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano.* Traduzido por Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012.

ROBINSON, J. A. "Hume's two Definitions of 'Cause'" Philosophical Quaterly, 1962, nº 12, pp. 162-171.

CONSEQUÊNCIAS DA TESE DA CAUSALIDADE PARA A CONSTITUIÇÃO DAS CIÊNCIAS MORAIS

Alana Boa Morte Café
Universidade Federal de Sergipe
alanabmcafe@gmail.com

Resumo: Este artigo se propõe, em primeiro lugar, a apresentar um panorama sucinto de comentários que avaliam as possíveis influências que Newton exerceria sobre Hume: nisso, espera-se situar Hume no entusiasmo em torno da figura de Newton, característico do contexto iluminista; além de delinear o problema da constituição das ciências morais que, particularmente, no iluminismo escocês, assume forma a partir do modelo e métodos científicos newtonianos. Em segundo lugar, o artigo passa a *Uma investigação sobre o Entendimento Humano* para mostrar que a viabilidade das ciências morais era uma preocupação de Hume, que transparece em diversos momentos do texto da primeira *Investigação*. Tendo caracterizado a atividade científica, o artigo passa à implicação para constituição das ciências morais que surge das posições humeanas sobre causalidade. As conclusões de Hume para a noção de causa e suas considerações a respeito de probabilidade equiparam os domínios da filosofia moral e natural, na medida em que atribuem a ambas o mesmo tipo de raciocínio, apresentando uma solução original para o desafio que o programa newtoniano lança à ciência da natureza humana. O artigo, assim, explorará como a argumentação de Hume a respeito das relações causais oferece um recurso original para estreitar a distância entre as ciências de um campo e de outro, cuidando especialmente da caracterização que Hume faz de ciência moral.
Palavras-chave: causalidade; probabilidade; costume; ciências morais e naturais

Abstract: The paper first presents a brief overview of the comments which appreciate the possible Newton's influence on Hume. It expects to situate Hume in the enthusiasm – characteristic of the Enlightenment context – around the figure of Newton, delineating the problem of the constitution of moral sciences that in the Scottish Enlightenment arises from the Newtonian scientific models and methods. Secondly, the paper goes to *An Enquiry concerning Human Understanding* in order to show that Hume was concerned about the viability of the moral sciences. This can be seen in many moments of the text of the first *Enquiry*. After characterizing the scientific activity, the paper turns to the implication for the constitution of the moral sciences that arises from the Humean positions on causality. Hume's conclusions on the notion of causation and his observations on probability equate moral and natural philosophy, since he attributes to them both the same kind of reasoning, presenting an original solution to the challenge that the Newtonian program creates to the science of human nature. The paper will thus explore how Hume's argument on the causal relations offers an original resource for narrowing the gap between one and another science, paying special attention to Hume's characterization of the moral science.
Keywords: causality; probability; custom; natural and moral sciences.

1. Introdução: Hume e Newton

Muito já se escreveu a respeito do tipo de influência que as obras de Isaac Newton exerceriam sobre a filosofia de David Hume. Desde o subtítulo do Tratado da natureza humana – "uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais" –, Hume parece sugerir a filosofia de Newton como modelo, o que estimula estudos comparativos entre os dois autores. Seguindo o subtítulo do Tratado[1], outras imagens nas obras de Hume evocam claramente o programa newtoniano. Na seção do Tratado dedicada aos princípios de associação de ideias, Hume os anuncia dizendo: "Eis aqui uma espécie de ATRAÇÃO, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto os que produz no natural, assumindo formas igualmente numerosas e variadas" (HUME, 2009, p. 37). Novamente, quando trata dos princípios de associação, no parágrafo final da sinopse do Tratado, Hume os caracteriza como os "elos que ligam as diversas partes do universo" (HUME, 2009, p. 699). Nesse sentido, Nicholas Capaldi (1992, p. 21) vê, nas ideias e impressões simples, unidades de análise e entende a transmissão de vivacidade[2] como o princípio geral que descreve a relação entre as unidades de análise isoladas. Pode-se dizer, portanto, que pela leitura de Capaldi a teoria das ideias de Hume se conduziria em termos de elementos inertes e de forças ativas que operam sobre eles, semelhantemente aos conceitos básicos de massa e de força em Newton[3].

Particularmente, o princípio de comunicação de vivacidade parece formulado para servir de mediação entre os tipos de percepção e os diferentes processos mentais. A vivacidade é ao mesmo tempo uma qualidade que se apresenta imediatamente na percepção e uma espécie de medida para as variações às quais as percepções estão

1 De agora em diante, o Tratado da natureza humana será referido simplesmente como *Tratado*.

2 Embora desde a introdução dos conceitos de ideias e impressões, Hume empregue os conceitos de vivacidade, firmeza, solidez, é na seção 8, Das causas da crença, da parte 3 do livro 1 do Tratado, que a transmissão ou comunicação de vivacidade é estabelecida como uma das máximas gerais da natureza humana. É dito então que "quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às ideias com que está relacionada, mas também lhes comunica parte de sua força e vividez" (HUME. 2009, p. 128).

3 Kemp-smith compartilha em alguma medida do entendimento de Capaldi quanto à inspiração Newtoniana na teoria das ideias: tomando a física newtoniana como padrão, Hume apresenta uma estática da mente, na qual as percepções são simples e separáveis, na maneira de átomos, e uma dinâmica da mente, na qual os princípios de associação atuam, unindo e animando as percepções (2005, p. 75). O tratamento da probabilidade é, na lição de Kemp-smith, exemplo privilegiado do esforço de Hume nesse sentido, já que, nele, Hume a vivacidade da crença é tomada de maneira atomística, sendo anexada a toda percepção simples (2005, 423). Deve-se destacar, apesar disso, que Kemp-smith atenua o peso de Newton, mesmo no Tratado, concluindo por uma preponderância na influência de Hutcheson no sistema geral.

sujeitas de acordo com as circunstâncias em que se encontram. Quer dizer, a vivacidade distingue uma impressão de uma ideia, uma memória de uma fantasia; e, ao mesmo tempo, varia também conforme certa percepção seja, digamos, representada na poesia, concebida acompanhando uma cadeia argumentativa, ou pensada durante uma febre. Por se tratar de uma gradação comum, a vivacidade conseguiria explicar a dinâmica da mente: daí, Hume pode falar, por exemplo, quando discute a probabilidade de chances, em um impulso original que se direciona com determinada força às diferentes possibilidades, repartindo-se conforme o número de probabilidades que se apresenta (HUME, 2009, p. 162). Ou, quando discute o orgulho e a humildade, pode pensar na contrariedade das paixões em analogia com movimento e força – ninguém sente orgulho e humildade ao mesmo tempo porque, quando coincidem, as paixões se aniquilam na medida de sua força e apenas o restante da paixão superior continua atuando na mente (HUME, 2009, p. 312). Assim, Dauer (1999, p. 92) defende que o conceito de vivacidade fundamenta mesmo um modelo hidráulico da mente: "conjunções constantes observadas criam canais em nossa mente, e uma nova impressão traz uma nova quantidade do fluído de força e vivacidade, que é transportado através do canal para a ideia no outro terminal"[4].

De que maneira Hume se apropria das regras do raciocínio filosófico, apresentadas por Newton no início do livro 3 do Principia, é outra questão para suscitar comparação constante. Quando apresenta a utilidade como princípio para as distinções morais, a Investigação sobre os princípios da moral cita Newton explicitamente ao se referir à regra da semelhança nos efeitos do *Principia* (segunda regra), segundo a qual efeitos semelhantes permitem inferir mesmas causas[5]. Diz Hume na segunda Investigação:

> Quando um princípio se demonstrou muito poderoso e eficaz em um caso, está inteiramente de acordo com as regras filosóficas, e mesmo da razão ordinária, atribuir-lhe uma eficácia comparável em todos os casos similares. E, de fato, essa é, para Newton, a principal regra da atividade filosófica (HUME, 2004, p. 268).

[4] "Observed constant conjunctions create canals in our mind, and a new impression comes with a fresh amount of the force and vivacity fluid which is transported across the canal to the idea at the other end" (DAUER, 1999, p. 92).

[5] Na íntegra: "Therefore to the same natural effects we must, as far as possible, assign the same causes. As to respiration in a man and in a beast; the descent of stones in Europe and in America; the light of our culinary fire and of the sun; the reflection of light in the earth, and in the planets" (NEWTON, 1999, p. 795).

E, claro, o *Tratado* (no livro 1, parte 3, seção 15) também propõe suas regras para o raciocínio causal, consideradas então toda a lógica necessária para os raciocínios morais (HUME, 2009, p. 208). A quarta regra que Hume apresenta, "a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito sempre produz a mesma causa" (HUME, 2009, p. 207), corresponde à, novamente, segunda regra de Newton, semelhança presente inclusive na explicação que se oferece sobre ela. Hume afirma que, quando um experimento determina claramente a causa ou o efeito em um fenômeno, estende-se a constatação aos demais fenômenos do mesmo tipo, o que ecoa a tendência a generalização vista na regra de Newton (na medida em que ele fala de estender a relação identificada tão longe quanto a observação autorizar). Nesse sentido, Demeter – que, aliás, tende a afastar Hume do *Principia* para aproximá-lo, em vez disso, à *Óptica* – afirma que as regras são uma das instâncias que tornam oportuna a comparação do método de Hume com o método do Newton do *Principia* (DEMETER, 2016, p. 75).

Como dito, esses estudos comparativos – exemplificados aqui com a teoria das ideias (particularmente, com o princípio de transmissão de vivacidade) e com o uso das regras nos raciocínios morais – normalmente têm por objetivo mais geral determinar em que medida a filosofia experimental de Hume é tributária da newtoniana. Na introdução do *Tratado*, Hume assevera que a experiência e a observação são o único fundamento sólido para a ciência da natureza humana que ele pretende inaugurar. Uma vez que a essência da mente é tão desconhecida quanto a dos corpos externos, prossegue Hume, é preciso abandonar as ambições de "formar qualquer noção de seus poderes e qualidades" (HUME, 2009, p. 22), senão pela observação de seus efeitos particulares em diferentes circunstâncias e situações. Daí que a generalização dos princípios deve estar sempre condicionada aos dados da experiência, e qualquer hipótese que afirme revelar qualidades originais e últimas deve ser inteiramente rejeitada como presunçosa e quimérica (HUME, 2009, p. 23).

Newton, por sua vez, já encerrando o escólio geral que ele acrescenta ao livro 3 na segunda edição do Principia, observa que, embora explique os fenômenos do céu e das marés pelo poder da gravidade, ele não designa sua causa ou determina suas propriedades: "não forjo hipóteses. Pois tudo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado de hipótese; e as hipóteses, sejam metafísicas ou físicas, ou baseadas em

qualidades ocultas, ou mecânicas, não têm espaço na filosofia experimental"[6] (NEWTON, 1999, p. 943). Assim, nessa célebre passagem, a filosofia experimental newtoniana é caracterizada por extrair suas proposições sempre dos fenômenos, generalizando-as por indução. Outro momento bastante lembrado para discutir a metodologia de Newton é a Questão 31 da *Óptica*. Nela, Newton discute os tipos de afinidade que as partículas dos corpos apresentam entre si e defende então uma concepção corpuscular da matéria, sem deixar de enfatizar que não oferece causas ocultas ou qualidades originais para os princípios ativos que animam os corpos:

> Considero esses princípios, não como qualidades ocultas, supostamente resultantes das formas específicas das coisas, mas como leis gerais da natureza, pelas quais as próprias coisas são formadas; sua verdade transparecendo para nós pelos fenômenos, embora suas causas não sejam ainda descobertas[7] (NEWTON, 1952, p. 401).

Com isso, Newton reforça que trata sempre de qualidades manifestas com causas desconhecidas – ou mesmo impossíveis de serem descobertas – quando fala de gravidade, atração elétrica ou magnetismo. Indicar qualidades ocultas para efeitos visíveis em nada acrescenta; tais pretensões põem termo nos avanços da filosofia natural e, portanto, têm sido rejeitadas no período mais recente, conclui Newton. É preciso, em vez disso, "derivar dois ou três princípios de movimento a partir dos fenômenos e, em seguida, informar sobre como as propriedades e ações de todas as coisas corpóreas se seguem daqueles princípios manifestos"[8] (NEWTON, 1952, p. 402). Já encerrando a Questão 31, Newton discorre sobre o uso da análise e síntese na filosofia natural e rechaça o uso de hipóteses no método experimental. Ele detalha que os experimentos e observações oferecem por indução conclusões gerais, o que não apresenta a certeza da demonstração, é o tipo de raciocínio que a natureza das coisas permite e que, em todo caso, oferece a possibilidade de generalização. Após indicar como determinar propriedades e princípios gerais por análise e como estendê-los para explicar demais fenômenos por síntese, Newton propõe: "se a filosofia natural, em todas as suas partes,

---

[6] "Do not feign hypotheses. For whatever is not deduced from the phenomena must be called a hypothesis; and hypotheses, whether metaphysical or physical, or based on occult qualities, or mechanical, have no place in experimental philosophy" (NEWTON, 1999, p. 943).

[7] "These principles I consider, not as occult qualities, supposed to result from the specifick forms of things, but as general laws of nature, by which the things themselves are form'd; their truth appearing to us by phaenomena, though their causes be not yet discovered" (NEWTON, 1952, p. 401)

[8] "To derive two or three general Principles of Motion from Phaenomena, and afterwards to tell us how the properties and actions of all corporeal Things follow from those manifest Principles" (NEWTON, 1952, p. 402).

deve em sua extensão se aperfeiçoar, as fronteiras da filosofia moral também serão ampliadas"[9] (NEWTON, 1952, p. 405).

Portanto, em termos gerais, Hume e Newton compartilham, sob a denominação de filosofia experimental, o compromisso de manter suas investigações filosóficas limitadas ao que é observável nos fenômenos e o reconhecimento de que não oferecem quaisquer causas últimas para os princípios gerais, o que significaria passar ao âmbito da especulação sem fundamentos na experiência (DEMETER, 2016, p. 75). No entanto, e como Demeter tem o cuidado de destacar, a rejeição de hipóteses e a ênfase na observação terminam sendo aspectos vagos, que podem sugerir um grau de semelhança maior do que o que de fato existe entre os projetos de Hume e Newton. Fora isso, por diversas razões, não é raro encontrar alguma distância entre aquilo que os autores falam sobre suas próprias obras e os modos como eles procedem no curso delas: quer dizer, afirmações metodológicas devem ser comparadas com os procedimentos adotados ao longo dos textos para que se obtenha algum resultado mais preciso. Quanto a isso, primeiro, é possível lembrar que Newton e Hume são ambos confrontados com o uso de hipóteses, que eles tão veemente rejeitam, como visto. Newton emprega hipóteses ao longo de seu trabalho, o que, como James Noxon (1973, p. 37) é feliz em comentar, indica haver alguma qualificação para as hipóteses que devem ser banidas da filosofia. Shapiro (2004, p. 187), nesse sentido, lembra uma carta que Newton envia a Cotes em 1713 e na qual ele afirma que, por hipótese, ele entende uma proposição que não descreve um fenômeno nem é derivada de fenômeno algum, mas suposta sem qualquer prova experimental. Portanto, a hipótese que Newton rejeita categoricamente é o 'romance filosófico' do século (XVII), isto é, uma construção puramente especulativa, negligente com os dados da experiência (NOXON, 1973, p. 39) – o outro tipo de hipótese, por outro lado, é um instrumento aceitável, que poderia ser bastante útil para a condução de novos experimentos e descoberta de outras propriedades[10]. Hume também emprega o termo hipótese no desenvolvimento de suas argumentações[11] e, disso, Noxon

[9] "And if natural Philosophy in all its Parts, by pursuing this Method, shall at length be perfected, the bounds of Moral Philosophy will be also enlarged" (NEWTON, 1952, p. 405).

[10] "The crucial difference between illicit, feigned hypotheses and legitimate, explanatory ones is presented as being largely a matter of the position each holds in the order of investigation. The illicit hypotheses are introduced by speculative a priori thinkers at the first stage of inventing some very general, largely imaginative system. A fairly casual acquaintance with natural phenomena provides the imagination with sufficient material to work upon" (NOXON, ano, p. 60).

[11] Por exemplo, nas considerações sobre ideias abstratas no *Tratado*, Hume fala em eliminar as dificuldades na hipótese que ele propôs; na seção que trata do orgulho e humildade dos animais, Hume

também conclui uma ambiguidade entre dois sentidos de hipótese, conforme ele observara em Newton: existem hipóteses aceitáveis, que conduzem a verificação experimental; a inaceitável argumentação hipotética, por outro lado, não apresenta fundamentação na experiência alguma.

Em segundo lugar, em Newton, é legítimo partir da ordenação das leis naturais para falar da existência de uma inteligência divina; já Hume, sabemos, rejeita completamente na noção de causa final e apresenta uma objeção mordaz ao denominado argumento do desígnio. A experiência e a observação em Newton formam um sistema, no qual estudar as leis naturais significa também conhecer melhor as intenções de Deus, na medida em que elas se expressam no plano da natureza. Em outras palavras, com Newton, o conhecimento da filosofia natural, portanto, apresenta intrinsecamente implicações e conteúdo moral e teológico (DEMETER, 2016, p. 17). Conforme ensina Duncan Forbes (1975, p. 59), Hume, por outro lado, ao excluir causas finais, consegue delimitar melhor as fronteiras entre natural e sobrenatural e, consequentemente, chegar a uma noção de experiência que Forbes considera mais genuína. Aqui, vale destacar, vez ou outra, Hume é entendido como um autor que, sendo mais cauteloso com a utilização de analogias, avança com as premissas da filosofia experimental de modo mais consistente que o próprio Newton – como brinca James Force, "Hume entende Newton melhor que Newton entendia a si mesmo" (FORCE, 1987, p. 187)[12].

Em terceiro lugar, o procedimento do *Principia* se sustenta essencialmente na possibilidade de submeter os dados experimentais a demonstrações matemáticas, enquanto que, no método experimental de Hume não há uso algum de princípios matemáticos. O Newton do *Principia* consegue descrever movimentos mecânicos em termos quantitativos de forças; comparar os resultados matemáticos com os resultados propriamente físicos, observados nos experimentos; e, finalmente, prosseguir com os ajustes para os quais as discrepâncias dos resultados físicos e matemáticos apontam, para, com isso, sofisticar seu sistema. O uso da matemática, portanto, é parte integral e dá a forma ao empreendimento newtoniano. E, de fato, quando Peter Jones (1982, pp. 11-12) analisa a educação que Hume recebe, ele conclui que o filósofo escocês provavelmente teve um contato superficial com Newton e que, além disso, como a maioria das pessoas, ele não dominava matemática suficientemente para compreender o

observa que "minha hipótese é tão simples, e supõe tão pouca reflexão e juízo, que pode ser aplicada a todas as criaturas sensíveis" (HUME, 2009, p. 362).

[12] "Hume understands Newton better than Newton understood himself."

cerne duro do *Principia*. Felizmente, uma vez que a tese Jones enfatiza as afinidades de Hume com uma tradição literata e humanista em detrimento de pretensões cientificistas, a pouca matemática do filósofo não se converte em uma perda significativa.

Mesmo Noxon, contudo, que associa bastante o projeto de Hume (ao menos no estágio inicial) ao programa newtoniano, reconhece que existem poucas referências explícitas a Newton na obra de Hume e que, concordando com Jones, a matemática de Hume não era suficiente para ler o Principia "se ler inclui seguir as demonstrações geométricas" (NOXON, 1972, p. 69)[13]. A revisão que o "newtonianismo" de Hume sofre, com Peter Jones, torna mais razoável entender as referências de Hume como resultado do clima de entusiasmo que havia em torno de Newton no período: "Newton é o herói do Iluminismo"[14] (BERRY, 1997, p. 3). Embora poucas pessoas fossem capazes de ler as obras de Newton, o autor se popularizou com a imagem de revolucionário das ciências e seus conceitos e métodos se tornaram, de um modo geral, mais acessíveis a partir das entradas em enciclopédias. Peter Jones se estende um pouco para caracterizar o que seria, nesse sentido, a acepção mais vulgar do método newtoniano. Nessa perspectiva, Newton é associado à rejeição de formas substanciais e qualidades ocultas, bem como de hipóteses e ao uso de suas regras para o raciocínio filosófico, o que coincide com a caracterização mais geral apresentada acima, de forma que é possivelmente mais razoável entender Hume dentro do clima geral de entusiasmo em torno de Newton do que como algum Newton das ciências humanas, para usar a expressão de Passmore.

Chistopher Berry (1997, p. 4) lembra a afirmação da *Optica* (já transcrita aqui), segundo a qual o método da filosofia natural estaria perfeitamente acabado quando expandisse suas fronteiras à filosofia moral. Ela, observa Berry, funciona como pólvora nos ânimos do iluminismo e inspira muitas tentativas de introduzir os métodos de Newton nos assuntos morais. A previsão de Newton se torna uma ambição compartilhada, especialmente no contexto do iluminismo escocês: Berry associa George Turnbull e William Cullen, cujos nomes já servem para indicar que o projeto de Newton seduz indistintamente filósofos morais e naturais. A ideia de reduzir a complexidade dos fenômenos naturais a um esquema explicativo de princípios econômicos, condensada em torno dos feitos de Newton, possuía um impacto imenso. A possibilidade de repetir a façanha, no âmbito da moral era, portanto, de um apelo enorme.

---

[13] "If 'reading' includes following the geometrical demonstrations"
[14] "Newton is the hero of the Enlightenment."

O propósito desse estudo não é avaliar a pertinência das relações que se estabelecem entre Hume e Newton. Mas a efervescência em torno de Isaac Newton é inegável no contexto de Hume e, o que mais interessa aqui, a questão sobre a possibilidade de constituição das ciências parece ser formulada tendo Newton no horizonte. As observações de Jones são igualmente importantes por reduzirem o entusiasmo em determinar o quanto de Newton há em Hume, abrindo margem para entender as passagens que se remetem à obra de Newton antes como fruto de uma admiração geral e pouco sistemática que como resultado de algum estudo mais sério e disciplinado. Parece razoável para os objetivos do artigo tomar, portanto, Hume como familiarizado com o modelo de ciência de Newton, e, principalmente, tomá-lo como alguém inteirado do desafio que Newton representa à filosofia moral, a saber, o desafio de reduzir os fenômenos à operação de poucos princípios gerais. Hume claramente se dirige a um problema que se associa ao legado de Newton, conforme se verá ao longo do trabalho, e certamente o admira bastante: o que não parece seguro (ou interessante) é tomar as referências um tanto vagas, deve-se dizer, que ele faz para concluir que o projeto newtoniano é um modelo central em sua obra. A pergunta no ar é, então, de que modo conseguir para as ciências morais aquilo que Newton conquistou para a Física? Conforme se verá, pelo conceito que apresenta de necessidade, Hume consegue uniformizar os registros moral e natural. Em ambos, a necessidade passa a ser a mesma, e se dá pela uniformidade e pela inferência que a uniformidade determina no entendimento. A tarefa de fixar princípios a partir dos dados da experiência segue os mesmos parâmetros de economia, generalidade, seja em uma, seja na outra. É a partir disso que Hume oferece sua resposta ao desafio Newtoniano. É preciso não perder de vista, por outro lado, a lição de Peter Jones, que faz lembrar que Hume não se preocupa apenas com as discussões científicas de sua época, estando ligado, sobretudo, na lição de Jones à tradição humanista e literata. Nesse sentido, a ênfase no valor das descrições e as contribuições da filosofia fácil para a ciência da natureza humana espreitam a primeira parte do texto, insinuando uma outra dimensão importante para a filosofia moral de Hume.

2. A viabilidade das ciências morais na *Investigação sobre o Entendimento Humano*

Os diversos momentos que a *Investigação sobre o Entendimento Humano* dedica à questão da viabilidade das ciências morais atestam suficientemente que esta é uma preocupação presente para o autor. É possível lembrar, quanto a isso, o início da seção sete, "Da ideia de conexão necessária", que trata das vantagens e desvantagens próprias das matemáticas, da filosofia natural e da filosofia moral. É dito então que as ideias e relações com as quais se ocupam as matemáticas se apresentam claras e determinadas, de modo que quaisquer distinções que se apresentem entre elas são facilmente perceptíveis. Já os objetos da filosofia moral – as sensações da mente, as operações do entendimento e as turbulências das paixões –, mesmo que sejam, de igual forma, distintos entre si, "facilmente nos escapam quando inspecionadas pela reflexão, e não está em nosso alcance evocar o objeto original por mais vezes que tenhamos ocasião de contemplá-lo" (HUME, 2004, pp. 95-96). A notável peculiaridade dos objetos da reflexão moral introduz gradualmente ambiguidade nos raciocínios: uma vez que eles vão se obscurecendo e se confundindo ao longo da argumentação, as premissas se distanciam da conclusão desapercebidamente. Porém, prossegue a seção sete, as matemáticas exigem uma cadeia de raciocínios frequentemente extensa e intrincada para comparar ideias muito distantes entre si. A mente precisa se manter focada durante os muitos passos intermediários, o que não acontece sem um difícil esforço e, muitas vezes, leva ao erro e à dúvida. Na matemática, portanto, "a principal dificuldade reside no tamanho das inferências e na amplitude de pensamento que se requer para chegarmos a alguma conclusão" (HUME, 2004, p. 97). É uma dificuldade que não se apresenta para a filosofia moral, pois, nela, as inferências são sempre mais curtas. Para tanto, apresentam-se duas razões, que parecem ter alguma conexão: 1) aquela tendência dos objetos de se confundirem e gerarem ambiguidades e 2) os limites que a natureza estabelece para as investigações sobre a mente humana. Disso, a conclusão que se retira é que, se se colocam as ciências em uma perspectiva adequada, "suas vantagens e desvantagens compensam-se aproximadamente umas às outras e põem ambas em pé de igualdade" (HUME, 2004, p 96). Os parágrafos destinados à questão se encerram afirmando que

> Como a filosofia moral parece ter recebido até agora menos aperfeiçoamentos que a geometria ou a física, podemos concluir que, se há alguma diferença a esse respeito entre essas ciências, as dificuldades que atravancam o progresso da primeira requerem maior cuidado e aptidão para serem sobrepujadas (HUME, 2004, p. 97).

Assim, se as ciências morais se encontram menos desenvolvidas que as ciências naturais e as matemáticas, não é por alguma desvantagem particular que impeça o seu aprimoramento. Sem dúvidas, elas têm dificuldades próprias; porém, tais dificuldades nunca são apresentadas como obstáculos definitivos para as ciências morais – elas aparecem, antes, como características que pedem das investigações algum tipo de estratégia para serem superadas. Desse modo, Hume atribui o estado das ciências morais menos a alguma dificuldade extraordinária que ela possua – dificuldades, pois, todas as ciências possuem em alguma medida – e mais ao pouco cuidado que até então foi dispensado a elas.

A seção "Das diferentes classes de filosofia", sendo a primeira da *Investigação*, é bastante oportuna para discussões desse gênero. Se a *Investigação* se pretende como uma obra de ciência moral, faz bastante sentido que ela se introduza discutindo o estado e viabilidade deste tipo de estudo. Ainda mais tendo em vista que, conforme a argumentação da seção, os benefícios de uma metafísica não compõem exatamente uma unanimidade – ao contrário disso – existe (com alguma razão, é verdade) uma desconfiança contra a metafísica, que julga suas pesquisas não só infrutíferas, mas redutos perigosos para a superstição. Dessa forma, a seção um irá também discutir as possibilidades de uma ciência moral. Ela começa apresentando duas maneiras de fazer filosofia moral ou – os termos são postos como sinônimos – ciência da natureza humana. A primeira, denominada filosofia *fácil* ou *simples*, representa o ser humano como nascido para a ação e, nela, influenciado pelo gosto e sentimento: seu propósito é regular os sentimentos – fazendo "sentir a diferença entre vício e virtude", ela busca infundir no coração das pessoas o amor pela última. A segunda espécie de filosofia (objeto do presente artigo), por sua vez denominada de filosofia *difícil* ou *abstrusa*, representa o ser humano como dotado de razão: ela toma a natureza humana como objeto de especulação, procurando discernir os princípios que regulam o entendimento, excitam as paixões e fundamentam as distinções da moral e do gosto.

Tendo-as apresentado em linhas gerais, a seção se detém em algumas diferenças entre as duas espécies de filosofia, quanto ao público a que se destinam, quanto à capacidade de uma e de outra de se envolverem na vida comum e quanto ao

comprometimento com a descoberta de verdades ocultas, própria da filosofia abstrusa. E a seção já começa a se direcionar ao desprezo que a filosofia abstrusa recebe. Há alguma razão na opinião geral em preferir a filosofia fácil a despeito da abstrusa: sua boa fama é, pois, merecida – ela foi bem-sucedida em representar a virtude e a beleza em cores atraentes, enquanto que toda filosofia difícil só atingiu uma reputação momentânea, que se atribui então aos "caprichos ou ignorância característicos de sua própria época" (HUME, 2004, p. 21). Os fracassos da filosofia abstrusa parecem se dever ao tipo de raciocínio que o filósofo profundo empreende. Lidando com questões muito distantes do senso comum e de caráter bastante sutil, a filosofia abstrusa precisa enfrentar longas cadeias argumentativas, que, além disso, não podem contar com os critérios de julgamento ordinários. Assim, é fácil cometer um erro, que fatalmente levará a outro, visto que, aqui, a estranheza da conclusão não é motivo suficiente para rejeitá-la. O caso é diferente com a filosofia fácil: sempre próximo do senso comum, o filósofo simples sempre pode recorrer ao próprio sentimento, que o alerta de quaisquer erros e o indica retorno para caminhos corretos.

Isso certamente se relaciona com as considerações da seção sete. As desvantagens da filosofia abstrusa lembram bastante aquelas das matemáticas: percorrer uma cadeia longa de inferências exige uma concentração exemplar – o erro espreita o filósofo distraído nas muitas proposições intermediárias, seja ele um matemático, seja ele, digamos, um moralista. Contudo, a filosofia abstrusa, tendo por objeto a natureza humana, apresentará ainda aquela desvantagem peculiar das ciências morais. Os objetos da mente vão se tornando progressivamente ambíguos, pela obscuridade que apresentam quando submetidos à especulação. Desse modo, o quadro não parece propício para os cientistas morais – eles, pois, acumulam as dificuldades dos matemáticos sem poderem lidar com objetos claros como são os dos matemáticos. A atividade do cientista moral tem por objeto a natureza humana e, até então, parece depender das longas inferências, sem tratar da natureza humana ou proceder por argumentação extensa, deixa-se de fazer ciência da natureza humana. Mas há uma novidade, que se insinua e que pode trazer alguma solução para os infortúnios dos cientistas. Ela é a importante contribuição que o sentimento oferece para as investigações da filosofia fácil. O filósofo fácil sente as distinções que deseja infundir no coração dos leitores, de modo que, se se equivoca, logo percebe algo de estranho e pode retornar à segurança. Nesse sentido, a filosofia fácil aparece abrigada do principal problema próprio da moral, que é a tendência dos objetos mentais se obscurecerem e provocarem ambiguidades. E seu resguardo não se

dá apenas porque lida com inferências simples e curtas (o que não teria tanta serventia para a filosofia abstrusa), mas porque o senso comum é, de algum modo, antídoto para a obscuridade das operações da mente. O uso do sentimento na investigação, assim, parece tornar capaz afixação dos objetos tênues e oferecer um parâmetro – no mínimo, interessante, no limite, necessário – para as conclusões da moral. Por ora, o filósofo abstruso está para além do socorro de seus próprios sentimentos; até o fim da seção, contudo, sua situação vai mudar – que não se perca o caso de vista, portanto.

3. O que fazer com a filosofia abstrusa

Bom, retornando à seção um, certamente, a filosofia simples merece a boa reputação que tem; além disso, não se pode negar que o filósofo abstruso faz um tipo exótico, um tanto isolado dos afazeres e interesses comuns. Contudo, se é verdade que a filosofia abstrusa não tem sido tão frutífera quanto a simples, tampouco parece justo condená-la inteiramente como as pessoas fazem. Diante disso, a seção um se põe a defender a filosofia metafísica, primeiro, pelas contribuições que ela oferece à filosofia fácil e aos negócios da vida, segundo, pela inocente satisfação à qual se dirige. Mas, como já se adiantou, condena-se a metafísica não apenas porque ela é inútil, mas principalmente porque ela é perigosa, pela força que confere à superstição. A seção um responde a essa séria objeção considerando que, se os supersticiosos dominam as discussões metafísicas, este é mais uma razão para que os pesquisadores honestos as desbravem – só o cultivo da verdadeira metafísica pode "destruir aquela que é falsa e adulterada" (HUME, 2004, p. 27). A isso se acrescenta que, já que as pessoas parecem sempre desafiadas e atraídas por questões da metafísica, parece vão esperar que todas simplesmente abandonem a especulação: então, se a metafísica irá perdurar de qualquer modo, que esteja sob a guarda dos curiosos e dos judiciosos, defendida contra os indolentes e charlatães.

Uma vez que o raciocínio para condenar a metafísica como terreno da superstição parte da consideração de que os objetos da Metafísica estão para além de toda e qualquer possibilidade do entendimento humano, a seção um agora analisa mais detidamente o tipo de conhecimento que a filosofia abstrusa pode oferecer. Novamente, a particularidade dos objetos mentais é enfatizada: afirma-se agora que, apesar da peculiaridade que as operações da mente apresentam quando sujeitas à reflexão, existem

algumas diferenças óbvias, entre, por exemplo, a imaginação e as paixões, entre a vontade e o entendimento, identificáveis facilmente por todos. Essas distinções legitimam outras, mais filosóficas, que, embora mais difíceis, não são menos certas ou reais: por elas, torna-se possível organizar os objetos mentais para constituir uma espécie de "geografia mental" (HUME, 2004, p. 28) das partes e poderes da mente. Por conta da aparente desordem das operações do entendimento, esse momento descritivo se torna especialmente relevante para a filosofia moral:

> constitui, assim, uma parte nada desprezível da ciência a mera tarefa de reconhecer as diferentes operações da mente, distingui-las umas das outras, classificá-las sob os títulos adequados e corrigir toda aquela aparente desordem na qual mergulham quando tomadas como objetos de pesquisa e reflexão (HUME, 2004, p. 28).

Outra vez, é preciso retomar o papel que o sentimento teria nas investigações morais. As distinções óbvias entre a vontade, as paixões, a imaginação e o entendimento, parecem se localizar em um registro ao qual o senso comum pode se aplicar. Elas são óbvias porque todos nós as sentimos; saberíamos, assim, identificar prontamente o absurdo de dizer, por exemplo, que é possível acreditar em toda fantasia apenas a partir da força de vontade. Conforme, entretanto, aprofunda-se a reflexão, tais parâmetros comuns não mais se aplicam, e os objetos, tão próximos e óbvios, passam a mudar de aspecto, a se confundir uns com os outros. Se, por um lado, é dito agora que uma descrição das partes e poderes da mente é fundamental para a ciência da natureza humana, e se, por outro lado, foi dito que os sentimentos fixam os objetos e servem de parâmetro para o erro com a filosofia fácil, é possível supor que uma boa descrição dos objetos mentais seja importante para integrar a vivacidade própria da filosofia fácil à obscuridade que castiga a filosofia difícil.

Mas, embora a distinção e classificação das operações mentais já se trate de feliz conquista, nada – senão "um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação" (HUME, 2004, p. 29) – parece impedir que se avance das distinções percebidas para a elaboração de algum princípio mais geral. Ora, todos concordam que a mente tem vários poderes e faculdades, cujas distinções permitem pensar que há proposições verdadeiras e falsas no âmbito da natureza humana, acessíveis ao entendimento[15]. Não parece ser arriscado dizer, nesse sentido,

[15] Por entendimento, refere-se aqui de forma geral à parte cognitiva da mente, abrangendo, portanto, não apenas a faculdade da razão em sentido estrito (responsável por comparações), mas também a imaginação, com suas propriedades epistemológicas.

que “a crença faz parte da vontade” é uma proposição falsa. Como dito, havendo distinções óbvias, as distinções filosóficas, embora, sem dúvidas, mais sutis e de difícil compreensão, passam a ser também reais e certas. Desse modo, não há razão para duvidar que existam, também aqui, proposições verdadeiras e falsas, as quais o entendimento é capaz de determinar. Além disso, a devida organização da mente provavelmente revelará que determinadas operações dependem de um dado princípio, que pode se reduzir a outro, mais geral e universal (HUME, 2004, p. 30). A Investigação tem o cuidado de destacar que há exemplos recentes de sucesso quanto a isso: é certo que vez ou outra os teóricos da moral “algumas vezes tenham ido longe demais em sua paixão por um princípio geral único” (HUME, 2004, p. 31), mas também é certo que eles não têm sido inteiramente malsucedidos em reunir a diversidade de ações que excitam aprovação ou censura em algum princípio comum, o que também ocorre com teóricos das artes, da lógica e mesmo da política.

A comparação entre o filósofo moral e o astrônomo enfatiza o percurso da argumentação (metáfora, aliás, de tons fortemente newtonianos). A astronomia passou muito tempo determinando a verdadeira ordem e magnitude dos corpos celestes e deduzindo seus movimentos dos fenômenos visíveis até “surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas” (HUME, 2004, p. 30).Os astrônomos, por tantos séculos, limitaram-se a tarefa de descrever adequadamente o céu, sem que isso pudesse ser levantado como objeção à possibilidade da astronomia. E, de fato, com Newton, eles puderam enfim alcançar um conjunto de princípios capazes de explicar a complexidade dos fenômenos que tomam por objeto. De forma semelhante, “não nos será lícito esperar que a filosofia, cultivada com esmero e encorajada pela atenção do público, possa avançar ainda mais em suas pesquisas e revelar, pelo menos até certo ponto, os móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações?” (HUME, 2004, pp. 29-30).

A comparação entre a filosofia moral e a astronomia é muito oportuna para este estudo, porque, assim como na seção sete, situa em um mesmo patamar a ciência moral e natural. Na seção sete, Hume disse que uma perspectiva adequada coloca as ciências em pé de igualdade e, com a seção um, consegue-se detalhar melhor que perspectiva adequada seria essa. A atividade científica envolve a adequada descrição e classificação dos objetos, que permitem explicar a multiplicidade de eventos e, enfim, reuni-los sob um conjunto de princípios explicativos. Nada aqui distingue o filósofo moral do natural:

ambos compartilham o mesmo projeto e, logo se verá, fundamentam-se no mesmo tipo de raciocínio. E, se as duas seções destacam a peculiaridade dos objetos de estudo da moral (que, sem dúvidas, pede da ciência da natureza humana alguma postura diferente da de uma filosofia natural), conforme visto, isso passa longe de fadar ao fracasso as tentativas dos filósofos morais, opinião que, curiosamente, a seção um associa, primeiro, a um ceticismo radical e, em seguida, a um dogmatismo grosseiro.

Por sua vez, a postura própria para a ciência da natureza humana parece se relacionar com alguma compatibilização entre a atividade especulativa e a vivacidade dos sentimentos. As observações sobre o caráter obscuro das operações mentais, pois, aparecem inseridos no âmbito da especulação, isto é, as operações mentais se confundem e se tornam tênues quando submetidas à reflexão. A frieza da investigação metafísica combinada com a peculiaridade dos sentimentos e demais objetos do pensamento são o que complica (sem condenar, em todo caso) a ciência da natureza humana. Mas há uma abordagem da natureza humana que busca retratar nas cores mais agradáveis e instigar os sentimentos, que talvez possa contribuir de forma especial para aquela geografia mental, tão importante para a constituição da ciência. Assim, o metafísico precisa se encontrar com o filósofo fácil, o que, sabemos, é a proposta apresentada no último parágrafo da seção um. Como visto, sendo o caráter abstrato das especulações uma desvantagem significativa para a ciência da natureza humana, a primeira *Investigação* procurará

> Unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação. E por mais felizes ainda se, ao raciocinar dessa maneira descomplicada, formos capazes de minar as fundações de uma filosofia abstrusa que parece ter servido até agora apenas como abrigo para a superstição e como anteparo para o erro e a absurdidade (HUME, 2004, p. 32).

Sem dúvidas, uma discussão mais pormenorizada de como se dá a união das diferentes espécies de filosofia e, dentro disso, um detalhamento do valor das descrições agradáveis para uma filosofia abstrusa exigiria um outro artigo, inteiramente dedicado a isso. Para os propósitos atuais – de caracterizar o estado e fundamento da filosofia moral – parece ser suficiente observar a correção entre (1) a obscuridade dos objetos mentais quando sujeitos à reflexão e à frieza característica da especulação; (2) a vivacidade que a filosofia fácil é capaz de infundir em suas descrições e a ênfase que a descrição assume para a constituição da filosofia moral. A descrição parece fundamental

porque a especulação parece arrefecer aquilo que permite distinguir os estados mentais, que é o sentimento que eles provocam. O recurso descritivo parece ser capaz de remeter o leitor aos sentimentos e o leva a representá-los adequadamente, no que, sem dúvidas, é mais eficaz que quaisquer explicações metafísicas. Aqui se insinua, portanto, uma das possíveis conexões importantes entre das duas espécies de filosofia.

4. Filosofia moral e natural

Em todo caso, é preciso deixar essas provocações para retornar para as aproximações entre a filosofia moral e natural. A comparação entre o filósofo moral e o astrônomo envolve afirmações que mostram seu peso quando lidas no percurso argumentativo da primeira *Investigação*. Por um lado, ele desloca as perspectivas das ciências de um modo geral e, por outro, fornece um fundamento tão firme para os estudos da Moral quanto para os estudos da natureza. A seção quatro, nós sabemos, distingue os objetos de investigação humana entre relações de ideias e questões de fato. As primeiras, expressando relações entre ideias, compõem afirmações demonstrativas, cuja certeza se dá independentemente da existência. As segundas, sendo relações constatadas na experiência, não têm nos seus contrários uma impossibilidade lógica e, envolvendo existência, derivam suas evidências dos raciocínios causais. Nas questões de fato, pois, apenas a relação de causa e efeito permite inferir algo para além daquelas evidências imediatamente presentes à memória ou aos sentidos, de modo que todo raciocínio sobre as questões de fato se funda na relação de causalidade. Excetuando-se as matemáticas e a geometria, toda investigação humana trata de questões de fato. Então, como sabemos, toda evidência nas questões de fato se deriva da experiência ao mesmo tempo que se determina por meio dos raciocínios causais; sabemos também que, pelo princípio do hábito, Hume resolve qual seria a natureza dessa evidência. A transição constante de um evento a outro constitui o hábito, que nos leva a inferir a existência de uma conexão entre os dois, conexão que, por sua vez, não se explica senão pela sua repetição. Em outras palavras, qualquer segurança que temos quanto às questões de fato provém unicamente da regularidade constatada em nossas experiências. E, se se classificam como questões de fato, tanto a filosofia natural quanto a filosofia moral não poderiam se conduzir em outros termos: também nelas, tudo é conhecido por meio da experiência,

todo raciocínio se dá por meio das relações de causalidade; ambas também encontram fundamento exclusivamente no hábito.

E, para estabelecer que há regularidade nos comportamentos humanos tanto quanto há nas operações da natureza, Hume precisa se defrontar com algumas noções sobre liberdade – o que me leva à oitava seção, "Da liberdade e da necessidade". Usualmente, entende-se por liberdade aquele estado no qual somente a vontade determina a ação: desse modo, as pessoas, quando livres, podem se comportar das mais variadas formas numa dada situação. À condição de liberdade, própria dos humanos, se opõem os processos da matéria, na medida em que neles haveria uma conexão entre os objetos determinando que se comportem deste ou daquele modo. Por assumir que há alguma determinação intrínseca às operações da matéria, ao ouvirem sobre a necessidade nas ações humanas, as pessoas procuram uma influência similar nelas próprias. Sem achá-la, concluem que as ações morais são livres e as ações naturais são necessárias.

Mas acontece que, conforme já havia sido estabelecido pelas seções anteriores, toda ideia de necessidade não é senão resultado da sucessão invariável de um evento a outro: "nossa ideia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade que se observa nas operações da natureza, nas quais objetos semelhantes estão constantemente conjugados, e a mente é levada pelo hábito a inferir um dele a partir do aparecimento do outro" (HUME, 2004, p. 122). Nesse sentido, se entendermos liberdade como a ausência de um poder ou qualidade que conecte um evento ao outro, as pessoas são livres, mas são também livres as operações da matéria – não parece, pois, que o acessemos em um caso mais que em outro. Mas se, ao contrário, entendermos necessidade meramente nos termos de uma regularidade na sucessão dos eventos, então podemos pensar em necessidade no âmbito da matéria e no âmbito da moral igualmente. Em outras palavras, ao assumir como parâmetro de necessidade a conjunção constante e a inferência na mente, Hume, na verdade, evita a oposição tradicional entre liberdade e necessidade, de forma que é possível entender as pessoas como livres e também subsumíveis à mesma necessidade natural que os objetos físicos. Delimitando o conhecimento das questões de fato ao princípio do hábito e aos princípios de associação, Hume desloca as perspectivas das ciências, que deixam de buscar poderes ou qualidades nas coisas para explicar os eventos, e se bastam agora na observação de como os objetos se sucedem a outros. Isso significa que apenas qualidades oferecidas nos fenômenos bastam a constituição e continuidade da atividade científica, que não

precisa mais se guiar por questões de objetividade ou existência em um sentido metafísico.

E, de fato, como observa Waxman (1994, p. 181) são as transições de pensamento empreendidas conforme o costume que oferecem objetividade às relações na imaginação: "A inevitabilidade característica do determinismo se torna, para Hume, nada além do que transições costumeiras objetificadas, uma necessidade compreendida inteiramente na facilidade e vivacidade" (1994, p. 183). Desse modo, a abstenção de se estender para discussões quanto a exterioridade dos objetos em nada afetaria os procedimentos científicos, já que a regularidade e o sentimento por ela provocado dão toda garantia necessária quanto a realidade das relações causais. Em outras palavras, a redução da causalidade a conjunções costumeiras em nada compromete a objetividade da relação ao mesmo tempo que prescinde de tratar de poderes metafísicos ou da realidade objetiva dos corpos. A seção oito é importante porque nela Hume consolida sua posição ao mostrar que (1) existem regularidades no comportamento humano; (2) o raciocínio quanto a elas se dá por causalidade e se estabelece pelo hábito, como em toda questão de fato; (3) e sem essas regularidades e, consequentemente, sem a possibilidade daquelas inferências, tanto nossas reflexões abstratas quanto nossas decisões costumeiras seriam inviabilizadas. A seção oito busca mostrar que as ações e raciocínios da humanidade em geral confirmam a doutrina da necessidade, a despeito da relutância que existe para reconhecê-la. Assim, nós consideramos que as pessoas são bastante parecidas umas com as outras e julgamos que a maioria das pessoas se comportará de maneira semelhante quando posta em determinada circunstância. Quando nos deparamos com alguém que se comporta de maneira extraordinária, buscamos em alguma particularidade a explicação para tanto: nos remetemos, assim, a algum aspecto próprio do caráter da pessoa ou nos remetemos a alguma peculiaridade da situação:

> Um expectador pode comumente inferir nossas ações a partir de nossos motivos e do nosso caráter, e, mesmo quando não o pode, conclui que seria capaz de fazê-lo se estivesse perfeitamente familiarizado com todas as circunstâncias de nossa situação e temperamento (HUME, 2004, p. 136).

Está implícita na existência de juízos, assim, algum tipo de regularidade constatada nas pessoas: diante do que já vimos, eles se constituem pela uniformidade de nossas experiências. O expectador foi conhecendo, pela experiência, sobre o modo de se comportar das pessoas de tal forma que se vê capaz de associar efeitos de circunstâncias

a caracteres do temperamento e vice-versa. Consequentemente, vê-se capaz de traçar inferências do que já sabe para esperar o que alguém vai fazer em dada situação.

Mas, não apenas concordamos quanto a essa semelhança entre as pessoas, como também nos comportamos tendo isso em vista. Esperamos, tanto quanto das causas naturais, que as ações humanas se mantenham regulares no futuro e, a partir dessa expectativa, tomamos nossas decisões: "um prisioneiro que não tem dinheiro nem rendimentos descobre a impossibilidade de sua fuga tanto ao considerar a obstinação do carcereiro quanto ao observar as paredes e grades que o cercam" (HUME, 2004, p. 131). Pela escolha do exemplo, Hume destaca como tomamos as evidências naturais e morais pelos mesmos critérios. Não é por conta de suas diferentes origens que lhes atribuímos maior ou menor segurança, mas pela constância que uma e outra apresentam. Assim, a firmeza do carcereiro é tida como tão certa quanto a solidez das paredes e grades. Portanto, as asserções concernentes à natureza ou à moral não se apresentam diversamente nos argumentos e tampouco diferem em suas composições: todas derivam de observações a respeito do curso ordinário das experiências; não se concede um peso distinto às causas naturais ou às ações voluntárias por conta de suas origens diferentes; tampouco se faz sentir necessidade alguma de separar eventos morais e naturais nos encadeamentos de nossos raciocínios – eles formam uma cadeia de mesma natureza.

E, sem a expectativa na regularidade dos comportamentos humanos, a maioria dos aspectos da vida em sociedade seria impossível, o que, já se espera, tem implicações para a ciência da natureza humana. Com a seção um, aliás, desde a apresentação de Newton, na introdução, viu-se que o que caracteriza a ciência é a habilidade de explicar os diversos fenômenos sob um conjunto de princípios que se retiram da experiência. Ora, agora se sabe que as regularidades no fenômeno compõem toda necessidade, de modo que o que as ciências morais tomam por objeto são exatamente as uniformidades mais gerais que a experiência oferece. "Como poderia a política ser uma ciência se as leis e as formas de governo não exercessem uma influência uniforme sobre a sociedade" (HUME, 2004, p. 130)? Assim, se, digamos, a partir dos relatos dos inúmeros abusos de poder em diversas épocas e governos, concluímos que não se deve confiar a ninguém uma autoridade ilimitada, é porque acreditamos na semelhança entre as pessoas e esperamos que ocorram efeitos semelhantes no futuro – daí que realizamos a inferência de uma constatação para a outra. A coleção de observações que compõem a política não poderia ensejar qualquer reflexão caso não houvesse meio de traçar regularidades no comportamento humano. Cada um dos eventos narrados – anômalos e irregulares – não

traria nada além do conhecimento deles próprios. Nesse sentido, aqueles teóricos das artes, da moral e da política, da seção um, procuram unificar a experiência na medida do possível (isto é, na medida da observação), identificando as necessidades que os fenômenos apresentam.

Mas, seguramente, a regularidade não pode ser total:

> Não devemos esperar, contudo, que essa uniformidade das ações humanas chegue a tal ponto que todos os homens, nas mesmas circunstâncias, venham a agir precisamente da mesma maneira, sem levar minimamente em consideração a diversidade dos caracteres, das predisposições e das opiniões (HUME, 2004, p. 125).

Uma objeção dessa natureza – de que não há uniformidade total nas ações humanas –, quando explicada, se torna antes uma confirmação daquilo que ela buscava abalar. Primeiro, porque a elaboração de princípios exige raciocínio, uma vez que, com frequência, os princípios não estão claros e podem, inclusive, parecer contrários às aparências tomadas precipitadamente. É preciso, com efeito, colocar a mente numa posição tal que ela seja capaz de sentir a influência das regularidades que se apresentam nos casos e, assim, percebendo-as, tornar possível compará-las para chegar à conclusão adequada, formando, desse modo, um novo hábito. Por exemplo, se investigássemos a queda dos corpos, seria fácil nos enganarmos de início pela resistência do ar e, consequentemente, rejeitarmos a hipótese de que todos os corpos caem com a mesma aceleração. Apenas com mais cuidado, identificamos a influência do atrito e ajustamos a explicação para conter as duas forças gerais. No mesmo sentido, seria fácil nos enganarmos para considerar o tiranicídio como vantajoso, por libertar a humanidade de usurpadores e príncipes opressores e por intimidar aqueles que os seguirão no governo. Só posteriormente, comparando com mais delonga os relatos da história, passamos à conclusão de que o tiranicídio não apenas não garante governos mais esclarecidos como também torna os governantes seguintes mais despóticos[16]. Assim, de um lado, aquilo que julgamos à primeira vista como irregular pode exibir uniformidades (como é o caso da queda dos corpos) e, de outro lado, nossas primeiras impressões sobre a uniformidade das ações humanas podem ser ajustadas pelo raciocínio (como é o caso do tiranicídio).

Segundo, porque – seja na filosofia moral, seja na filosofia natural – é certo que surgirão casos singulares, que não parecem ter conexão regular com causa alguma.

[16] Emprega-se aqui o conhecido exemplo da *Investigação sobre os princípios da moral*. Para ele, conferir Hume (2004, pp. 238-239)

Entretanto, o filósofo, moral ou natural, não deve tomá-los como evidência da contingência das causas; para ser consistente, deve, ao contrário, atribuir as exceções a alguma outra causa que, embora no momento escondida, opera no sentido contrário à causa que é familiar ao filósofo. Assim, Hume exemplifica: o médico e o filósofo, ao se depararem com um caso no qual os remédios não operam com a eficácia esperada ou no qual os sintomas da saúde ou da doença frustram suas expectativas, não negam a uniformidade dos princípios gerais que guiam o corpo. Eles "sabem que um corpo humano é uma máquina imensamente complicada, que nele se ocultam muitos poderes secretos que estão totalmente além de nossa compreensão, que ele frequentemente nos parecerá muito incerto em suas operações" (HUME, 2004, p. 127). Desse modo, os resultados irregulares não podem provar uma irregularidade nas próprias leis da natureza, eles, ao contrário, levam à curiosidade quanto à causa oculta, que torne o que antes era desvio em um novo efeito regular.

E o mesmo raciocínio deve ser aplicado aos assuntos morais: a quantidade de causas e motivos que influenciam uma pessoa jamais serão exaustivamente conhecidos, sobretudo para ciências, que se propõem a explicações gerais. Podemos dizer que um amigo nosso agiu de tal modo inesperado em razão de tal característica peculiar de seu temperamento ou devido a tal detalhe na situação, mas o filósofo moral não pode contar com uma proximidade assim de seu objeto de investigação. Consequentemente, sabe que seus princípios gerais podem operar de modo não esperado diante da diversidade dos caracteres e inclinações das pessoas, sem que isso seja suficiente para negá-los. Além disso, não se deve esquecer que existem graus maiores e menores de regularidades, que levam a diferentes graus de evidência, como fica claro na seção "Da probabilidade". Essa distinção de graus, diante do que vimos, agora não mais indica a contingência nas ações humanas ou um caráter acidental nos processos naturais: suspensa a "conexão real", eventos mais e menos regulares se estabelecem como uma mesma espécie de relação, distinguindo-se apenas na medida em que suas causas são mais remotas, mais sutis ou mais complexas. Como explica Lebrun, "o provável é o campo dessas necessidades com interrupções, embora de modo algum enfraquecida" (2006, p. 97). Ou seja, cada anomalia, cada "interrupção", caso explorada exaustivamente, se converterá ela mesma em necessidade, porque também lhe atribuiríamos causa: se trata, portanto, menos de ver mais profundamente, e mais de destacar as linhas de probabilidade mais ou menos tênues que cobrem todos os campos, tomando emprestadas aqui as expressões de Lebrun.

5. Considerações Finais

Desde o começo do artigo, observou-se que Hume dedicava diversos trechos da primeira *Investigação* a suas opiniões sobre as ciências. A própria presença da seção "Da liberdade e necessidade" nessa obra fortalece tal posição. Também existe, pois, uma seção igualmente denominada "Da liberdade e da necessidade" (bem como a seguinte, dedicada à continuação do tema) no *Tratado da Natureza Humana*. Ela, porém, não se encontra no livro "Do entendimento" – de onde vem todas as outras seções da primeira *Investigação* que têm correspondentes no *Tratado* –, mas no livro 2, "Das paixões". Assim, parece razoável supor que a seção "Da liberdade e da necessidade" foi trazida para a *Investigação* pelo valor que ela apresenta para a viabilidade das ciências morais. Coerente com isso, a *Investigação* enfatiza mais que o *Tratado* a compatibilização das posições controversas que a seção representa. Acrescentam-se três parágrafos, que não aparecem na versão do *Tratado*, nos quais Hume caracteriza a disputa entre a necessidade e a liberdade como verbal. Isso porque, de um lado, ela até então não admitiu uma solução, mas, de outro, referindo-se à experiência cotidiana, ela não parece estar fora do alcance das faculdades humanas. Dissolver a disputa verbal para tornar possível uma ciência da natureza humana, na medida em que se esvazia a oposição entre liberdade e necessidade: parece ser nesse sentido que as reflexões da seção oito são caras à primeira *Investigação*. Essa seção aparece na *Investigação* porque, ao estabelecer a existência de uniformidades nas ações e motivos humanos e ao definir liberdade de modo consistente com isso, ela fornece um fundamento tão seguro às investigações morais quanto é possível esperar das atividades especulativas. Além disso, sendo posta após a seção "Da ideia de conexão necessária", ela lhe dá continuidade para evidenciar como, pela definição apresentada de necessidade, é possível falar de necessidade também na filosofia moral. Portanto, é bastante viável defender que a discussão da necessidade e da liberdade foi trazida para entre os temas do entendimento pelas consequências que traz para a constituição dos estudos dos fenômenos humanos.

Finalmente, como todos concordam que há regularidades nas ações humanas, não há controvérsia quanto a existência de necessidade nos termos em que Hume a concebe – necessidade, neste sentido, limita-se a uma conjunção constante constatada, sem exigir nenhuma conexão adicional pressuposta na matéria ou no espírito para fundá-la. E não há também então controvérsia quanto à possibilidade de constituição

das ciências morais: as operações naturais não apresentam ao entendimento nada que as ações humanas não o façam. Portanto, a aproximação entre o filósofo natural e o filósofo moral se dá na medida em que, pelo argumento da causalidade, toda segurança e evidência nas questões de fato se bastam na constatação de uniformidades na experiência, que existem em um campo tanto quanto em outro; é nessa perspectiva que se conclui que a atividade do filósofo moral não se distingue significativamente da atividade do filósofo natural. É uma desmedida buscar descobrir poderes a partir da qualidade de objetos ou querer adquirir uma ideia distinta dos processos pelos quais um objeto produz o outro: tudo a que temos acesso é a sucessão mais ou menos constante de eventos e é isso que nos basta tanto na vida comum quanto na especulação. Assim, dessa constatação, muda-se o jogo: "'Força', 'energia', 'potência' já não são sequer ideias reguladoras [...] são palavras que querem dizer apenas... 'constante conjunção'. E é por isso que a ciência experimental é enfim desvinculada de qualquer referencial que tornaria menor o seu valor" (LEBRUN, 2006, p. 115). Desse modo, todas as ciências que compõem a Ciência do Homem – como a Moral e a Política – se fundam no mesmo tipo de raciocínio: buscam organizar seus objetos tendo em vista as regularidades que neles percebem e pretendem, pela sua organização, constatar novas regularidades, tornando possíveis novas inferências e, nesse sentido, reportando os eventos particulares aos princípios gerais que a atividade descritiva pôde formar.

Referências

BERRY, Christopher. *Social theory of the Scottish Enlightenment*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1997.

CAPALDI, Nicholas. *Hume's place in moral philosophy*. Nova Iorque: Peter Lang, 1992.

DAUER, Francis. "Force and vivacity in the Treatise and the Enquiry." Hume Studies, v. xxv, n. 1 e 2, abril/novembro, 1999.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

DEMETER, Tamás. *David Hume and the culture of Scottish Newtonianism: methodology and ideology in enlightenment inquiry*. Leida: Brill Academic Publishers, 2016.

FORBES, Duncan. *Hume's philosophical politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

FORCE, James. *Hume's interest in Newton and science*. Hume studies. v. xiii, n. 2, novembro, 1987.

JONES, Peter. *Hume's sentiments: their ciceronian and French context*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1982.

KEMP SMITH, Norman. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines.* Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.

LEBRUN, Gerard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naif, 2006.

NEWTON, Isaac. *The Principia: mathematical principles of natural philosophy*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

_____. *Opticks*. Nova York: Dover publications, 1952.

NOXON, James. *Hume's philosophical development: a Study of his Methods*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

SHAPIRO, Alan. "Newton's Experimental philosophy." Early science and medicine, v. 9, n. 3, 2004.

WAXMAN, Wayne. *Hume's theory of consciousness*. Cambridge: Cambridge university press, 1994.

IMAGINAÇÃO E PROPENSÃO NATURAL À IDENTIDADE EM HUME

Dario Galvão
Universidade de São Paulo
Dario.galvao@gmail.com

Resumo: Concentrando-se sobre as duas primeiras seções da Parte IV do primeiro livro do *Tratado da natureza humana*, propomos neste artigo o estudo da noção de *propensão natural à identidade* em Hume. Nosso objetivo é apreender os princípios, na imaginação, mediante os quais a mente é levada a conceber a identidade, seja da pessoa seja dos objetos exteriores. Haja vista que, segundo Hume, cada percepção tem uma existência separada e distinguível de todas as outras, é preciso compreender por que prevalece uma tendência a confundir a diferença e a continuidade do mesmo. Para tanto, questionamos o significado do que se apresenta, nas referidas seções do *Tratado*, como uma naturalidade do pensamento, interpretando-a através da tendência da imaginação a satisfazer-se.
Palavras-chave: Hume, imaginação, identidade, prazer, ficção.

Abstract: Focusing on the first two sections of the Part IV of the first book of the *Treatise of Human Nature*, we propose in this paper the study of the notion of *natural propensity to identity* in Hume. Our aim is to seize the principles, in the imagination, through which the mind is induced to conceive identity, whether of the mind or of the external objects. Since, according to Hume, each perception has a separate and distinguishable existence, we explore the reason why it arises a strong tendency to the confusion between the difference and the continuity of the same. To that, we question the meaning of what, in the mentioned sections of the *Treatise*, presents itself as a natural way of thinking, interpreting it through the tendency of the imagination to satisfy itself.
Keywords: Hume, imagination, identity, pleasure, fiction.

Na abordagem de Hume sobre o tema da identidade (seja pessoal seja do objeto) – que perpassa toda a última parte do Livro I do *Tratado* –, encontramos uma passagem curiosa a respeito dos sonhos. Nela, o filósofo faz referência ao que afirma ser uma posição defendida na época, segundo a qual se recomenda que os sonhos sejam cuidadosamente rememorados pela manhã e que sejam examinados com rigor. Isso consistiria, segundo a opinião, num "excelente método de familiarizar-se com nossos próprios corações e conhecer nosso progresso na virtude"[1]. Esse exercício, diziam, teria mais êxito em revelar nosso caráter do que a observação de nossas ações mais sérias e deliberadas. Ora, que sentido tem essa passagem no interior da concepção de Hume sobre a identidade?

> Diversos moralistas recomendaram, como um excelente método de familiarizar-se com nossos próprios corações e conhecer nosso progresso na virtude, que recordemos nossos sonhos pela manhã, examinando-os com o mesmo rigor com que examinaríamos nossas ações mais séries e deliberadas. Nosso caráter é o mesmo, dizem eles, e aparece melhor lá onde o artifício, o medo e a dissimulação não têm lugar, e onde os homens não podem ser hipócritas consigo mesmos ou com os outros. A generosidade ou a baixeza de nosso temperamento, nossa brandura ou crueldade, nossa coragem ou pusilanimidade influenciam as ficções da imaginação com a liberdade mais irrestrita, revelando-se em suas cores mais brilhantes.[2]

Por um lado, no sonho, cada qualidade do caráter encontra-se livre para se expressar através da produção das ficções na imaginação, que são influenciadas pela qualidade mesma. Por outro, na ação deliberada, temos artifício, medo e censura (ou dissimulação), fatores que provocam o efeito inverso: oculta-se o caráter a fim de torná-lo mais palatável aos outros e a si mesmo. Há um esforço para agradar, ou seja, uma hipocrisia, tal como Hume escreve, que, ao contrário de revelar, ofusca o que seria de mais profundo ao homem. Seria apenas através da imaginação que essa profundidade – se quisermos, essa natureza humana – ganharia forma sem maiores obstáculos.

---

[1] Treatise, SB 219. As traduções do Tratado seguirão a edição apontada nas referências bibliográficas. Quando é o caso, propomos modificações, que destacamos com um asterisco após a paginação. Quando as referências remetem à versão original ou quando a tradução é nossa, mencionamos Treatise. Em todos os momentos, incluímos a paginação estabelecida por Selby-Bigge (SB).

[2] Tratado, p. 252*, SB 219. Essa opinião quanto à utilidade dos sonhos pode ser encontrada em periódicos da época e peças literárias. Alguns casos são trazidos no artigo de William Wandless, "Didactic Dreams Transformations and the English Novel", In: The Dream and the Enlightenment, ed. Bernard Dieterle & Manfred Engel. Éditions Champion: Paris, 2003. Outro estudo a esse respeito, voltado principalmente a compreender quais são os "diversos moralistas" a que Hume faz referência na passagem citada, é o artigo de Graham Solomon, "Some Sources for Hume's Opening Remarks to Treatise I.IV.111", Hume Studies, vol. XVI, n. I, pp. 57-66, 1990.

Algo de semelhante ocorre com relação à produção das ideias em geral. Isso nos faz pensar sobre o estatuto fundamental que guardam as ficções na filosofia humeana. O destaque do valor das fantasias criadas durante o sono insere-se num deslocamento mais amplo, em que as ficções tornam-se objetos determinantes numa investigação sobre as operações da mente. Hume aproxima o caso dos sonhos às concepções, na filosofia antiga, de substância, formas substanciais, acidentes e qualidades ocultas.[3] Embora absurdas, essas concepções teriam "uma conexão íntima [*very intimate*] com os princípios da natureza humana"[4], e, portanto, defende o filósofo, uma crítica delas seria bastante proveitosa para a apreensão desses princípios. O caráter fictício da ideia de substância, por exemplo, torna-a equivalente à fantasia produzida durante a noite, no sentido de que ambas decorreriam de uma *naturalidade* do pensamento que está longe de ser negligenciável.

Lembremos como Hume sugere que a autoridade dos sistemas filosóficos deriva da autoridade do sistema vulgar de pensamento[5], cuja característica fundamental repousa na baixa intensidade de reflexão e na naturalidade com que as ideias são produzidas. Além disso, assim como nos sonhos, não é raro que a razão (ou melhor, a intensificação da reflexão) seja tomada como um fator de distúrbio no processo: ao tratar da ficção das qualidades ocultas, Hume afirma que as opiniões vulgares estão mais próximas de uma maneira justa de pensar do que as falsas filosofias.[6] Há, então, um ambiente em que naturalidade distancia-se de razão e, com efeito, opõe-se a ela.

Não por acaso, Hume inicia a Parte IV do Livro I tematizando um conflito entre razão e natureza.[7] A certo ponto do raciocínio, já mais à frente, o filósofo qualifica-as como "essas duas inimigas"[8]. A reflexão profunda e intensa representa uma disposição cética perniciosa, à qual Hume refere-se como "autodestruição" ou doença.[9] A imersão desenfreada nos meandros da razão implica o afastamento seja da expressão da natureza

[3] Ibid.

[4] Ibid.

[5] Hume emprega exatamente esses termos ao tratar da opinião da dupla existência de percepções (Treatise, SB 213), que consiste em acreditar que as percepções têm uma relação de semelhança e causalidade com objetos que possuem uma existência distinta e exterior a elas (Treatise, SB 189).

[6] Treatise, SB 223. Por exemplo, no modo comum de se pensar [common opinion] não se distingue percepção e objeto (Ibid.), equívoco bastante comum entre os filósofos segundo Hume.

[7] O conflito entre razão e natureza exprime-se também entre razão e inclinação da imaginação, cf. Treatise, SB 238.

[8] Treatise, SB 215.

[9] Treatise, SB 187. A certo ponto, Hume trata a dúvida cética como uma doença que jamais pode ser radicalmente curada (Treatise, SB 218). Cléro escreve: "A natureza é uma espécie de exigência que se impõe a mim contra toda razão que pretende levar longe demais a investigação das causas." (Cléro, 1998, p. 135).

(pela censura), seja de sua apreensão (pelo conhecimento). A natureza, considerada em sua liberdade para influenciar as ficções (como nos sonhos), revela uma lógica própria, a partir da qual inclusive a racionalidade precisará ser explicada.[10] Sem dúvida, entender como opera a razão será importante para o conhecimento da natureza humana. Contudo, o caminho privilegiado de estudo é outro: a atenção deve voltar-se ao *modo natural de conceber as ideias*, ou seja, às ficções na imaginação. Quanto mais naturais, maior será sua influência no pensamento, mais arraigadas encontrar-se-ão e, portanto, maior será o esforço necessário para contrariá-las. A esse respeito a razão é bastante fraca. Sua intensificação através da reflexão profunda provoca apenas o efeito inverso: novas ficções são produzidas na imaginação, em virtude das quais pode-se conservar na mente a possibilidade de realizar suas tendências mais profundas.[11]

Sem dúvida, esse contexto é importante para pensarmos a produção da identidade da mente e do objeto no Livro I. São ambas expressões da mesma tendência ou *propensão natural à identidade*.[12] Elas são produtos de uma naturalidade, tal como as fantasias mais absurdas dos sonhos, e, em analogia a estas últimas, revelam uma natureza. Com efeito, são frutos da liberdade da imaginação e da maneira natural de conceber as ideias. Não poderia ser diferente: segundo Hume, todas as percepções são

[10] Segue um trecho fundamental de Hume que aponta para isso: "A memória, os sentidos e o entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação, ou na vivacidade de nossas ideias." (Tratado, p. 298*, SB 265). Sobre o entendimento como desdobramento da imaginação, ver por exemplo o ensaio "Tendência e realidade em Hume e Freud" de João Paulo Monteiro (1972), em que o autor trabalha a gênese natural do entendimento, afirmando que seria "uma modificação da própria imaginação" (Monteiro, 1972, p. 149).

[11] Pensamos, aqui, na forma como Hume explica o surgimento da ficção da dupla existência das percepções a partir da contradição entre uma ficção anterior (da existência contínua) e uma conclusão racional (de que todas as percepções são existências distintas). Hume escreve: "A contradição entre essas opiniões, nós a eludimos por meio de uma nova ficção, conforme tanto à hipótese da reflexão quanto à da fantasia, atribuindo essas qualidades contrárias a existências diferentes: a descontinuidade às percepções, e a continuidade aos objetos. A natureza é obstinada e não abandona o campo de batalha, mesmo que vigorosamente atacada pela razão; ao mesmo tempo, a razão é tão clara sobre esse ponto que é impossível disfarçá-la. Incapazes de reconciliar essas duas inimigas, procuramos tanto quanto possível amenizar nosso desconforto, dando sucessivamente a cada uma aquilo que ela pede, e criando a ficção de uma dupla existência, em que cada uma possa encontrar algo que contenha todas as condições desejadas." (Tratado, p. 248, SB 215)

[12] Cf. o termo natural propensity relacionado ao tema da identidade em Treatise, SB 205, 210, 253. Olivier Brunet destaca a importância das tendências naturais: "A imaginação não se compõe apenas dos princípios de associação; ela compreende também e sobretudo este feixe de tendências naturais que agem sobre e através desses princípios, e que podem mesmo, por vezes, agir sem eles. 'Uma forte propensão ou inclinação sozinha', admite Hume, 'sem nenhuma impressão presente', isto é, sem nenhuma transferência de vividness pelos mecanismos associativos – 'produzirá por vezes uma crença ou uma opinião' (Treatise I, IV, 2, SB 210). A associação de ideias não contém nela mesma o que desencadeia sua própria atividade. [...] Nessa concepção, o dinamismo da mente depende muito mais das tendências que da associação de ideias. (Brunet, 1965, p. 454)

essencialmente distintas entre si[13], de modo que não é possível que haja uma impressão de identidade que as percorra todas a um só momento, como se houvesse algo de real que as conectasse [*real bond*][14]. Se não há impressão, não há ideia que possa representá-la. Por isso, do ponto de vista da razão, tomada como meio de informação ou conhecimento sobre o que ocorre de fato, a identidade será sempre um erro.[15]

Entretanto, apesar de não existir, ela é *sentida* na experiência. Não há conexão real, mas há *sentimento* de conexão.[16] Então, se quisermos entender o que é identidade, é preciso questionar como uma conexão qualquer pode ser produzida na mente e exercer nela alguma influência. Em outras palavras, é preciso entender como uma coleção de percepções[17], a princípio sem conexão alguma entre si, sem regra, torna-se um sistema de percepções conectadas[18], o que é o mesmo que perguntar, no caso de Hume, como a coleção pode adquirir tendências (entre as quais inclui-se a identidade da pessoa e do objeto).[19] Para isso, é preciso conceber por quais leis opera a imaginação.

***

> Quando a mente não atinge seus objetos com conforto e facilidade [*easiness and facility*], os mesmos princípios não têm o mesmo efeito que numa concepção mais natural de ideias; nem a imaginação sente uma sensação comparável àquela que surge de seus juízos e opiniões correntes. A atenção está tensionada; a postura da mente é desconfortável; e os espíritos [*spirits*], tendo sido desviados de seu curso natural, não têm seus movimentos governados pelas mesmas leis, ao menos não no mesmo grau, do que quando fluem por seus canais usuais.[20]

A imaginação sente: ela tem sensações. A força que determinado raciocínio terá no pensamento depende menos da consideração isolada do raciocínio (sua correção, digamos) do que da maneira *natural ou não* com que ele é concebido. Quanto mais fácil sua concepção, maior influência terá no pensamento. Sob essa perspectiva, é sua

---

[13] Sobre isso: "cada percepção distinta que entra na composição da mente é uma existência distinta, e é diferente, distinguível e separável de todas as demais percepções, contemporâneas ou sucessivas." (Tratado, p. 291, SB 259).

[14] Nos termos de Hume: "real bond among his perceptions" (Ibid.).

[15] Hume usa o termo "mistake" para se referir à produção da identidade (cf. Treatise, SB 254).

[16] Distinção entre observar que há uma conexão real e sentir [feel] que há uma: Treatise, SB 260. Não é a razão e tampouco são os sentidos o meio pelo qual essa conexão é sentida, uma vez que eles também não fornecem mais do que aquilo que existe de fato (cf. recusa dos sentidos como origem da ideia de existência contínua em Treatise, SB 188). Isso não quer dizer que as produções da imaginação, fictícias, não possam ser consideradas também como "dados" ou fatos, embora num sentido particular a elas.

[17] Hume emprega os termos "bundle or collection" (Treatise, SB 252).

[18] O uso do termo sistema para referir-se à mente ocorre, por exemplo, em Treatise, SB 261.

[19] Esse problema é central na interpretação que Deleuze faz de Hume (cf. Deleuze, 2014 [1953], p. 3).

[20] Tratado, p. 218*, SB 185.

naturalidade que importa. É dessa qualidade que deriva a força dos juízos e das opiniões correntes, cuja característica distintiva revela-se justamente pela profundidade que estão arraigados na mente, como é o caso da identidade da pessoa e do objeto. Nesses casos, a imaginação tem uma sensação particular, diferente daquela que encontramos na ocasião de um raciocínio extenso e complicado, ainda que preciso.

Há um modo natural de conceber as ideias, cujo sentido é importante para compreendermos a lógica segundo a qual as ideias em geral adquirem força na mente. A influência de cada pensamento define-se pela maneira como se articulam suas percepções na imaginação, de modo que há uma espécie de "preferência" pelos caminhos mais fáceis a serem percorridos. São canais de distribuição de vivacidade, que instauram um curso natural do pensamento. A imaginação não apenas tem sensações, mas ela se incomoda, se esforça. Quanto maior o esforço, menor a influência.

> Não é de admirar, portanto, que a convicção que surge de um raciocínio sutil diminua em proporção aos esforços que a imaginação realiza para penetrar o raciocínio e concebê-lo em todas as suas partes. A crença, sendo uma concepção vívida, nunca pode estar completa se não estiver fundada em algo natural e fácil.[21]

Sendo a crença uma concepção vivaz – o que quer dizer que ela tem grande influência na mente –, ela não poderia ter outra origem senão a naturalidade da imaginação.[22] Ela é produto da facilidade com que o pensamento concebe determinado objeto (a ideia de si mesmo, por exemplo), sendo que sua força dependerá justamente da fluidez com que se articula a sucessão de percepções que produz a concepção como efeito. Isto é, a força da crença decorre da qualidade das transições, por assim dizer. Sob a perspectiva de transferência de vivacidade: quanto maior for o esforço necessário para a associação, menor será a vivacidade comunicada e, por conseguinte, mais fraca será a presença do termo final. É a possibilidade da imaginação de compor relações que

[21] Tratado, p. 219*, SB 186.

[22] Hume usa o termo ficção (e não crença) para se referir à identidade pessoal na Parte IV do Tratado, enquanto, com relação à causalidade ou à existência contínua dos objetos externos, o termo mais aplicado é crença. Pode-se observar, contudo, que a diferença entre as duas concepções, pelo menos na Parte IV do Livro I, torna-se razoavelmente delicada. Por exemplo, a crença na existência contínua pode ser referida como ficção (*Treatise*, SB 205, 209) e a ficção é algo profundamente arraigado no pensamento, como o tempo e o eu, tendo sua força justificada pela naturalidade da concepção, tal como a crença. Pode-se pensar que, havendo uma tendência natural a conceber determinada ficção, ela torna-se convicção e crença. Sob esse aspecto, a crença seria o modo (forte) de conceber uma ficção. Cf. *Treatise*, SB 209 e Cléro, 1998, p. 134.

determinará a transição de vivacidade, o que será decisivo, por conseguinte, para a profundidade da convicção.

Tomemos a causalidade: é a fluidez entre a percepção do fogo (impressão presente ou ideia) e a ideia da queimadura que explica a crença. A inclinação a pensar na queimadura quando penso no fogo existe, pois há uma relação estabelecida entre as duas ideias. A fluidez entre as duas percepções é o motivo por que, dentre todas as percepções que poderiam surgir, é a queimadura que se introduz e não outra. Essa inclinação ocorre de tal forma que não me resta dúvida que queimarei minha mão se colocá-la junto ao fogo. A inferência é realizada graças ao fato de que a imaginação tende ao mais fácil. Em suma, é a produção de uma sensação particular na imaginação que explica determinado curso do pensamento expresso pela inferência causal. Ela ocorre porque, de alguma maneira, a imaginação se satisfaz com a transição.

Tendo isso em vista, observa-se nos primórdios do pensamento – primórdios, porque trata-se aqui de uma lógica fundamental acerca da distribuição de forças entre as ideias – uma tendência ao fácil, ao fluido – ao prazer, se quisermos – e, o que significa o mesmo, uma aversão ao que exige mais esforço, ao que é desagradável. São as concepções que exigem menos esforço, e não outras, que marcam profundamente o espírito e resistem com maior sucesso a uma investida contrária. Desse modo, não é por argumentos complicados que as crianças e as pessoas em geral adquirem suas opiniões mais consolidadas.[23] Há uma espécie de "princípio de prazer"[24] na origem da racionalidade dessas opiniões, como a causalidade e a identidade. É evidente que não se trata aqui de um "cálculo" de prazer e dor realizado por uma atividade do entendimento. Como observado acima, é o entendimento que precisa ser explicado a partir das tendências mais profundas da imaginação.[25]

Podemos nos perguntar se essa tendência ao prazer deve ser considerada um princípio último da imaginação ou se haveria a possibilidade de conjugá-la a outro que,

---

[23] "De fato, por mais convincentes que sejam os argumentos que os filósofos imaginam poder produzir para estabelecer a crença nos objetos independentes da mente, é óbvio que tais argumentos são conhecidos por muito poucas pessoas, e que não é por meio deles que crianças, camponeses e a maior parte da humanidade *são induzidos* a atribuir objetos a algumas impressões, e negá-los a outras." (*Tratado*, p. 226, SB 193, grifo nosso) Destaque para o termo "*are induc'd to*", pois se trata justamente de uma inclinação, tendência ou propensão.

[24] No referido ensaio de João Paulo Monteiro (1972), o autor apresenta uma articulação possível entre Hume e Freud a partir dos conceitos de princípio de prazer e princípio de realidade. João Paulo procura mostrar o aspecto fundamental de um análogo princípio de prazer na filosofia humeana, do qual inclusive o entendimento seria um efeito.

[25] O cálculo do prazer realizado por alguém ao ponderar a respeito de duas alternativas é um procedimento muito posterior na cadeia de constituição do sujeito.

eventualmente, possa vir a ser anterior a ela. Como é o caso para todas as tendências da imaginação, resta a dificuldade de considerá-la como algo *dado* no mesmo sentido que são *dadas* as percepções, tendo em vista que, para Hume, "são as percepções sucessivas, apenas, que constituem a mente"[26]. Não há nada de estrutural, que seja originário e separado delas. Por isso, se uma natureza é revelada na imaginação por suas tendências, faz sentido indagar como ela pôde ser produzida. As perguntas que se colocam são as seguintes: o que significa algo tornar-se "o mais fácil de ser concebido"? Por que há prazer em pensar a identidade e dor em pensar a diferença?

O princípio do hábito pode nos ajudar. Afinal, as transições por meio das quais a imaginação se satisfaz são, no fundo, hábitos adquiridos. É a partir dele que se instaura na mente uma fluidez de concepção, ou seja, um curso natural das ideias (um "train of thinking"[27]). Os princípios de associação são "métodos de pensamento" [*methods of thinking*] que a imaginação "adquire, por um longo costume"[28]. Eles são frutos do hábito e não o contrário: a repetição da transição não gera o hábito, é o hábito que gera a transição. Mais uma vez, vejamos a causalidade: é a conjunção constante de duas percepções que permitirá a Hume explicar a inferência. Essa constância das percepções acaba provocando no espírito uma *inclinação* e, a partir daí, basta surgir uma percepção para que a outra seja introduzida. É como se o espírito passasse a antecipar o dado. Nesse sentido, a naturalidade com que o efeito impõe-se é vista como um produto do hábito. Torna-se fácil e agradável pensar o efeito (a partir da causa), pois, de certa forma, ele é um reflexo da constância na mente. Por sua vez, esse reflexo deriva do *modo como se dão* as percepções e não delas mesmas. Elas, por si sós, não possuem conexão alguma. É com a conexão que se passa de uma condição absolutamente desregrada para outra em que há inclinação. A inclinação permite fluidez e a fluidez é satisfação.[29]

---

[26] *Treatise*, SB 253.

[27] Cf. *Treatise*, SB 213.

[28] *Tratado*, p. 35, SB 11. Essas são as palavras de Hume sobre a contiguidade, que servem evidentemente para as três relações naturais.

[29] Michaud destaca a surpresa de encontrar tendências naturais da imaginação na filosofia humeana, precisando-as através do termo *propensão* e relacionando-as com o hábito (Michaud, 1983, p. 126). Bento Prado Jr., em "Hume, Freud, Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze", 1980, comenta brevemente o mencionado ensaio de João Paulo Monteiro (1972), concordando com a proposição de que o entendimento surge da tendência ao prazer, mas, a partir de Deleuze, desenvolve uma leitura que encara esse princípio como efeito de outro mecanismo mais fundamental, o hábito. "O que é importante notar aqui, com Deleuze, é que, ao contrário do que pensa o senso comum – e toda a tradição intelectualista –, Hume não pensa o hábito como efeito da repetição das impressões ou das associações entre os estímulos.

Independentemente da questão sobre a precedência ou não entre os dois princípios, basta-nos por ora considerá-los em conjunto[30]: a imaginação, como expressão da natureza, apresenta em sua atividade uma tendência ao prazer, e esse prazer dá-se através da conformidade que a mente assume, pelo hábito, em relação ao dado. O fácil de se pensar (diferente do simples de se pensar) é compreendido como o fácil de se viver (que dá prazer e evita a dor), tendo em conta que determinado objeto *torna-se* fácil de ser concebido a depender das circunstâncias particulares em que se encontra. Sob essa perspectiva, as transições (e a identidade) são expressões, na imaginação, de uma natureza que busca prazer, que se esforça para sobreviver.[31] E esse esforço encontra no hábito um mecanismo privilegiado.

A propensão natural à identidade é, portanto, efeito da tendência à facilidade, mas também da "racionalidade" fundamental do pensamento expressa pelo hábito. Ora, como a lógica do "mais fácil" pode produzir a identidade?

> Já observei que o tempo, em sentido estrito, implica a sucessão; e que quando aplicamos sua ideia a um objeto imutável, é apenas por uma ficção da imaginação que se supõe que este objeto imutável participa das mudanças dos objetos coexistentes, em particular das mudanças de nossas percepções. Esta ficção da imaginação ocorre quase universalmente e é por meio dela que um objeto singular, situado diante de nós e observado durante um certo tempo sem que nele descubramos nenhuma interrupção ou variação, é capaz de nos dar a noção de identidade.[32]

O tempo jamais é concebido por si mesmo (sem a percepção de objeto algum) ou através de um objeto que não varia: "ele é sempre descoberto em virtude de alguma sucessão *perceptível* de objetos em mudança"[33]. Sua ideia é produzida pela percepção da sucessão e não pela percepção de um objeto particular. Uma "real sucessão nos objetos"[34], cuja variação não se percebe, não pode dar origem a essa ideia. Por isso, a consideração de que um objeto *permanece sem variação ao longo do tempo* é um

---

Pelo contrário, as associações são fruto do hábito que as precede como 'princípio da natureza humana'" (Prado Jr., 1980, p. 47).

[30] Reservamos para outro momento uma ponderação mais detida sobre a possibilidade de afirmar a precedência entre os dois princípios, bem como, em caso afirmativo, qual dos dois seria o anterior.

[31] Malherbe trabalha a força da crença (fruto do princípio da fluidez) como uma tendência da vida: "Assim, a crença não almeja legitimidade racional alguma, ela retira sua força da tendência da vida: ela é popular. Sabendo-se que o fácil de viver não é o simples de pensar." (Malherbe, 2001 [1984], p. 213) Mais adiante, o autor refere-se também a um "*effort de la vie*" (*Ibid*., p. 231).

[32] *Tratado*, p. 233*, SB 200.

[33] *Tratado*, p. 60, SB 35, grifo nosso.

[34] Ibid.

equívoco.[35] Do ponto de vista do entendimento, é tão absurdo quanto dizer que o quadrado desenhado à minha frente é um triângulo. É ainda pior, pois, se o triângulo existe, o mesmo não pode ser dito de um objeto que permaneça invariável. Trata-se da aplicação de uma ideia fictícia (tempo) a um objeto do qual ela não pode derivar, e portanto é impossível que a represente.[36]

Contudo, isso não impede que a imaginação, não sendo interrompida por alguma variação considerável, conceba a sucessão de diferentes percepções como a continuidade do mesmo. Sem perceber a variação, ela é levada a crer que o objeto invariável participa das mudanças observadas em seus objetos coexistentes variáveis e na sucessão de percepções em geral. A variação produz a ideia de tempo, que é aplicada a um objeto cuja variação é ignorada, e assim surge a noção de identidade. É uma ficção, pois não consiste na percepção de algo real, mas numa criação da imaginação, que projeta sobre determinada sucessão uma ideia derivada de outra. De fato, a identidade não existe: ela é produto das tendências da imaginação.[37] Embora exprima um "erro", observamos que sua influência no espírito é muito superior – "ocorre quase universalmente" – à constatação do erro (decorrente dos esforços da reflexão), tendo em vista a maneira natural com que é concebida.[38]

Desse modo, vê-se que a atribuição de identidade depende fundamentalmente da forma como a imaginação concebe determinada sucessão de percepções. As variações estão dadas: o que distinguirá identidade e diversidade será a possibilidade ou não de

---

[35] Sobre isso: "Fazemos como se sequências e relações estivessem no tempo e não como se o tempo fosse uma abstração a partir delas. Tal inversão é uma ficção: a realidade tornando-se a abstração e a abstração substituindo a realidade. Para que um sujeito ou um objeto pareçam idênticos a eles mesmos, é preciso, paradoxalmente, fazê-los aparecer num tempo que não poderia jamais existir em condições de identidade perfeita: é preciso que haja mudança para que haja tempo; mas, uma vez posto, esse tempo pode abrigar realidades estáveis e idênticas que não poderiam jamais, por elas mesmas, terem sucitado-o." (Cléro, 1998, p. 126)

[36] "Bem sei que há os que afirmam que a ideia de duração pode ser aplicada em um sentido apropriado a objetos perfeitamente invariáveis. Essa me parece ser a opinião comum tanto dos filósofos como do vulgo. Para nos convencermos de sua falsidade, porém, basta refletir sobre a conclusão precedente, ou seja, que a ideia de duração deriva sempre de uma sucessão de objetos em mudança, e jamais pode ser transmitida à mente por algo fixo e invariável. Pois daí se segue inevitavelmente que, já que a ideia de duração não pode ser derivada de tal objeto, ela nunca pode ser aplicada a ele de maneira apropriada ou exata e, portanto, nunca se pode dizer que uma coisa imutável tem duração. As ideias sempre *representam* os objetos ou impressões de que derivam, e jamais podem *representar* ou ser aplicadas a outros objetos ou impressões, senão por uma ficção." (*Tratado*, p. 63, SB 37, grifos nossos)

[37] "Toda identidade pertence à imaginação." (Malherbe, 1973, p. 36)

[38] No seguinte trecho, Cléro articula ficção, utilidade e verdade: "A ficção não é verdadeira; tampouco é falsa, embora contribua para a efetivação do verdadeiro através de meios fraudulentos. Sem ela, não há verdade, não há justeza ou justiça. Nesse sentido, ela é útil, de modo que, exercendo um papel de mediadora entre os valores tradicionais, oficiais e bem estabelecidos, ela acabará por ser o valor essencial [...]." (Cléro, 1998, p. 131)

que a imaginação percorra a sucessão sem deparar-se com a diferença. A depender das circunstâncias, a consideração desta última pode se tornar inevitável, a ponto de *obrigar* a mente a formar a ideia de diversidade. Identidade não é um princípio comum a diferentes percepções apreendido ao longo do tempo. Como vimos, na sucessão real das percepções não há nada que as conecte. Apenas as tendências da imaginação podem cumprir esse papel.

> Assim, o princípio de individuação não é senão a *invariabilidade* e a *ininterruptibilidade* de um objeto ao longo de uma suposta variação do tempo, pelas quais a mente pode acompanhá-lo [*trace it*] nos diferentes períodos de sua existência, sem nenhuma quebra na visão, e sem ser obrigada a formar a ideia de multiplicidade ou número.[39]

A ausência de variação e interrupção no pensamento é condição fundamental para que a noção de identidade se forme. Essa condição não pode ocorrer de outra maneira senão através das relações que se estabelecem na imaginação. Toda união de percepções precisa ser a elas atribuída. A identidade é, com efeito, fluidez de concepção, relação de ideias. Por isso, se as relações exprimem a tendência da mente à facilidade (tendo o hábito também como princípio), o mesmo vale para a identidade. A tendência à identidade é tendência às relações, ou seja, às transições fáceis da imaginação. Considerar que um objeto invariável participa das alterações encontradas nos objetos co-existentes significa aplicar a ele uma ideia que lhe é estranha do ponto de vista do entendimento, mas não do ponto de vista da imaginação: esta "prefere", por assim dizer, a concepção mais fluida, que nesse caso consiste na invariabilidade do objeto.

Sob essa perspectiva, é antinatural à imaginação conceber as variações: sua propensão a estabelecer relações a compele a ignorá-las e, inclusive, disfarçá-las. A mente percorre as diversas percepções [*trace it*] e, sensível à semelhança entre elas, concebe a sucessão do diferente como a manifestação do mesmo. É a conexão entre os distintos objetos que permite à imaginação percorrê-los e senti-los como se fossem uma coisa só. É porque não há ruptura na concepção [*without any break of view*] que ela confunde diferença e identidade.

> Nada tende mais a nos fazer confundir duas ideias que a existência de uma relação entre elas, a qual as associa na imaginação, fazendo que esta passe com facilidade de uma à outra. De todas as relações, a de semelhança é a mais eficaz sob esse aspecto, pois causa não somente uma associação de ideias, mas também de disposições, levando-nos a conceber uma ideia por um ato ou operação da mente similar ao ato

[39] *Tratado*, p. 235*, SB 201.

> pelo qual concebemos a outra. Observei que essa circunstância é de grande importância. Podemos estabelecer como regra geral que todas as ideias que põem a mente na mesma disposição ou em disposições similares têm grande tendência a serem confundidas. A mente passa facilmente de uma à outra, e não percebe a mudança, a não ser por uma rigorosa atenção, da qual, em geral, é inteiramente incapaz.[40]

A ficção da identidade é explicada por meio de duas tendências: a confusão (pela associação) entre percepções que são, na verdade, diferentes entre si; e a confusão entre a concepção da sucessão dessas percepções e a concepção de algo que não varia. Não basta a associação de ideias, é necessário também que a sucessão seja efetivamente sentida como a conservação do mesmo. Assim, à associação de ideias soma-se uma associação de disposições. A identidade não é apenas uma ideia que, sendo produzida, paira no interior do fluxo subjetivo: ela disfarça as variações, induzindo-nos a acreditar que ela é, de fato, uma conexão real na sucessão, presente na experiência como princípio.

É preciso entender como é possível que a sucessão seja *sentida* como se fosse uma série de manifestações de uma coisa só. Isso ocorre, pois há uma semelhança quanto ao *modo de concepção* entre determinadas sucessões (aquelas que têm fluidez entre suas percepções) e a ideia (fictícia) de uma coisa que permanece idêntica a si mesma. Trata-se de uma semelhança de tipo peculiar, porque depende de uma relação entre duas disposições do espírito e não duas percepções. A confusão acontece, porque ambas provocam o *mesmo efeito na mente*. Essa semelhança gera a transição fácil e o espírito torna-se incapaz de distinguir entre identidade e sucessão (fluida). A "ação da mente" ou a "ação da imaginação" nos dois casos "são sentidas de maneira quase igual [*almost the same to the feeling*], não sendo preciso um esforço de pensamento maior"[41] num caso do que no outro. "A passagem de um momento ao outro quase não é sentida, e tampouco se distingue por uma percepção ou ideia diferente, que poderia exigir uma diferente direção dos espíritos [*spirits*] para ser concebida."[42] Ambas as concepções colocam a mente [*place the mind*[43]] na mesma disposição, e por isso a identidade não se restringe a uma simples noção produzida, mas exprime a maneira mesma como se sente a sucessão.[44]

---

[40] *Tratado*, p. 236*, SB 202.
[41] *Tratado*, p. 286*, SB 254.
[42] *Tratado*, p. 236*, SB 203.
[43] Ibid.
[44] Malherbe questiona o sentido dessa associação de disposições no interior da filosofia de Hume, observando que não se trata de uma associação entre duas percepções (Malherbe, 1973, p. 32).

Nesse aspecto, a identidade é vista como uma espécie de impressão de reflexão[45], sob o mesmo gênero das paixões. Isso porque ela é um sentimento produzido a partir de uma associação de ideias (como uma paixão indireta). As relações são responsáveis pela confusão entre as diferentes percepções, mas também pela confusão entre modos de concepção. É a fluidez do pensamento que permitirá que a sucessão seja sentida como uma coisa só: "O pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único; por isso confunde a sucessão com a identidade."[46] Sob essa perspectiva, há sim uma impressão de identidade na mente, embora distinta da que Hume rejeita: não há percepção (de si ou do objeto) como algo no qual as variações são dadas e que, nesse sentido, exprimiria uma conexão que de fato existiria entre elas. Embora sejamos impelidos a acreditar, não há sentimento de si anterior ao fluxo de percepções ou separado dele. A impressão de identidade, assim como a causalidade, deriva-se das associações ou da fluidez do pensamento ao percorrer a sucessão. A conexão é uma sensação produzida por uma tendência natural da mente, por sua preferência pela relação.

A conjugação das duas associações exprime como opera a propensão natural à identidade. Não há finalidade pré-inscrita na natureza, mas inclinação produzida a partir do hábito. A imaginação incorre na identidade por meio de princípios que não a pressupõem necessariamente. Sob esse aspecto, a identidade é contingente, ela poderia não acontecer ou acontecer de maneira diferente: se há finalidade, é preciso reconhecer que ela é constantemente produzida por uma espontaneidade cega da mente, que responde a circunstâncias imediatas, ligadas a exigências primárias da vida, como o prazer e a dor.[47] A propensão é um método de pensamento adquirido, uma direção impressa na mente pela circunstância do dado puro. Os princípios de associação são reflexos do fluxo (quando uma constância das percepções gera uma espera), e, por

---

[45] No que concerne a identidade pessoal, Hume escreve a "ideia ou antes impressão de eu", mas em nenhum momento faz a formulação de que ela seria uma impressão de reflexão. No entanto, alguns intérpretes a propõem. Ao tratar do que chama de "problema do eu", Deleuze afirma que a subjetividade é uma impressão de reflexão (Deleuze, 2014 [1953], p. 8, 127). Michaud dirá que, como a causalidade, o eu é impressão de reflexão produzida pela associação das percepções (Michaud, 1983, p. 251).

[46] *Tratado*, p. 237, SB 204.

[47] Deleuze trabalha a ideia de uma "espontaneidade cega em seu princípio e anônima em seus efeitos" (Deleule, 1979, p. 18) ao explorar, no pensamento humeano, a analogia entre o método de se pensar o corpo vivo e o corpo social, bem como entre o primeiro e as percepções na mente – da coleção ao sistema. Os princípios de associação – "regras organizacionais da desordem" (*Ibid*., p. 49) – seriam comparáveis às leis que explicam o crescimento dos corpos animais, sendo estes assimilados não a máquinas artificiais (cuja finalidade seria dada do exterior desde sua criação), mas a organismos cujos princípios são gerados espontaneamente por conta de exigências de vida (são contingentes, poderiam ser diferentes) (cf. *Ibid*., p. 68).

conseguinte, assim também é a identidade mesma. O "erro" é natural, porque é fácil, porque provoca determinada sensação na mente. Ele é fácil e agradável, porque é reflexo do fluxo ou antecipação (princípio de sistematização ou organização). A identidade é mais confortável que a diferença. Através dela a imaginação concebe aquilo que é semelhante como um só e, dessa maneira, satisfaz-se ainda mais do que já se satisfazia com a própria semelhança.[48]

Embora tenda a ser ignorada, a diferença está sempre presente: a reflexão, principalmente, impele o pensamento a considerá-la e, por isso, entra em conflito com a imaginação (e – por que não? – com a natureza). O vencedor já se sabe qual é.

> Nossa propensão para esse erro é tão forte, em virtude da semelhança já mencionada, que caímos nele antes mesmo de nos darmos conta. E, mesmo que nos corrijamos incessantemente pela reflexão, retornando assim a um método mais exato de se pensar, não conseguimos sustentar nossa filosofia por muito tempo, nem libertar a imaginação dessa inclinação. Nosso último recurso é ceder a esta última, e afirmar ousadamente que esses diferentes objetos relacionados são de fato a mesma coisa, não obstante sua descontinuidade e variação.[49]

Quanto mais evidentes no pensamento tornam-se a variabilidade e a interrupção entre as percepções – seja pelas qualidades das percepções mesmas (um longo intervalo de tempo entre uma e outra do "mesmo" objeto), seja pelo esforço da reflexão (que, no limite, reconhece que em caso algum pode haver identidade) –, mais elaboradas serão as ficções da imaginação para atender a propensão à identidade. É assim que se explica a ficção da existência contínua como o momento seguinte da mente. A oposição provoca perplexidade[50], um incômodo que decorre da contradição instaurada e que precisa ser superado.

> Nada é mais certo, pela experiência, que qualquer contradição seja aos sentimentos seja às paixões produz um sensível desconforto, quer essa contradição proceda de fora, quer de dentro, da oposição de objetos externos ou do combate entre princípios internos. Ao contrário, tudo que se harmoniza com as propensões naturais e favorece externamente sua satisfação, ou concorre internamente com seus movimentos, produz com certeza um prazer sensível. Ora, como existe aqui uma oposição entre a noção de identidade das percepções semelhantes e a interrupção de sua aparição, a mente deve se sentir desconfortável

[48] "A associação, e sobretudo a semelhança que é fonte de erro e ilusão, impõe-se à diferença, porque é fácil. A identidade prevalece sobre a similitude porque é mais fácil. Permanecer na diferença seria nascer e morrer. A semelhança seria extenuante caso não se prestasse à confusão. A identidade é repouso para a vida e para a mente." (Malherbe, 2001 [1984], p. 209)

[49] *Tratado*, p. 286*, SB 254.

[50] *Tratado*, SB 205.

> nessa situação e, naturalmente, vai procurar o alívio do desconforto. E uma vez que esse desconforto nasce da oposição entre dois princípios contrários, o alívio deverá ser buscado no sacrifício de um princípio em benefício do outro. Mas como é a passagem suave de nosso pensamento ao longo de nossas percepções semelhantes que nos leva a atribuir a elas uma identidade, jamais poderíamos, sem relutância, abrir mão de tal opinião. Temos, portanto, de nos voltar para o outro lado: supomos que nossas percepções não são mais interrompidas, que preservam uma existência contínua e invariável, e que por isso são inteiramente idênticas.[51]

Após a atribuição equívoca da ideia de tempo a uma sucessão de percepções invariáveis e a confusão entre essa sucessão e a noção produzida de identidade, a existência contínua é a terceira ficção.[52] Na contradição entre os dois princípios internos pelos quais são concebidas a identidade e a diferença, um deles precisa ser sacrificado e a "escolha" é determinada pelo desequilíbrio de naturalidade entre as duas tendências. Como vimos, não é o cálculo que define o caminho, mas a conformidade[53] de uma concepção à mente ou a natureza (isto é, a determinado método de pensamento que se consolidou a partir do dado pelo hábito). O prazer explica-se por essa conformidade. Ele é fruto da tendência da mente a se adequar ao dado, a antecipá-lo, e assim repetir aquilo que se consolidou nas experiências passadas como resposta possível ao desconforto. Trata-se da conservação de uma opinião profundamente arraigada (de uma direção de pensamento), mediante a qual o espírito "organiza" os dados, ainda num domínio onde o único tipo de raciocínio que encontramos é aquele expresso pelas mais simples associações de ideias. Identidade é um método natural de se pensar, uma resposta primária da mente ao caos original das impressões.[54]

***

[51] *Tratado*, p. 239*, SB 205.

[52] Malherbe, 2001 [1984], p. 206-209.

[53] "Há uma grande diferença entre as opiniões que formamos após uma reflexão serena e profunda e as que abraçamos por uma espécie de instinto ou impulso natural, *em virtude de sua adequação e conformidade com a mente*. Se essas opiniões se tornam contrárias, não é difícil prever qual terá a precedência. Enquanto nossa atenção está voltada para o assunto em questão, o princípio filosófico e refletido pode prevalecer; mas assim que relaxamos nossos pensamentos, a natureza se revela, trazendo-nos de volta à nossa primeira opinião. Mais ainda: a influência da natureza é tal, que é capaz de deter nosso avanço, mesmo no decorrer das reflexões mais profundas, impedindo-nos de tirar todas as consequências de um princípio filosófico." (*Tratado*, p. 247*, SB 214, grifo nosso)

[54] Cléro sugere que há uma "dinâmica de defesa" da mente: "Assim, a mente está constantemente aberta às forças vivas das impressões, das quais ela retira toda a sua energia, mas também pelas quais ela incorre em todos os perigos; ela entra em contato com forças incomensuráveis às suas próprias; embora estas últimas não sejam negligenciáveis. A mente pode fazer circular essas forças, redistribuí-las, ocupar-se delas de outras maneiras, dar-lhes condição de criar eventos que compensem aquilo que ela não controla no presente. O jogo de representação reflete essa dinâmica de defesa." (Cléro, 1998, p. 32)

Nesse sentido, a lógica de produção da identidade não difere daquela que vemos nos devaneios mais livres da imaginação ou nos sonhos. Segundo Hume, nesses devaneios a imaginação jamais vaga "inteiramente a esmo": há sempre um sentido na conexão que se estabelece entre as ideias.[55] Aqui, o curso de pensamento nunca se dá aleatoriamente; seu encadeamento não é racional, mas tem sua racionalidade. Sua ordem é ditada pelo hábito e pelo prazer. O sonho, tal como a identidade, constitui-se a partir de uma lógica da imaginação que é, com efeito, marca de uma natureza na mente por meio da cristalização de tendências[56]. A mente passa a antecipar, introduzindo percepções no fluxo caótico, como forma de aliviar o desconforto. Ela se organiza: o sistema é produzido porque segue uma ordem de conservação de prazer e atenuação da dor. Reconhecer que há uma lógica no sonho não significa afirmar que a imaginação seria, em suas profundezas, racional. Pelo contrário, a racionalidade que é, no fundo, imaginação. São os princípios desta última que determinam os sonhos; e mais, são eles também que conformam todo tipo de razão possível. Identidade e sonho compartilham a mesma *lógica do delírio*[57].

[55] "E mesmo em nossos devaneios mais arrojados e errantes, até mesmo nos nossos próprios sonhos, vemos, se refletirmos, que a imaginação não vagou inteiramente a esmo, mas houve uma conexão sustentada entre as diferentes ideias, que sucedem umas às outras." (*An Enquiry concerning human understanding*, SB 23)

[56] Deleuze concebe que a passagem da coleção ao sistema exprime o advento de uma natureza (humana). Cf. Deleuze, 1953 [2014], p. 5.

[57] "O que nos interessa é essa ideia paradoxal de uma *lógica do delírio*. Como podem, tais termos, associar-se sem destruir-se reciprocamente? À primeira vista, a expressão "lógica do sonho" só poderia ser compreendida como limitação do caráter errático da imaginação, como a afirmação de um núcleo duro de racionalidade por debaixo da bruma informe do devaneio. E Hume insiste, de fato, que "a imaginação não vagou inteiramente a esmo". O que significa que, mesmo no sonho, a imaginação já se acha por assim dizer domesticada pelos mecanismos da associação. Mas, desse ponto de vista, só perceberemos um aspecto. Com efeito, se, no sonho, a razão domestica a imaginação, por outro lado, é certo que *toda forma de racionalidade pressupõe como solo e matéria-prima o dado originário do delírio* ou do fluxo anárquico das imagens. Ou, para retomar a frase de Deleuze, em sua interpretação de Hume: *a loucura é o fundo do espírito*." (Prado Jr., 1980, p. 49)

Referências

Obras de Hume

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. David Fate Norton e Mary J. Norton (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 2011. (Tratado da natureza humana. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Ed. Unesp, 2000).

____. *An Inquiry Concerning Human Understanding.* Tom L. Beauchamp (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 2009.

____. *A Dissertation on the Passions*. Tom L. Beauchamp (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 2009.

Bibliografia secundária

ÁRDAL, P. S. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edimburgo: Edinburg. University Press, 1989.

BAIER, A. *A Progress of Sentiments*. Harvard: Harvard University Press, 1991.

BRAHAMI, F. "La généalogie du moi dans la philosophie de Hume". In: *Revue philosophique de la France e de l'étranger*, 126, pp. 169-190, 2001/2.

BRUNET, O. *Philosophie et esthétique chez David Hume*. Paris: A. G. Nizet, 1965.

BYROM, J. *The Spectator*, n. 586, 1714.

____. *The Spectator*, n. 593, 1714.

CARLSON, A. "There is just one Idea of Self in Hume's Treatise". In: *Hume Studies*, v. 35, n. 1, 2, pp. 171-184, 2009.

CLÉRO, J.-P. Hume. *Une Philosophie des contradictions*. Paris: Vrin, 1998.

DELEULE, D. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Aubier, 1979.

DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 2014 [1953].

FRASCA-SPADA, M; KAIL, P. J. E. (Ed.). *Impressions of Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MALHERBE, M. *La Philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin, 2001 [1984].

____. "Le Problème de l'identité dans la philosophie sceptique de David Hume". In: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 30, No. 115/116 (1/2), pp. 28-46, 1976.

MICHAUD, Y. *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF, 1983.

MONTEIRO, J. P. "Tendência e realidade em Hume e Freud". In: *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972.

PRADO Jr., B. "Hume, Freud e Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze". In: *Revista Discurso*, n. 12, 1980.

SALAÜN, F. *Hume. L'identité personnelle.* Paris: Puf, 2014.

SOLOMON, G. "Some Sources for Hume's Opening Remarks to Treatise I.IV.111". In: *Hume Studies*, vol. XVI, n. I, pp. 57-66, 1990.

THIEL, U. The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume. Oxford: Oxford University Press, 2011.

WANDLESS, W., "Didactic Dreams Transformations and the English Novel". In: *The Dream and the Enlightenment*. Bernard Dieterle & Manfred Engel (Eds). Éditions Champion: Paris, 2003.

WAXMAN, W. *Hume's Theory of Consciousness*. London: Cambridge University Press, 2003.
WILSON, F. *Body, Mind and Self in Hume's Critical Realism*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008.

SOBRE A EXISTÊNCIA DE OUTRAS MENTES NA EPISTEMOLOGIA DE HUME

Carlota Salgadinho Ferreira
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
csalgadinho92@hotmail.com

Resumo: Hume mostra que a questão de saber se os objetos do conhecimento, paixões e, mais em geral, juízos, existem exterior e independentemente da mente, é indecidível por meio de raciocínios (probabilísticos e demonstrativos). Porém, não coloca a questão de saber como se explica a atribuição de uma mente a outros eus, dos quais apenas o corpo – que só se distingue de outros objetos pela sua semelhança com o meu próprio corpo – é apreensível pelos sentidos externos. Ao abordar esta questão, o meu principal objetivo é tentar apontar elementos da epistemologia de Hume que permitem uma reconstrução da explicação dessa crença. No presente trabalho, pretendo: i) apontar observações de alguns comentadores que se ocuparam da questão da identidade pessoal em Hume que mencionam – sem abordar diretamente – a questão da crença na existência de outras mentes (designadamente, K. Smith, A. J. Ayer, J. Passmore e D. Garrett); ii) apresentar a abordagem de T. Penelhum – que se aproxima consideravelmente da questão da crença na existência de outras mentes – explicando a sua relevância para o meu propósito; iii) iniciar uma possível contribuição para o tratamento da questão da existência de outras mentes, procurando acrescentar algumas observações à abordagem de Penelhum.
Palavras-chave: Hume, mente, identidade pessoal, objeto externo, crença.

Abstract: Hume shows that the answer for the question of whether the objects of knowledge, passions and, more in general, judgment, exist exterior and independently of the mind, is not obtained by means of reasoning (probabilistic nor demonstrative). However, he doesn't raise the question of how to explain the attribution of a mind to other selves, whose body – that is distinguished from other objects exclusively by its resemblance with my own body – is apprehensible by the external senses. In approaching this question, my main aim is to try to point elements of Hume's epistemology which allow a reconstruction of an account of that belief. In the present work I intend: i) to point observations of some commentators who were concerned with the question of personal identity in Hume that mention – without directly approach – the question of the belief in the existence of other minds (namely, K. Smith, A. J. Ayer, J. Passmore and D. Garrett); ii) to present T. Penelhum's approach – which is considerably close to the question of the belief in the existence of other minds – explaining its relevance to my purpose; iii) to start a possible contribution to the approach of the question of the existence of other minds, trying to add some observations to Penelhum's approach.
Keywords: Hume, mind, personal identity, external object, belief.

1. Introdução

Na secção "Sobre a identidade pessoal" (T 1.4.6), Hume ocupa-se da questão de saber como se explica a crença na identidade pessoal – do que me permite pensar que eu sou uma mesma pessoa ao longo do tempo e apesar de certas mudanças. O tratamento dessa questão passa diretamente por uma resposta à questão de saber o que é um eu, e a conclusão de Hume é que "[este] não passa de um feixe ou colecção de diferentes percepções" (T 1.4.6.4).

Antes de mostrar como a crença num eu simples e idêntico ao longo do tempo e apesar das mudanças, Hume enuncia que essa questão pode ser tratada: i) sob o ponto de vista da imaginação e ii) sob o ponto de vista das paixões e do interesse próprio (T 1.4.6.5). Analisando a questão sob o primeiro ponto de vista – que é o principal foco do presente trabalho – Hume pretende obter a resposta sobre a forma como se gera essa crença, ou seja, que faculdades, princípios e processos cognitivos estão por trás dela (descrita em 4.3). Pelo segundo ponto de vista, Hume pretende chamar a atenção para o facto de que a ideia de eu está presente na formação de determinados afetos da mente – como, por exemplo, o orgulho e a humildade, que se dirigem ao eu. Apesar de a imaginação criar tanto a ideia de objeto externo, como a de eu e a de um outro, estas últimas são retomadas no campo afetivo como objetos, sendo vivificadas com o surgimento das paixões – respetivamente, do orgulho e humildade, e amor e ódio. Para esse efeito, o mecanismo da simpatia é responsável pelo reforço da ideia do outro na minha mente.

Porém, Hume não coloca a questão de saber como se explica a atribuição de uma mente a outros eus, dos quais apenas o corpo – que só se distingue de outros objetos pela semelhança que apresenta com o meu próprio corpo – é apreensível pelos sentidos externos. Com efeito, é certo que agentes cognitivos atribuem um corpo uns aos outros. Essa atribuição parece, antes de mais nada, associada à semelhança que aqueles constatam haver entre os seus corpos e, com base na convicção de que possuem uma mente, atribuem o mesmo a outros agentes cognitivos – uma mente.

Contudo, o acesso às (supostas ou alegadas) mentes dos outros é mais oblíquo do que a qualquer outro objeto em cuja existência se pode acreditar, nomeadamente, os corpos (desses outros, por exemplo) ou objetos (pretensamente) externos em geral (como mesas e cadeiras). A razão disso é que o que atribuo à mente do outro – perceções e capacidades de natureza cognitiva e emotiva – não é observável pelos

sentidos externos, nem suscetível de demonstração (pois não são números, nem figuras geométricas, nem princípios lógicos como "~(P^(~P))"). E na medida em que cada agente cognitivo só tem acesso em primeira pessoa a uma mente – a sua própria – em princípio, a convicção de que eu possuo uma mente deve contribuir em alguma medida para a geração da crença de que o outro possui uma mente, e não apenas um corpo.

Por outro lado, na secção sobre a identidade pessoal no Tratado, Hume trata das noções de eu, alma, pessoa e mente de forma intercambiada[1]. Portanto, o tratamento da questão de saber o que explica a crença na identidade pessoal (do próprio) – do que me permite pensar que eu sou uma mesma pessoa ao longo do tempo e apesar de certas mudanças – passa diretamente por uma resposta à questão de saber o que é uma mente (um feixe de perceções). Portanto, na medida em que cada agente cognitivo só tem acesso em primeira pessoa a uma mente – a sua própria – em princípio, a convicção de que eu possuo uma mente deve contribuir em alguma medida para a geração da crença de que o outro é uma outra pessoa, e não apenas um corpo, precisamente porque possui uma mente, e não apenas um corpo.

No presente trabalho, pretendo: i) apontar observações de alguns comentadores que se ocuparam da questão da identidade pessoal em Hume que mencionam – sem abordar diretamente – a questão da crença na existência de outras mentes (designadamente, K. Smith, A. J. Ayer, J. Passmore e D. Garrett); ii) apresentar a abordagem de T. Penelhum – que se aproxima consideravelmente da questão da crença na existência de outras mentes – explicando a sua relevância para o meu propósito; iii) iniciar uma possível contribuição para o tratamento da questão da existência de outras mentes, procurando acrescentar algumas observações à abordagem de Penelhum.

O ponto i) será tratado na secção 2, e o ponto ii), na secção 3. O tratamento do ponto iii) é tratado na secção 4, e divide-se em dois momentos. No primeiro (secção 4.1), procuro acrescentar um elemento da teoria das paixões de Hume – o mecanismo da simpatia – que reforça a proposta de T. Penelhum. Esta consiste em identificar o problema da distinção entre o eu próprio e o eu dos outros, o que, para este autor, justifica a necessidade de se recorrer ao ponto de vista da imaginação previamente ao ponto de vista das paixões e do interesse próprio, a fim de tentar explorar a questão da identidade pessoal da forma mais completa possível. O segundo momento consiste em desenvolver a sugestão de Penelhum de que a reconstrução de uma explicação humeana para a crença na existência de outras mentes passa pela conjugação das explicações de

[1] Tal como nota C. Swain (cf. SWAIN, 2006, p. 134).

Hume do surgimento das crenças na identidade pessoal ou a ideia de eu (em 4.2) e na existência exterior dos objetos da perceção (em 4.3).

2. A Existência de Outras Mentes: Comentários

Na literatura de comentário ao autor, o problema da crença na existência de outras mentes não parece ser o mais popular. Vejam-se alguns exemplos. Kemp Smith incluiu a crença na existência de outros eus numa série de crenças cujo fundamento Hume se houvera empenhado em negar:

> Hume, não pode ser questionado, *defendeu* que a teoria não fornece nenhum fundamento a crenças às quais ele, ainda assim, aderiu – crença na existência independente dos objetos dos corpos, crença em causas (algumas das quais são experienciadas e algumas das quais são 'secretas'), *a crença na existência do eu e de outros eus* [itálico meu] (SMITH, 1966, p. 8; tradução minha).

Porém, esta inclusão não é fiel às palavras de Hume, onde a questão das razões que eventualmente se tem para acreditar na existência de outros eus (e as suas mentes) não surge em nenhum momento.

O facto de Hume não ter tratado a questão de saber como se gera o caso especial da crença na existência de outras mentes – que não se confundem com qualquer outro objeto – foi uma falta notada por A. J. Ayer:

> Um ponto que estranhamente escapa à observação céptica de Hume consiste na *atribuição de identidade aos outros* [itálico meu] e no facto de essas atribuições dependerem da identificação dos respectivos corpos (AYER, 1980, p. 109)

Porém, o autor não refere claramente a necessidade de responder a essa questão, nem a retoma no restante da sua obra de comentário.

A interpretação de D. Garrett ao problema da confissão do Apêndice[2] é construída a partir de algumas proposições que Hume aceitaria no seu sistema[3], e a

[2] Antes de apresentar a sua proposta concreta, o autor elenca um vasto número de autores que se preocuparam em responder, na sua grande maioria, a questões ligadas à confissão de Hume no Apêndice ao *Tratado*, no qual mostra insatisfação com a sua teoria da identidade pessoal (cf. GARRETT, 1997, pp. 167-80). Essas questões relacionam-se ou com as motivações de Hume para essa confissão, ou com a eventual ilegitimidade da explicação de Hume relativa à ideia de eu (próprio) e dos princípios que o autor julga capazes de unir as várias perceções num feixe, não passando pela questão da formulação da ideia do outro. Por esta razão, não me ocuparei dessa discussão no presente texto.

[3] Concisamente, as proposições são: (A) todas as percepções distintas são existências distintas; (B) a mente é incapaz de perceber alguma conexão real entre existências distintas; (C) uma percepção se mantém conectada a um feixe em virtude de uma relação de semelhança ou causa e efeito com outra

insatisfação de Hume dever-se-ia à descoberta de que a aceitação dessas proposições torna sua teoria da identidade pessoal inconsistente. Concretamente, o problema que Garrett aponta é o de saber a que feixe pertencem (duas ou mais) perceções que não se distinguem por semelhança (visto que seriam qualitativamente idênticas), tampouco pela sua função causal (visto não estarem posicionadas no tempo nem no espaço). Essas duas perceções têm de estar conectadas a um mesmo feixe ou a nenhum, visto que não seria possível conceber que elas existissem em duas mentes. O problema poderia ser resolvido se elas possuíssem uma conexão real com um eu substancial ou com outra perceção de um feixe[4]. Se assim fosse, apesar de espacial e temporalmente idênticas e indistinguíveis, ambas estariam realmente conectadas a um ou outro feixe particular. Visto que a teoria da identidade pessoal de Hume não possibilita essas soluções, o problema permanece[5]. Garrett parece, então, preocupado com uma questão que tangencia o problema da existência de outras mentes – afinal, o problema da indecisão ou dúvida sobre a que feixe pertence uma certa perceção supõe, pelo menos, a possibilidade de existir mais que uma mente à qual essa perceção pode pertencer – sem o colocar diretamente.

J. Passmore parece fazer uma demanda mais próxima da busca por uma explicação da atribuição de uma identidade (que envolve a atribuição de uma vida mental) a outros eus, do mesmo género da que se atribui a si próprio. Passmore nota:

> [Não] há maneira de distinguir certas [perceções nossas] como perceções de perceções de outro, e, certamente, nenhum método para compará-las com as próprias perceções de outra pessoa (PASSMORE, 1968, p. 81; tradução minha)

Porém, assim como Ayer, não mostra a necessidade de resposta à questão, tampouco a retoma na sua obra de comentário.

---

percepção pertencente a ele ou em razão de uma conexão real com um eu substancial; (D) a função causal de percepções qualitativamente idênticas (como, por exemplo, duas impressões do cheiro de uma flor) se distinguem apenas em virtude de sua posição espacial ou temporal, a menos que a mente perceba uma conexão real entre pelo menos uma delas e uma percepção distinta; (E) muitas percepções não *estão em nenhum lugar*; (F) duas percepções de um tipo, numericamente distintas, mas, qualitativamente idênticas (incluindo percepções que *não estão em nenhum lugar*), podem ocorrer simultaneamente em mentes diferentes (cf. GARRETT, 1997, pp. 180-1).

[4] Respetivamente, (C) e (D) da nota de rodapé anterior.

[5] Cf. GARRETT, 1997, pp. 181-5.

3. A pertinência de uma reconstrução

3.1 Exposição

A proposta de Penelhum aponta o mesmo problema que Passmore havia apontado, mas a daquele parece mais promissora. Como bem notou no início do seu artigo, uma forma de amenizar a aparência de inconsistência entre as palavras do livro I e os restantes livros do *Tratado* consiste em desenvolver a ideia de que o tratamento da questão da identidade pessoal pode ser feito a partir do ponto de vista da imaginação e do ponto de vista das paixões e do interesse próprio. Tendo isso em consideração, Hume apenas se referiria, então, sob dois pontos de vista complementares (apesar de distintos) de uma mesma coisa – a maneira como seres humanos se representam para si e entre si.

Penelhum começa a sua proposta mostrando que mesmo Hume atribuía um papel principal às teses presentes no livro I (em 1.4.6) e um papel secundário às que são presentes a partir do livro II (sobre as paixões), na constituição da ideia de eu e do outro. O comentador começa por enunciar as palavras de Hume no contexto da explicação da crença na identidade pessoal:

> [A] nossa identidade com relação às paixões serve para *corroborar* [itálico meu] a nossa identidade em relação à imaginação, fazendo que as nossas perceções distantes se influenciem umas às outras (...) (T 1.4.6.19; PENELHUM, 1992, p. 283).

Seguidamente, comenta:

> [A] palavra-chave nesta frase é "corroborar". O trabalho psicológico de estabelecer a crença na identidade própria é primeiramente o trabalho do entendimento e a imaginação, e a vida das paixões reforça-o (p. 283; tradução minha).

Mas apesar de reconhecer mérito às interpretações que procuram mostrar a riqueza das considerações de Hume acerca das paixões para a questão da identidade pessoal, o autor discorda da posição de acordo com a qual "Hume responde ao problema dos outros eus na sua explicação das paixões indiretas"[6] (PENELHUM, 1992, p. 284). Assim, segue-se, no seu artigo, uma nota de considerável importância. Penelhum relembra que ao tratar da origem das paixões do orgulho e da humildade, Hume atesta que o seu *objeto* é o eu (*self*), e que este não pode ser simultaneamente *objeto* e *causa* dessas paixões, ou seria suficiente para suscitá-las (cf. T 2.1.2.3 e PENELHUM, 1992,

[6] Penelhum critica explicitamente N. Capaldi (na sua obra *Hume's Place in Moral Philosophy*) e R. Henderson (no seu artigo "David Hume on Personal Identity an the Indirect Passions").

p. 284). O mesmo vale para o amor e o ódio, cujo objeto é o eu (*self*) do outro. O comentário interessante de Penelhum é: Hume mostra que a ideia do eu é uma condição (ou, poder-se-ia dizer, condição necessária) das paixões indiretas, mas não a sua única condição (ou, poder-se-ia dizer, condição suficiente). Se é assim, as paixões não podem surgir sem que essa ideia (do eu próprio ou do outro) exista previamente na mente.

Nesse sentido, o autor nota a necessidade de explicar o reconhecimento do eu relativamente a si mesmo entre outros, portanto, de explicar como se gera a distinção entre o eu e o outro, para explicar o próprio surgimento das paixões na mente:

> [A]pesar de Hume poder ser absolvido da inconsistência na sua explicação psicológica de como vimos a acreditar na unidade do eu, há ainda uma grande lacuna no seu sistema: ele não nos diz nada acerca de como adquirimos a distinção entre o eu cuja unidade (ou, antes, a crença nessa unidade) ele, de facto, explica, e a existência de outros eus com os quais lidamos. Isto (...) deixa sem explicação a aquisição de uma distinção fundamental que é requerida para a vida emocional acerca da qual nos fala (...) (PENELHUM, 1992, p. 283-4; tradução minha)

Mais à frente, diz:

> Hume tem de pressupor que alguém que sente orgulho já sabe que o fenómeno que o gera é algo relacionado com o eu (dele ou dela), assim como que ele ou ela se volta para uma contemplação do eu pelo estímulo desse fenómeno. (...) [A]pesar de a ideia do eu ser "produzida" pelo orgulho no sentido de que é invocado [called up] por este, ele tem de ser, em todas as instâncias, uma ideia que temos e já usamos. É preciso que esteja no nosso reportório. Não haveria como o mecanismo do orgulho e da humildade ser a origem da nossa consciência da distinção entre nós próprios e os outros; pois esta requer que já tenhamos essa consciência (PENELHUM, 1992, p. 286; tradução minha)

Ainda:

> Parece-me que, em alguma medida, [a teoria das paixões de Hume] depende repetida e fundamentalmente de o sujeito se reconhecer a si mesmo (a) como um sujeito *entre outros*, cada um dos quais também possui uma vida mental privada (pp. 288-9; tradução minha)

Portanto, sem uma explicação sobre como se gera a distinção entre o eu e o outro, Hume estaria impossibilitado de explicar o surgimento das paixões. Deste modo, Penelhum aponta a necessidade de procurar e sistematizar os processos cognitivos que constituem condições necessárias para que, no contexto da interação com outros eus (e por essa mesma interação), seja possível que as paixões reforcem a ideia de eu e do outro, argumentando que para que a reforcem – tal como Hume previa na sua explicação da contribuição da dinâmica das paixões para esse fim – essa ideia tem de existir

previamente. Sob essa justificação, Penelhum nota (com razão) que essa demanda deve ser cumprida com recurso às teses de Hume em relação à identidade pessoal sob o ponto de vista da imaginação, portanto, da maneira como essa faculdade engendra as ideias que são *objetos* aos quais as paixões indiretas se dirigem.

Penelhum vai mais longe e declara que seria útil fornecer uma reconstrução do processo pelo qual o eu se pode reconhecer a si mesmo como tal entre outros eus, visto que Hume não o fez:

> Apesar de, dado esse reconhecimento, a teoria das paixões nos dizer muitas coisas profundas sobre como cada um de nós vem a formar uma auto-imagem pela interação com os outros, ela mesma não pode ser a fonte desse reconhecimento. E Hume não incluiu, na sua explicação da natureza humana, outra explicação de onde esse reconhecimento vem. (...) Pode ser que seja fácil escrever esta história, apesar de suspeitar que haverá várias versões dela se o tentarmos. Parece certo, no entanto, que todas serão reconstruções simpáticas, pois o próprio Hume não a ofereceu (p. 289; tradução minha)

E ainda antes de apresentar o seu argumento contra os seus opositores, Penelhum adianta claramente como julga ser interessante empreender essa reconstrução:

> [P]ode-se, especulativamente, construir alguma explicação [para a crença nos outros eus] por uma combinação do que ele diz sobre a nossa crença em objetos externos com o que ele diz sobre a unidade do eu; mas isto seria, de facto, construção especulativa, e não é feito para nós pelo próprio Hume (PENELHUM, 1992, p. 284; tradução minha)

3.2. Comentários

Para mostrar a pertinência desta última sugestão de Penelhum, começo pela evidência bibliográfica de que Hume responde à questão do surgimento da crença na identidade pessoal (pelo menos em parte) da mesma maneira que à questão do surgimento da crença na existência exterior dos objetos da perceção (que envolve a atribuição de uma identidade aos mesmos). Este aspeto não escapa à análise de autores como D. Garrett (cf. 1997, p. 163), T. Penelhum (cf. 1992, p. 282) e D. Ainslie (cf. 2008, p. 145)[7]. Julgo que o facto de Hume ter imbricado as duas questões no tratamento da questão da relação

[7] Ainslie descreve brevemente o problema da crença na existência exterior dos objetos da perceção recorrendo aos fatores que Hume enumera para explicar a identidade pessoal. Uma análise atenta dessa sua descrição pode ser proveitosa para tornar intuitivo que o problema de que se trata em ambos os casos, a saber, da atribuição de uma identidade a objetos que são (apenas) muito estreitamente semelhantes (cf. AINSLIE, 2008, p. 145).

de identidade mostra que é difícil tratar uma das questões sem a outra. Mas a importância destas teses de Hume para a abordagem da questão da existência de outras mentes prende-se mais eminentemente com razões teóricas.

Relativamente às considerações de Hume sobre a identidade pessoal, é de notar algo que pode parecer uma obviedade: quando acredito que alguém possui uma mente, acredito que esta opera pelos mesmos princípios que a minha. Portanto, é postulada uma semelhança entre a minha arquitetura cognitiva e a daquele que suponho ter uma mente (pelo menos no caso de outros seres humanos). Se é uma *mente* que atribuo aos outros, ela deve ser do mesmo tipo que a minha (seja ela apenas um feixe de perceções ou não) – caso contrário, não diria que os outros possuem uma mente, mas qualquer outra coisa. Além disso, dado o caráter oblíquo do acesso que se tem a outras mentes (contanto que existam de facto), por contraste com o acesso privilegiado que se tem à própria mente (cf. p. 2), julgo que a explicação da crença na identidade pessoal opera um papel determinante na geração da crença na existência de outras mentes, pois, no interior do sistema de Hume, a explicação do que consiste uma mente é o da explicação da identidade pessoal (própria) – quer o eu se reduza a uma mente, quer não. Uma descrição detalhada do surgimento desta crença é o objeto de 4.2.

Para além disso, o dado (em princípio) intuitivo de que as mentes dos outros estão fora da minha mente e a sua ação não depende de nenhuma ação da minha parte parece ter uma justificação metafísica. A crença no caráter exterior e independente (relativamente à minha mente) da mente do outro parece ser uma condição para essa atribuição, pois se não tiver esse estatuto, essa suposta mente não passa de *parte* da *minha* mente. Portanto, as teses de Hume relativamente a este tópico devem ser determinantes para se explicar a crença na existência de outras mentes, pois esse estatuto (exterior e independente) parece ser um requisito necessário para a condição metafísica da mente do outro: se não tiver esse estatuto, não se trata de *outra* mente. A explicação de Hume sobre o surgimento da crença na existência exterior dos objetos da perceção, a partir de uma confusão entre semelhança e identidade, é o objeto de 4.3.

Deste modo, a importância das considerações de Penelhum para o meu propósito reside, primeiro, no facto de ter chegado próximo da demanda por uma explicação de como se gera a crença na existência noutras mentes. Segundo, o favorecimento do ponto de vista da imaginação para esse fim é interessante para o meu propósito pois este é o que permite explorar o surgimento da ideia do ponto de vista da crença na sua existência – por contraste com esse surgimento devido à geração de um afeto na mente (uma paixão, que reaviva essa ideia). Este ponto de vista permite tratar a mente como objeto

de crença à semelhança de qualquer objeto da perceção e sobre o qual se formulam raciocínios causais. Portanto, permite encarar a mente como objeto de conhecimento sob o mesmo ponto de vista que qualquer objeto (pretensamente) externo.

Ainda assim, vale notar que a questão que Penelhum coloca – de como surge a distinção entre o eu e os outros – não se refere diretamente a mentes, tampouco a pessoas. Talvez não possa ser respondida pela simples reconstrução de uma explicação (que Hume não ofereceu) de como surge a crença na existência de outras mentes. Antes, para responder diretamente à sua questão, talvez seja necessário responder a questões ligadas à distinção entre corpo, mente e da identidade de uma mente e de uma pessoa, afinal, não é óbvio que o reconhecimento de mim e do outro exija exclusivamente a simples atribuição de uma mente (a ambos). Associado à questão da identidade pessoal, o papel do corpo aparece apenas na primeira *Investigação*, como algo que está causalmente relacionado com a mente, sendo instrumento da ação na vida prática. Algumas destas questões seriam, por exemplo, se atribuir identidade a uma mente (ou a um aglomerado de mente e corpo) é suficiente para se atribuir a um feixe de perceções o caráter de pessoa; em que medida ser ou possuir uma mente é suficiente para a atribuição de uma identidade a um eu; se um eu é diferente de uma pessoa; o que é um corpo e em que é que se distingue de uma mente; qual é o princípio de união entre corpo e mente; se o corpo é parte integrante de um eu e de uma pessoa; como é que o eu reconhece o seu corpo e a sua mente como tais – e, posteriormente, elabora o mesmo tipo de inferência relativamente aos outros eus mais (questão mais diretamente ligada à que Penelhum coloca). Para que a sua questão – de como surge a distinção entre o meu eu e outros eus – fosse respondida de forma mais completa ou satisfatória, seria necessário indagar sobre a importância do *corpo* para a constituição de um eu. Estas questões não serão tratadas no presente texto.

Ainda assim, penso que uma tentativa de reconstrução da explicação da crença na existência de outras mentes pode ser encarada como condição necessária para se responder à questão de saber como se constrói uma ideia que pode ser mais complexa do que a de mente, a saber, a de um eu – que, se não se define como uma mente, pelo menos envolve uma. Uma explicação da crença na existência de outras mentes exige (pelo menos no interior da epistemologia de Hume) uma explicação de como se distingue entre a minha mente e a mente do outro. Portanto, julgo que estas podem oferecer elementos para uma explicação da distinção entre o eu próprio e o eu do outro.

Na próxima secção (4.1), pretendo mostrar que (e como) a existência do mecanismo de simpatia reforça a consideração de Penelhum sobre a precedência da ideia de eu relativamente ao surgimento das paixões indiretas. Encaro esse mecanismo exclusivamente do ponto de vista epistémico, desconsiderando os desdobramentos das teses de Hume relativamente ao seu funcionamento no contexto da dinâmica das paixões. Assim, o objetivo não é a de adiantar reflexões sobre a possível resolução da questão das outras mentes sob o ponto de vista das paixões e do interesse próprio. Antes, é o de tornar mais claro e intuitivo que é necessário atribuir uma precedência (lógica, se se quiser) à reconstrução de uma explicação da crença na existência de outras mentes (a partir dos elementos que Hume oferece para tal) sob o ponto de vista da imaginação, ou seja, dos processos cognitivos que fazem funcionar os elementos presentes na análise do problema da identidade pessoal sob o ponto de vista das paixões.

4. Descrição de elementos determinantes

4.1 O mecanismo da simpatia: um fator sintomático

Apesar de não pretender analisar a questão da identidade pessoal sob o ponto de vista das paixões no presente trabalho, vale notar que existem dois elementos da teoria das paixões de Hume que denotam a necessidade de se explicar a geração da crença na existência de outras mentes sob o ponto de vista da imaginação: i) o facto de que o mecanismo de geração das paixões indiretas exige a ideia de um outro, relativamente a quem se desenvolvem paixões como o amor ou o ódio, e ii) a existência do mecanismo de simpatia, pelo qual é possível um agente cognitivo ser afetado pelas paixões de outro agente cognitivo sem se encontrar no seu lugar. O ponto i) foi clara e explicitamente notado por Penelhum e foi explicado na secção anterior (2). O segundo constitui o que acrescento às suas observações, com respeito à relação entre os dois pontos de vista – que, como ficará claro na secção 3, consiste numa antecedência (lógica, se se quiser) do ponto de vista da imaginação relativamente ao das paixões e do interesse próprio. Segue-se a justificação.

Pelo ponto de vista das paixões e do interesse próprio, Hume pretende chamar a atenção para a maneira como a ideia de eu está presente na formação de determinados afetos da mente – como, por exemplo, o orgulho e a humildade, que se dirigem ao eu. As ideias do eu e do outro são retomadas no campo afetivo como seus objetos, sendo

vivificadas com o surgimento das paixões – respetivamente, do orgulho e humildade, e amor e ódio. A ideia de um eu (eu própria ou outro) relaciona-se com a ideia das suas qualidades. A contemplação dessas qualidades gera na minha mente um prazer ou dor, e esta conjunção de elementos gera a paixão indireta.

Para explicar a importância da opinião dos outros – que se define pelas suas paixões – na geração do orgulho e humildade, Hume mostra que existe um mecanismo – a simpatia – pelo qual é possível adquirir na minha própria mente os sentimentos que os outros mantêm em relação a mim – aos quais jamais posso ter acesso em primeira pessoa. Esta constitui um mecanismo da mente (de caráter epistémico e que assume uma função social) pelo qual as ideias das paixões dos outros são avivadas, ao ponto de produzir a paixão que o outro sente (cf. T 2.1.11.1-8). Portanto, os homens tendem naturalmente a simpatizar com os sentimentos uns dos outros, através de um tal avivamento das ideias (desses sentimentos) na sua própria mente que são capazes de sentir o que o outro sente. A simpatia é, então, responsável pelo reforço da ideia do outro na minha mente, previamente ao seu avivamento ao ponto de se tornar (na minha mente) a impressão que o outro sente.

Vale notar que a existência do mecanismo da simpatia no sistema de Hume parece reforçar a observação de Penelhum de que é necessária uma antecedência da ideia do eu (ou do outro) para o desenvolvimento de paixões relativas a ele. Com efeito, se uma paixão relativa a um eu (próprio ou outro) só pode surgir mediante a existência prévia dessa ideia (para que possa ser seu objeto e haja qualidades que despertam essa paixão), como seria possível deter a paixão *do* outro (mediante o mecanismo de simpatia) sem que houvesse um outro que detém essa paixão, com a qual se simpatiza? Assim, vale acrescentar à observação de Penelhum que a existência do mecanismo da simpatia constitui outra evidência de que o surgimento das paixões indiretas já deve supor que se detenha, previamente, a distinção entre o eu e o outro. Se não fosse assim, nem sequer faria sentido pensar que a simpatia é um mecanismo que transfere paixões de alguém para alguém. Caso o outro não fosse identificado como um objeto diferente do eu, mas com uma identidade que faz dele uma *pessoa* diferente de mim (e não apenas um *objeto* diferente de mim), seria sem sentido pensar que um simples corpo tem propriedade, qualidades morais, que sente paixões e tem motivos para agir.

Deste modo, apesar de não ser objeto do presente trabalho analisar a questão da identidade pessoal sob o ponto de vista das paixões e do interesse próprio, vale notar que existem pelo menos dois elementos da proposta de Hume relativamente às paixões

que denotam a necessidade de explicar a geração da crença na existência de outras mentes sob o ponto de vista da imaginação: i) o facto de o mecanismo de geração das paixões indiretas exigir a ideia de um outro, relativamente a quem se desenvolvem paixões como o amor ou o ódio[8], e ii) a existência do mecanismo de simpatia, pelo qual é possível um agente cognitivo ser afetado pelas paixões de outro agente cognitivo sem se encontrar no seu lugar

O surgimento de paixões por simpatia supõe que um agente cognitivo está autorizado a encarar as paixões e os *sinais* das paixões dos outros como semelhantes aos seus próprios. Para tal, tem de sentir efetivamente essas paixões, ou ser capaz disso, mesmo que pela primeira vez por simpatia. Como saberia, por exemplo, que uma feição que julgo ser triste denota o que, no meu íntimo, é tristeza? Pode-se começar por responder: pela linguagem, afinal, basta perguntar ao outro o que sente para desfazer o equívoco. Mas, uma vez que todas as impressões de reflexão são estados originais e sobre os quais pouco se pode dizer, como saber que as alegrias do outro não ocorrem numa simetria inversa às minhas tristezas e vice-versa? Como se constroem significados que se possa dizer que são realmente comuns, isto é, que espelham a mesma impressão (neste caso, de reflexão)?

Hume deixou claro que i) a semelhança entre os homens (entre os seus corpos e mentes, a partir de efeitos observáveis), ii) uma inferência causal dos comportamentos dos outros para os seus motivos, e iii) o facto de apenas se poder detetar sentimentos nos outros que também sejamos capazes de sentir, estão entre os principais fatores que fazem funcionar o mecanismo da simpatia.

Mesmo sendo possível, posteriormente, esclarecer mal-entendidos – por meio da linguagem – parece que o caráter comum do significado das palavras assenta no facto de que sinto paixões e crenças na minha mente e, por isso, dadas as semelhanças físicas (observáveis) entre os humanos, das suas ações, sou capaz de atribui-las aos outros. Por exemplo, acredito que uma ação em direção a alguma coisa denota desejo e que a repulsa denota aversão e não o contrário, portanto, que "querer" é o que move um agente a uma ação, e não "não querer"; que paixões como a tristeza ou o ódio são tipos de dor e paixões como a alegria ou o amor são tipos de prazer, e não o contrário. Mesmo havendo a possibilidade de perguntar pela paixão em causa, pela atuação do mecanismo de simpatia, apenas vou sentir *a paixão que o outro sente* se a sua resposta for verídica, o que não tem a ver com a possibilidade de o outro mentir, mas de "prazer" e "dor", "agradável" e "desagradável", "querer" e "não querer" significarem o mesmo para

[8] O que já foi notado por Penelhum.

ambos (ou, pelo menos, muito semelhante). Portanto, tal supõe que quando sinto um certo tipo de prazer ou dor por simpatia, o que acontece na mente do outro é que também sente esse tipo de prazer ou dor (ou muito semelhante), e tal vale igualmente para expressões de rosto ou ações (de aprovação ou repulsa). Independentemente da forma como se adquire a ideia do próprio corpo, da sua conexão com a mente e a conexão destas com a ação (cf. IEH 7.1.9-16), parece que até mesmo o corpo é atribuído a um outro homem de acordo com a sua semelhança ao que construímos relativamente ao eu, e o mesmo vale para as suas ações – que são observáveis.

Considero que este aspeto é (apenas) sintomático por concordar com Penelhum na precedência do ponto de vista da imaginação relativamente ao das paixões e do interesse próprio. Este ponto de vista permite ilustrar e reforçar o primeiro ponto de vista. Trata-se da formação da ideia de eu (ou de outro), não do seu avivamento: as paixões configuram a ideia de eu, acrescentam-lhe elementos, preenchem o feixe de perceções (pois as paixões de cada um são parte considerável desse feixe), mas as paixões não se poderiam referir ao eu (ou ao outro) se essa ideia já não tivesse sido formada previamente na mente – pelo entendimento ou imaginação.

4.2. A ideia de eu

Na secção sobre a identidade pessoal no *Tratado*, Hume aborda a questão de saber o que mantém uma pessoa a mesma pessoa, o que é explicado pela noção de *mente*. Para responder a esta questão mais geral, a primeira questão que Hume coloca é a da possibilidade de existir um eu que seja substrato das perceções e que mantém uma identidade ao longo do tempo apesar das constatáveis mudanças. Uma vez que a mente não possui nada a não ser impressões e ideias, o eu só pode ser uma impressão ou uma ideia. Não é uma impressão (de sensação ou de reflexão), porque não existem impressões contínuas – portanto, também não pode ser uma ideia particular da memória. A ideia que se tem dele não é intuitiva, porque não se tem dele um conhecimento imediato, a partir da simples consideração dessa ideia (cf. T 1.4.6.1,2). Tampouco é uma conclusão de um raciocínio demonstrativo ou de um raciocínio causal.

Lembrem-se rapidamente dois dos princípios da sua epistemologia: i) o Princípio da Cópia, de acordo com o qual todas as ideias simples derivam de impressões simples, o que significa que não pode haver uma ideia simples na mente que não seja

precedida por uma impressão simples (cf. T 1.1.1.6-9)[9]; ii) o Princípio da Separabilidade, de acordo com o qual todos os objetos que são diferentes são distinguíveis, e todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento ou imaginação e, inversamente, todos os objetos que são separáveis (pelo pensamento ou imaginação) são distinguíveis e diferentes (cf. T 1.1.7.3)[10]. Hume recorre (implicitamente) ao primeiro princípio para concluir que se não existe uma impressão contínua e invariável, não temos nenhuma ideia de um ser contínuo e invariável (o substrato das perceções) que seja precedido por uma impressão desse tipo. Recorre (de novo, implicitamente) ao segundo princípio para concluir que se todas as nossas perceções, para além de descontínuas, são separáveis e diferentes, então não se pode manter nenhuma relação (necessária) de inerência entre nenhuma das nossas perceções e o seu (suposto) substrato. Por essas razões, Hume pensa que a única definição inteligível de eu é a de um feixe ou coleção de perceções sucessivas, e a ideia de um eu unívoco, idêntico a si mesmo apesar das mudanças, é um erro ou ficção, e de acordo com o mesmo critério, a crença na sua existência é injustificada (cf. T 1.4.6.6, 7).

Porém, a crença na existência de um eu é a de um substrato das perceções ou aquilo a que se supõe que as perceções se referem (cf. T 1.4.6.2, 4; Ap. 25), quer como simplesmente presentes à mente, quer como relacionadas entre si, e supõe-se a sua continuidade e identidade ao longo do tempo. Surge, assim, a segunda questão que Hume coloca nessa secção do *Tratado*: o que explica que se possua a crença num eu substancial. Segue-se a explicação de Hume sobre como surge essa crença.

As perceções que compõem uma mente (onde se inclui impressões de sensação e de reflexão, ideias e raciocínios presentes na memória, ideias da imaginação – *fancy*) são relacionadas. As relações que se mantêm entre elas e que Hume aponta como responsáveis pela união das perceções num feixe, que gera a ideia de eu ou mente, são a semelhança e a causalidade, estabelecidas pelo entendimento. A isso, acresce a função da memória – de reter as perceções relacionadas. A atividade dessas duas faculdades prepara a da imaginação, que forja a identidade pessoal por uma confusão da semelhança estreita com a identidade.

[9] Hume designa-o por "princípio da prioridade das impressões sobre as ideias" (cf. T 1.1.1.12). Para um esclarecimento acerca do debate em torno das questões da forma e o estatuto deste princípio (que excedem largamente o escopo do presente texto), cf. GARRETT, pp. 41-57.

[10] O princípio é apresentado sob a sua forma original no *Tratado*. Para um esclarecimento acerca do debate em torno das questões da forma e o estatuto deste princípio (que excedem largamente o escopo do presente texto), cf. GARRETT, 1997, pp. 58-75.

Constata-se que as perceções se relacionam por causalidade[11]: impressões causam ideias; ideias e juízos tornam-se raciocínios; impressões de reflexão surgem de sensações e ideias (por assim dizer, soltas, não relacionadas); as mesmas impressões de reflexão causam impressões do mesmo tipo[12]; raciocínios causam crenças, e assim por diante. Hume explica também que o princípio de causalidade atua no sentido de estabelecer uma conexão entre impressões e ideias, mas também entre a vontade e os movimentos do corpo – a ação – apesar de alertar para o facto de que o acesso que temos a essa conexão está sujeito aos mesmos limites de qualquer raciocínio causal, afinal, só temos acesso às próprias impressões, ideias e ações, sendo desconhecida para nós a causa daquela conexão. Portanto, vale lembrar que a relação causal que pode ser estabelecida entre impressões e ideias – que envolvem lembranças, sentimentos, raciocínios, desejos, intenções – é da mesma natureza que a de qualquer outra relação causal entre objetos (pretensamente) externos: a sua sucessão constante é observável (neste caso, no sentido interno), mas não a relação causal, isto é, o exercício do poder de uma perceção sobre outra. No limite, uma consequência cética desta constatação de Hume é que é possível que essas perceções não mantenham nenhuma relação causal.

Por outro lado, as perceções têm de ser conservadas na memória para que, a partir da sua sucessão e pelo exercício do hábito e dos princípios de associação, possam ser relacionadas por causalidade. Portanto, a memória congrega lembranças de sensações, de impressões de reflexão, de raciocínios, de ideias da imaginação *fancy* – no sentido em que me posso lembrar de ter concebido uma ideia desse tipo. Por sua vez, essas perceções (isoladas e relacionadas) são recordadas e apresentam-se como semelhantes, e é justamente essa semelhança entre perceções (ou conjuntos de perceções) que são lembradas – e entre os próprios atos de rememoração – que é confundida com a identidade. As perceções não parecem manter nenhuma diferença entre si a não ser no momento em que são relembradas, e mesmo as novas perceções que são acrescentadas à memória formam um conjunto coerente com as que já eram antes relembradas, pois no momento do seu aparecimento também é (ou pode ser) relembrado. A semelhança que mantêm é tão estreita que o cenário em que são ocorrências diferentes (que não respeitam a uma mesma memória) e aquele em que se

[11] Note-se que tal só é possível a partir de uma sucessão de perceções interrompidas presentes à memória e aos sentidos. Tal é, aliás, o que dá início também ao processo de formação da crença na existência do mundo exterior: o caráter invariável e contínuo dos objetos da perceção é-lhes atribuído com base na interrupção das perceções.

[12] Dada a interpretação proposta – de encarar crenças como impressões de reflexão – aqui se inclui o caso de as crenças causarem paixões.

trata das mesmas memórias num substrato que as congrega são indistinguíveis, e por isso semelhança – que se pode estabelecer entre atos de rememoração – também é decisiva para a criação da ficção do eu. Assim, dá-se um assentimento a esta última hipótese, devido à facilidade com que se pode transitar entre as perceções – maior no caso de existir uma mente que é uma espécie de superfície onde existem do que no caso de não existir o que as congregue e permita a sua rememoração e relação.

4.3. Mundo Externo

Hume pensa que para que o objeto possua um caráter *exterior* e *independente*, tem de existir de forma *contínua* – não interrompida – e *distinta* da mente de quem o observa (ou pode observar). Além disso, se tiver uma existência contínua, deve ser *idêntico* – o mesmo ao longo do tempo. Portanto, parece que a mente acredita que se o objeto tem uma existência contínua e é idêntico, então é exterior e independente da mente ou, dito de outro modo, que se se pode acreditar que o objeto é contínuo e idêntico, pode-se concluir que a sua existência é exterior e independente da mente. Para se concluir a continuidade do objeto observado, parte-se da *constância* e *coerência* da experiência observativa – que é encarada como um sinal dessa identidade e continuidade. Portanto, o que Hume procura mostrar é que a constância e coerência da experiência observativa me faz perceber a sua continuidade (num determinado grau), que leva à suposição da identidade, que leva à suposição da exterioridade e independência do objeto (relativamente à mente).

Ao tratar a questão a origem da crença na identidade dos objetos da perceção, Hume descarta a possibilidade de serem as faculdades dos sentidos, da razão demonstrativa e do entendimento a forjar a noção de existência exterior e independente (da mente), concluindo que a faculdade responsável por essa crença é a imaginação. Hume apresenta três argumentos para mostrar que não são os sentidos:

i) a sua operação é interrompida, do que se segue que aceitar que os sentidos seriam responsáveis por aquela crença implicaria aceitar a contradição de que os sentidos continuam a operar mesmo quando cessam a sua operação (cf. T 1.4.2.3);

ii) para que pudessem forjar a crença na continuidade dos objetos, teriam de ser capazes de apreender tanto o objeto como o agente cognitivo que apreende – caso em que ele deixaria de sê-lo para passar a ser objeto; uma vez que a apreensão de si próprio pelos sentidos é muito escassa (pois posso ter sensações incompletas daquilo que chamo de "meu corpo", mas não da minha mente), os sentidos não conseguem mostrar a

diferença entre o objeto apreendido e o agente cognitivo que o apreende e, portanto, não podem garantir o caráter exterior e independente dos objetos observáveis (cf. T 1.4.2.5-6);

iii) assim como não são capazes de mostrar a distinção entre o objeto apreendido e o agente cognitivo que o apreende, também não mostram (nem poderiam mostrar) mais do que uma perceção, e o que mostram dependente invariavelmente da sua operação (cf.T 1.4.2.3-4) – justamente por ser uma sempre uma perceção; mas a mente apenas consegue formar ideias de coisas que não são perceções a partir das perceções que lhe são presentes[13]; para que pudessem mostrar tanto as perceções como o que lhes subjaz (mas não é uma perceção), teriam de mostrar o objeto como parece ser (aos sentidos) e como é de facto (aparte da forma como aparece aos sentidos), o que é impossível, porque os sentidos apenas são capazes de mostrar o que aparece (que, por definição, depende da operação dos sentidos) (cf. T 1.4.2.7).

Hume aceita que a razão demonstrativa – presente no conhecimento de relações de ideias – não é responsável por esta crença, sob as evidências de que esta não é obtida por meio de argumentos, que as tentativas de demonstração da existência exterior e independente (da mente) dos objetos da experiência são conhecidos apenas por filósofos, e que a maioria da humanidade possui essa crença (cf. T 1.4.2.15).

Por outro lado, todo o conhecimento de relações de ideias trata do que é necessário – daquilo cujo contrário implica contradição – portanto, os objetos próprios da demonstração são as relações de ideias, não questões de facto – cujo contrário não implica contradição. Apesar disso, é constatável que a razão demonstrativa pode gerar algum juízo sobre questões de facto – justamente, relativo ao seu caráter contingente (no sentido lógico). Da mesma maneira, também me parece plausível pensar que ao pensar sobre os dados dos sentidos – do que os sentidos, em si mesmos, dão a conhecer – a conclusão seja exatamente aquela que Hume explica ao defender que os sentidos não são responsáveis pela crença na continuidade dos objetos apreendidos por aqueles. Penso que isto nos deixa em posição de concluir que os argumentos sobre o que está implícito na sensação são argumentos da razão demonstrativa. Por esta razão, parece que, em relação a questões de facto, a razão demonstrativa retira conclusões de acordo com o que os sentidos, por si só, parecem mostrar.

[13] Por esse motivo, Hume classifica estas ideias como *relativas*, distinguindo-se das perceções apenas pelas relações que lhes são atribuídas (cf. T 1.2.6.8-9).

Hume começa por considerar que a mente é distinta de cada uma das suas perceções – mesmo que se considere uma mente (apenas) um feixe de perceções. Se é assim, também é separável dos objetos que (eventualmente) suportam a perceção. O autor julga que o mesmo vale para perceções e objetos: conceber que não há mais perceção não força a conceber que aquilo de que se tem uma perceção deixou de existir. Então, conclui que:

> [Uma] interrupção no aparecimento aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção da existência. A suposição da existência contínua dos objetos ou percepções sensíveis não implica qualquer contradição. Podemos facilmente dar livre curso à nossa inclinação para o supor. Quando a semelhança exacta das nossas percepções nos faz atribuir-lhes identidade, podemos afastar a interrupção aparente mediante a ficção de um ser contínuo que pode encher estes intervalos e preservar nas nossas percepções uma perfeita e total identidade (T 1.4.2.42)

Hume considera que se, de facto, os objetos têm uma existência contínua, têm de se apresentar dessa forma na experiência observativa, que ou estes seriam os únicos sinais a partir dos quais se poderia partir para forjar a crença na continuidade dos objetos percebidos. Passo à explicação detalhada de como Hume considera que essa crença se gera de facto: para serem considerados *contínuos*, devem apresentar-se de forma *constante* e *coerente* na experiência observativa.

Pela simples rememoração, posso constatar que apresenta uma certa *constância*, por uma intuição das semelhanças que estas mantêm entre si. Diante da diversidade das experiências observativas, reconheço semelhanças entre diversos aspetos, ou mesmo pormenores – aliás, é em virtude dessas semelhanças que considero que se *repetem*. Por exemplo, habito a minha casa, entro e saio de cada compartimento, cumpro diversas tarefas, interrompendo-as para sair ou para dormir. A minha experiência observativa do compartimento onde tenho uma lareira é constante no sentido em que percebo que ela não apresenta nenhum sinal de mudança: a sala não aumenta nem diminui de tamanho, as paredes não mudam de cor nem textura, a lareira ou os móveis não mudam de posição, e essas semelhanças verificam-se em toda a minha casa. Para além do facto de que a relação de semelhança é intuitiva, esta conclusão parece justificada pelas minhas impressões e respetivas memórias.

Porém, alguns pormenores vão-se alterando ao longo da experiência observativa. Hume dá um exemplo: estou no escritório e ouço um barulho que me sugere que se trata de uma porta a abrir, até que entra um mensageiro com uma carta para mim; a inferência causal (relativamente simples) que havia elaborado até então com respeito a portas

abrirem e pessoas poderem entrar em casas depois de abrirem a porta etc., envolvia a perceção de uma pessoa que o fazia – vejo-a e ouço-a; neste caso (e pela primeira vez), apenas ouço a porta a abrir e, depois, o mensageiro entra para me entregar a carta, mas não o vi a abrir a porta, pelo que poderia duvidar que não foi ele o responsável por isso, mesmo tendo entrado em minha casa. Esta mudança na experiência observativa é incorporada numa explicação geral de como e porque é que portas se abrem, sendo os pormenores reajustados nesse complexo de premissas de forma a que não tenha de admitir nenhum elemento extraordinário. Para que esta experiência observativa mantenha uma *coerência* ou não entre em contradição com as restantes relativas a pessoas que abrem portas, devo supor que, sem que eu tenha visto, o mensageiro abriu a porta, e que havia uma porta para abrir – o que explica que se distingam apenas no pormenor de ver (ou não) a pessoa que abre a porta.

Portanto, devo supor uma continuidade na operação dos objetos apesar de não os perceber, o que implica a sua existência contínua. Devo supor que os objetos continuam a operar da mesma maneira constante que havia experienciado até então, para que possa estabelecer a relação causal em questão: que o mensageiro abriu a porta ou que o seu movimento causou a abertura da porta, produzindo aquele barulho e permitindo que ele tivesse entrado na minha casa. Assim, "esta observação, que a princípio era completamente arbitrária e hipotética, adquire força e evidência por ser a única que me permite conciliar estas contradições" (cf. T 1.4.2.21). A constância é o primeiro fator que contribui para a atribuição de uma coerência à experiência observativa com base nas instâncias que entram em contradição com a observação habitual.

A crença na continuidade dos objetos resulta de "uma espécie de raciocínio causal", em que o entendimento está envolvido de forma oblíqua ou indireta. Na geração dessa crença, conclui-se que apesar de não se observar os objetos, eles continuam a sua operação da mesma maneira que se pôde observar no passado. Essa "espécie de raciocínio" distingue-se dos restantes no sentido em que não relaciona – contrariamente a estes – apenas objetos percebidos, mas sim algo que não é uma perceção. Um raciocínio causal parte da semelhança entre casos no passado para casos no futuro e a crença nas relações causais é gerada pela propensão a acreditar que o futuro será como fora o passado. Por contraste, a crença na existência contínua dos objetos não parte de uma contrariedade constatada na observação, sendo gerada para ultrapassá-la. Essa crença não se explica simplesmente pelo exercício do hábito e dos princípios de associação, já que a relação causal envolvida na sua geração – a de que os

objetos continuam a operar da maneira constante que pudera observar no passado, mesmo quando não estou a percebê-los – envolve mais do que objetos percetíveis pelos sentidos. Essa relação é a que suporta as próprias cadeias causais inferidas num raciocínio causal propriamente dito: é porque os objetos operam continuamente da maneira (constante) que se pudera observar no passado que se pode estabelecer relações causais entre esses objetos. Não se trata de prever um curso de acontecimentos no futuro com base no curso de acontecimentos observado no passado – aquele, semelhante a este – porque parte do que está envolvido não é suscetível de observação. Por isso, a crença na continuidade do objeto não é gerada por um raciocínio que envolve um cálculo de probabilidades, mas parece oferecer um suporte metafísico para os seus conteúdos.

Portanto, para Hume, a crença na existência contínua dos objetos percebidos e a crença numa relação causal (portanto, baseada numa relação causal) têm em comum o facto de que em ambos os casos se exige uma experiência constante e o exercício do hábito. Além disso, aquela crença resulta, em parte, de uma inferência causal, já que atribuir uma coerência à experiência observativa consiste exatamente em subsumir todas as suas instâncias nas relações causais que atribuo aos objetos que percebo e associo pelos princípios de associação, e a razão dessa coerência é a continuidade da sua existência: a conclusão da continuidade da existência dos objetos relacionados garante a sua regularidade perfeita e a constância da experiência observativa – sendo este último o único dado a que se tem um acesso intuitivo. Seguindo o exemplo de Hume, a única maneira de considerar todas as experiências observativas em que portas se abrem coerentes entre si é supor que existe uma pessoa que abre a porta sem que tenha de presenciar a sua operação; essa suposição permite-me não encarar essa experiência observativa como anómala comparada com as outras (em que vi alguém a abrir a porta).

Hume conclui que a única faculdade que pode ser responsável pela própria postulação da continuidade dos objetos é a imaginação, ainda que a sua operação seja conjugada com a do entendimento. Para explicar a geração desta crença, Hume mostra como a convicção na continuidade dos objetos é apoiada na atribuição de uma *identidade* (a esses objetos), já que julga que a única forma de continuarem a existir após a experiência observativa é mantendo-se os mesmos ao longo do tempo. Esta parece ser uma condição necessária para que se possa considerar que este continua a existir e a operar sobre outros mesmo quando nenhuma mente perceba essa operação.

Hume considera que a identidade é postulada diretamente a partir da constância da experiência observativa. Os raciocínios ou fluxos de pensamento se dão por transições entre ideias, que se fazem maioritariamente por meio de relações (entre essas

ideias). Estas transições podem exigir mais ou menos esforço da mente, de acordo com a facilidade com que se dão. No caso das perceções que se vem a supor que denotam um objeto idêntico, a transição é tão fácil e suave que se torna impercetível, fazendo parecer que se está diante do mesmo objeto. Por exemplo, observo a mobília do meu quarto, fecho os olhos e volto a abri-los, constando uma semelhança perfeita entre as perceções que tive, mas também entre os próprios atos de perceber os objetos em questão, de tal forma que sou levada a confundi-las, tomando-as pelas mesmas (cf. T 1.4.2.36).

A razão que Hume apresenta para isto é que a semelhança que se produz não é apenas na associação de ideias, mas de disposições ou atos da mente pelos quais se concebem esses objetos associados por semelhança: a disposição da mente pela qual se concebe uma perceção muito semelhante a outra é quase a mesma que aquela pela qual se concebe um objeto idêntico a si mesmo (cf. T 1.4.2.25, 33-6). Portanto, a semelhança entre as impressões de que disponho, mas também entre os atos pelos quais as tenho presente à mente é tão perfeita que a imaginação não é capaz de distingui-los uns dos outros, intercambiando entre eles de maneira indistinta, como se se tratasse de apenas um objeto, ao invés de vários (em número), ainda que cada instância de observação desse suposto objeto idêntico a si mesmo conte como uma perceção distinta.

A crença na continuidade e identidade dos objetos da perceção supõe a formação da ideia de *tempo*. Mediante a sucessão de experiências – interrompidas – podem perceber-se semelhanças entre os seus objetos tais que parece haver uma invariabilidade na experiência (nos aspetos que os objetos apresentam) e a sua única diferença parece ser em *número* – trata-se de *várias* perceções distintas, e não de apenas *uma*. É pela perceção das semelhanças e diferenças entre perceções (mudança de perceção e perceção de graus de semelhança) que se adquire a noção de tempo. Portanto, para que se considere que objetos que não apresentam nenhuma diferença (à exceção do número), é necessário ter uma variedade de experiências observativas, mas também proceder a uma comparação de graus de semelhança entre elas (cf. T 1.4.2.46). Assim, Hume conclui que o princípio de individuação dos objetos da perceção – que determina a atribuição de uma identidade numérica – é a sua invariabilidade ao longo da sucessão em que aparecem com outros (objetos), percebida mediante uma comparação entre aspetos que cada um deles apresenta nas experiências observativas (cf. T 1.4.2.30-31)[14].

[14] Porém, antecipado em T 1.1.5.4, onde Hume considera que a relação de identidade "é comum a todos os seres cuja existência tem alguma *duração* [itálico meu]".

Mas por maior que seja a semelhança constatável entre experiências observativas, elas são *numericamente distintas*: aliás, esse é o único aspeto que as distingue, porque tudo o resto apresenta uma semelhança perfeita. Dá-se um conflito entre as faculdades, assente na contradição entre descontinuidade e identidade: consultando a razão, conclui-se que as perceções são interrompidas; consultando a imaginação, conclui-se que apesar da sua interrupção, a semelhança (em todos os aspetos sensíveis) entre certas perceções sugere que o objeto a que se referem é o mesmo, mantendo uma identidade (consigo mesmo). Para a razão, a possibilidade de as perceções não se referirem a um objeto idêntico a si mesmo permanece em aberto, porém, sendo descartada para a imaginação. Dada a semelhança entre perceções, a imaginação tende confundi-las, assim como aos atos da mente particulares pelos são concebidas, tomando-os como os mesmos.

Hume explica que a única forma de disfarçar esta contradição é supor a identidade do objeto, para que se possa tomar os objetos e atos da mente pelos mesmos, ao invés de distintos (apesar da sua estreita semelhança):

> A passagem suave da imaginação através das percepções semelhantes faz-nos atribuir-lhes uma identidade perfeita. O modo descontínuo do seu aparecimento leva-nos a considerá-las como outros tantos seus semelhantes, mas contudo distintos, que aparecem a intervalos certos. A perplexidade derivada desta contradição gera a propensão para unir estes aparecimentos descontínuos pela ficção de uma existência contínua (...) (T 1.4.2.37)

O "passo em falso" a que a imaginação procede é o de impor uma identidade numérica aos objetos das impressões que apresentam uma semelhança absoluta, em vez de concordar com as conclusões da razão – da sua distinção em número[15].

Porém, Hume explica, perante a contradição entre a razão e a imaginação, é à conclusão da imaginação que se dá assentimento (a despeito da razão), por esta ser mais natural ou irresistível: é mais fácil ou económico considerá-los o mesmo do que considerá-los diferentes. Hume considera que o que contraria as tendências naturais da mente provoca-lhe um mal-estar sensível, contrariamente ao que está de acordo com essas tendências, que lhe traz satisfação e as fortalece. A mente encontra-se numa

[15] Sob o ponto de vista do caráter exterior, independente e distinto (relativamente à mente) dos objetos, Hume contrapõe-se tanto ao senso comum quanto aos filósofos modernos. O que estes mantêm em comum é que ambos atribuem aquele caráter aos objetos, e este é, para Hume, um passo precipitado, na medida em que apesar de a imaginação ser levada a encarar as perceções como instâncias observativas de um mesmo (e único) objeto, a razão informa que os sentidos não mostram mais do que a interrupção dessas perceções, sendo impossível transmitir qualquer informação sobre o número de objetos que eventualmente suportam a perceção – talvez a conclusão da imaginação esteja correta, ou talvez a cada perceção corresponde um objeto externo, ou talvez ainda nenhum objeto externo suporte a perceção.

situação de mal-estar perante esta oposição, da qual se tenta desfazer impondo a existência contínua dos objetos e assentindo a ambas as conclusões: existe um objeto que é idêntico a si mesmo, que suporta as perceções, que são distintas e interrompidas entre si (cf. T 1.4.2.38). Portanto, basta acrescentar a identidade numérica do objeto para se poder concordar simultaneamente com as conclusões de ambas as faculdades.

Portanto, a crença na existência contínua dos objetos da perceção envolve esta espécie de disfarce ou fuga de uma contradição em duas instâncias: i) perante a contrariedade entre experiências observativas – as habituais e as que as contradizem em algum aspeto – para que se possa aceitar que as relações causais estabelecidas para as experiências habituais valem também para as que parecem constituir uma exceção daquelas; ii) perante a contrariedade entre as conclusões da razão (da interrupção e variedade das perceções) e da imaginação (da identidade dos objetos da perceção), para que se possa aceitar que o objeto é idêntico a si mesmo, mas as perceções que se tem dele são distintas e interrompidas.

A atribuição de uma identidade numérica aos objetos da perceção impõe uma regularidade nos objetos sobre os quais se elaboram raciocínios causais que é superior àquela que seria possível atribuir-lhes caso se ficasse pela semelhança estreita entre as perceções. Se a única maneira – pelo menos, que Hume encontra – de passar das perceções aos seus (supostos) objetos é a partir da postulação da sua continuidade, não seria possível acreditar que os objetos que correspondem às perceções de que disponho na minha mente (presentes aos sentidos e na memória) continuam a operar mesmo quando não os percebo se não lhes atribuísse uma identidade. De facto, os raciocínios causais poderiam dispensar a atribuição da identidade aos seus objetos, já que o seu essencial consiste em esperar uma experiência observativa no futuro semelhante à do passado – do que não se segue que haja um suporte metafísico comum para essas experiências. Mas Hume julga ser constatável que a facilidade com que a mente transita entre ideias semelhantes – ao ponto de parecerem a mesma – a condiciona a atribuir uma identidade ao seu objeto. Por sua vez, esta é a condição da continuidade dos objetos da perceção, que é postulada devido à necessidade de conferir uma coerência à experiência observativa do passado. Portanto, a razão do prolongamento da regularidade dos objetos por parte da imaginação deve-se a esta tendência a passar da semelhança (das perceções) à identidade (dos objetos). A razão desta tendência, para Hume, é a tendência a seguir um curso de ideias mais fácil em detrimento de um mais complexo, e a facilidade é determinada pela maior semelhança que as ideias mantêm entre si.

O autor atribui uma conexão necessária entre a continuidade, a distinção e a independência das perceções (relativamente à mente), tal que:

> (...) se os objectos dos nossos sentidos continuam a existir mesmo que não sejam apreendidos [isto é, de forma contínua], a sua existência é naturalmente independente e distinta da sua percepção; e *vice-versa*, se a sua existência for independente da percepção e se distinguir dela, eles devem continuar a existir mesmo que não sejam apreendidos [isto é, de forma contínua] (T 1.4.2.2)

Talvez se possa presumir que a sua exterioridade – posição no espaço relativamente à mente – também poderia entrar neste condicional – pelo menos porque não parece possível as perceções serem distintas e independentes da mente sem que estejam fora da mesma (cf. T 1.4.2.23, 47).

5. Considerações finais

1. Acrescentei à nota de Penelhum – de que o surgimento das paixões indiretas denota a necessidade de se explicar o surgimento das ideias do eu (próprio e do outro) a partir do ponto de vista da imaginação – a observação de que também a existência do mecanismo de simpatia denota a mesma necessidade. Estes seriam dois elementos da teoria das paixões que revelariam a precedência do ponto de vista da imaginação relativamente ao ponto de vista das paixões e do interesse próprio (apesar de este último complementar o primeiro), no tratamento da questão da identidade pessoal.

A meu ver, uma vez que o funcionamento deste mecanismo depende da identificação de uma semelhança entre os comportamentos dos outros e os meus, a existência do mecanismo de simpatia e o papel concreto que desempenha na geração das paixões indiretas é também indício de que o início do processo de formação da crença na existência de outras mentes pode começar com a constatação da semelhança entre os meus comportamentos e outros comportamentos visíveis (que eventualmente se infere que são de outro eu). Esse mecanismo só funciona devido a essa constatação: o comportamento do outro mostra o seu motivo (que é sua causa), que é aquilo com que eventualmente venho a simpatizar, e que se torna o meu próprio sentimento. Quando atribuo ao outro uma mente, atribuo-lhe um conjunto de perceções semelhantes às que eu mesma possuo: ideias soltas, memórias, crenças, raciocínios, paixões. Esta constatação é determinante para a geração de paixões justamente devido ao acesso oblíquo que se tem à suposta vida mental do outro: não é por observar as suas próprias paixões que adquiro uma paixão por simpatia, mas a partir da constatação da nossa

semelhança. Só posso pensar que a paixão que sinto por simpatia é a mesma que o outro sente se interpretar o seu comportamento como semelhante ao meu. Da mesma maneira, só posso inferir a existência de uma arquitetura mental semelhante à minha mediante uma comparação prévia com a minha própria arquitetura mental.

Deste modo, pelo menos por ora, parece que a ideia da minha mente deve ser se não prévia, pelo menos simultânea ao estabelecimento de duas relações: i) de causalidade entre o meu corpo ou ação e a minha mente; ii) de semelhança entre a minha mente e a mente do outro. Portanto, a atribuição de uma identidade ao eu parece ser condição necessária da atribuição de uma identidade ao outro. Porém, pelo menos no momento, parece ser indiferente se essas ideias são concomitantes ou se a ideia da identidade do eu antecede a da identidade do outro.

A partir daí, acrescenta-se, para a suposição da existência da mente do outro, uma relação causal entre ações e motivos semelhante à que se tem um acesso sob o ponto de vista da primeira pessoa, pois é assim que o próprio Hume reconhece que relacionamos a nossa ação com os nossos motivos e pensamentos. Portanto, a relação de causalidade também parece desempenhar um papel importante na atribuição de uma mente ao outro, uma vez que para encarar um comportamento de outro como uma ação (um ato voluntário e não uma reação a um instinto, por exemplo), é necessário encará-lo como efeito de um motivo (moral ou não). Portanto, exige-se que esse motivo seja sua causa, requisito que dificilmente poderia cumprir caso não fizesse parte de uma mente.

Relativamente a essa relação causal entre ações e motivos estabelece-se uma segunda relação de semelhança entre o eu e o outro: assim como me comporto de uma maneira determinada em virtude de certos motivos – para cuja existência se exige a existência de crenças, desejos, raciocínios, paixões – o outro, que se comporta de forma semelhante, deve fazê-lo por uma causa semelhante: a existência de motivos. Esta semelhança não se resume à que se percebe nos corpos, mas inclui uma repetição da experiência: tenho repetidas experiências de que esses corpos muito semelhantes (ao meu) mostram comportamentos muito semelhantes aos próprios, portanto, essa semelhança denota a mesma relação causal entre estados mentais e comportamentos.

A propósito das relações pelas quais a imaginação é responsável no processo de aquisição da crença na existência de outras mentes, acrescente-se uma última nota de conclusão. Parece ser fácil inferir um primeiro papel do corpo no processo de aquisição da crença na existência de outra mente (que não a própria), afinal, os comportamentos (que são movimentos do corpo) são aquilo de que os sentidos externos dispõem como

eventual efeito de um ato mental, aquilo que, na faculdade da imaginação, pode ser objeto de uma primeira associação (por semelhança) com o eu, a fim de implantar a ideia da mente do outro (e respetivo eu). Apesar disso, requer-se uma resposta às questões relativas à importância da noção de corpo para a constituição de um eu (cf. pp. 10-11) para que se possa, posteriormente, responder à questão de Penelhum – a saber, de como se distingue o eu próprio do eu dos outros.

Diferente da questão da importância do corpo para a constituição da identidade de um eu, e a juntar à própria reconstrução dos elementos envolvidos na geração da crença na existência de outras mentes, uma outra questão merece resposta. Restringindo agora a atenção à mente, há ainda outra questão que merece ser respondida no futuro: não é pertinente apenas saber como se infere a existência de outra mente, mas também de como se lhe atribui uma identidade, afinal, a um mesmo corpo (cuja identidade é atribuída da mesma forma que a qualquer objeto inanimado) podem estar associadas várias mentes. Seguindo as palavras de Hume relativamente à crença na existência exterior e contínua dos objetos da perceção, em princípio, a própria existência (exterior e contínua) supõe a sua identidade. Mas os elementos necessários para acreditar na sua identidade devem ser descriminados.

2. A meu ver, a relevância das teses de Hume relativamente à crença na existência exterior e independente dos objetos da perceção para a reconstrução do processo de aquisição da crença na existência de outras mentes levanta duas questões ligadas a teses sobre racionalidade teórica de Hume.

Por um lado, a possibilidade de que nada está por trás da conexão entre mente e corpo é real para Hume, afinal, o autor não atribui um estatuto especial a esta conexão causal relativamente a outras, tampouco dispõe de elementos na sua epistemologia que suportem a existência de um ente sobre o qual assenta o feixe de perceções. Se a crença na existência de outras mentes (e outras *pessoas*, com uma identidade semelhante à minha própria) tiver a mesma natureza que a crença na identidade pessoal, esta conclusão estende-se ao caso daquela. Assentir à existência de objetos externos e num eu não afasta a sombra do solipsismo, afinal, o seu contrário permanece possível e essa crença resulta não de raciocínios (demonstrativos ou probabilísticos), mas de um instinto natural. E se se supõe que outras mentes possuem o mesmo estatuto, o mesmo se pode concluir relativamente às mesmas.

Por outro lado, as crenças na identidade pessoal e na existência de um mundo externo (que também supõe a postulação da identidade do objeto em questão) resultam de uma tendência que tem uma função vital para a sistematicidade e continuidade dos

raciocínios que são formulados: os raciocínios probabilísticos e crenças adquirem uma força e vivacidade muito maiores na mente se se supuser que os seus objetos têm um conjunto de qualidades a ser desvelado por esses raciocínios probabilísticos do que se supuser que cada nova impressão (e consequente ideia) constituem novos entes, apesar de essas práticas (de raciocínio e de trocas intersubjetivas) estarem apoiadas num pressuposto metafísico que jamais pode ser confirmado (cf. pp. 21-2). Pode pensar-se que a crença na existência de outras mentes possui a mesma vantagem.

Referências

AINSLIE, D. "Hume on Personal Identity". In: RADCLIFFE, E. S. (ed.). A Companion to Hume. Oxford: Blackwell Publishing, 2008

AYER, A. J. *Hume*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1981.

GARRETT, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

HUME, D. (1739). *Tratado da Natureza Humana*. 3ª edição. Trad. João Paulo Monteiro. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2012.

_____ (1748). *Tratados Filosóficos I: Investigação sobre o Entendimento Humano.* Trad. João Paulo Monteiro e Pedro Galvão. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.

PASSMORE, J. *Hume's Intentions*, 3rd edition. London: Duckworth, 1968.

PENELHUM, T. "The Self of Book 1 and the Selves of Book 2". Hume Studies, v. 15, n. 2, 1992.

SMITH, N. K. *The Philosophy of David Hume*. London, McMillan, 1996.

SWAIN, C. G. "Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy." In: S. TRAIGER, S. (ed). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*,. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

HUME E A EXPERIÊNCIA DOS SENTIMENTOS

Giovani M. Lunardi
Universidade Federal de Santa Catarina
giovani.lunardi@ufsc.br

Resumo: Examina-se o papel da experiência na constituição dos sentimentos para fundamentação da moral. Segundo Hume, a experiência também possui papel importante na produção do conhecimento moral, mas o seu conteúdo valorativo é determinado pelos sentimentos. Este conhecimento moral incorpora, ao mesmo tempo, experiências das ações e tece progressivamente as redes da obrigação. Os princípios da nossa natureza humana, imersos em um processo dinâmico de nossas experiências, permitem *instruir-nos* e *ensinam-nos* a entender e regular a complexidade de nossas ações e condutas. A filosofia moral, de acordo com Hume, diz respeito aos assuntos da vida e da experiência cotidianas, que são similares entre si e resultam algum constrangimento à mente e, talvez, podemos admitir um princípio de uniformidade e regularidade que imprime, nesse espírito, uma forte disposição a acreditar que outras experiências similares e cotidianas continuarão idênticas no presente e no futuro.
Palavras-Chave: Hume; Experiência; Sentimentos; Filosofia Moral.

Abstract: It examines the role of experience in the constitution of feelings for the foundation of morality. According to Hume, experience also plays an important role in the production of moral knowledge, but its value content is determined by feelings. This moral knowledge at the same time incorporates the experiences of actions and progressively weaves the networks of obligation. The principles of our human nature, immersed in a dynamic process of our experiences, enable us to instruct and teach us to understand and regulate the complexity of our actions and behaviors. Moral philosophy, according to Hume, concerns the subjects of everyday life and experience, which are similar to each other and result in some restraint on the mind, and perhaps we can admit a principle of uniformity and regularity that imprints, in this spirit, a strong willingness to believe that other similar and everyday experiences will remain identical in the present and in the future.
Keywords: Hume; Experience; Feelings; Moral Philosophy.

1. Hume e o Empirismo

Para os filósofos analíticos o discurso filosófico de Hume é, em termos epistemológicos, de caráter empírico (na forma de como o entendemos atualmente), no sentido de que as afirmações que ele faz sobre a *Natureza* em geral devem ser sujeitas ao crivo da experiência, devem ser testadas contra o mundo empírico. Na medida em que os sistemas naturais são os sistemas sobre os quais podemos investigar dados empíricos, somente estes figuram no discurso *humeano*. Em verdade, devemos reconhecer, a filosofia britânica tinha certa predileção por uma compreensão do mundo com bases no empirismo. Aparecem, na história da filosofia britânica, filósofos como Roger Bacon, Guilherme de Ockham, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Isaac Newton, John Locke e George Berkeley. Tudo isso serve como fundamento para ligação dos britânicos com o empirismo, apesar das muitas especificidades de cada autor[1]. Inserido nessa tradição britânica - e não é possível negá-la - David Hume e o empirismo são inseparáveis. Assim, a utilização de um "método experimental", por Hume, pretende indicar que uma investigação sobre a natureza humana deve proceder a partir de fatos observados sobre o comportamento humano, deixando de lado quaisquer esquemas puramente hipotéticos e idealizados acerca da "real natureza" do homem. Seu alvo, aqui, é a antiga ideia do homem como um ser caracteristicamente racional, e a consequente tentativa de fundamentar na razão todas as atividades que são próprias do ser humano, entres as quais se incluem principalmente a busca do conhecimento e o aprimoramento moral. Ele está preocupado em examinar a ação humana seguindo os motivos que a determinam, em sua totalidade. O filósofo escocês aplica um método experimental à filosofia, no sentido de constatar a forma como os seres humanos pensam e são emocionalmente afetados em sua experiência do mundo e no convívio com seus semelhantes. Ele afirma: "A natureza humana é a única ciência do Homem" (T 273)[2]. E esta análise é através da observação criteriosa, explicitando o caráter

[1]Klaudat considera que "é possível dar ao empirismo de Hume, uma feição mais branda". Ver: KLAUDAT, 1997, p. 116.

[2]Utilizamos as seguintes abreviaturas, edições e traduções das obras de Hume:*Tratado ou Treatise (T)* Edição: *A Treatise of Human Nature*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (2 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978.

Vamos seguir como é usual, a paginação dessa edição Selby-Bigge. A Tradução utilizada é a de Débora Danowski - São Paulo: Editora UNESP, 2001. Investigações ou Enquiries (E), Primeira Investigação (EHU), Segunda Investigação (EPM) Edição: Enquires concerning human understanding and concerning the principles of morals. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (3 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978. Vamos referenciar com a seguinte notação: abreviatura (E), para ambas as investigações, seguido da numeração

experimental de seu método de investigação da moral. Em outros termos, ele defende, repetindo, um naturalismo metodológico, segundo o qual o melhor método de investigação nas ciências sociais ou filosofia deve ter por modelo o método das ciências naturais:

> O único fundamento sólido que nos podemos dar para esta ciência [da natureza humana] deve ser assentado na experiência e observação. A essência da mente sendo igualmente desconhecida por nós como os corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outro modo que a partir de cuidadosos e exatos experimentos, e a observação daqueles efeitos particulares, que resultam de suas diferentes circunstâncias e situações. Devemos, portanto recolher nossos experimentos nesta ciência a partir de cuidadosas observações da vida humana, e tomá-las como elas aparecem no comum curso do mundo, pelo comportamento do homem reunido, nos negócios e em seus prazeres (T XVI, XVII, XIX).

O filósofo escocês realiza uma aproximação dos estudos humanísticos com o método experimental propugnado por Isaac Newton para as ciências da natureza. Um dos pressupostos newtonianos, utilizado por Hume, é que "quando um princípio se demonstrar muito poderoso e eficaz em um caso, está inteiramente de acordo com as regras filosóficas, e mesmo da razão ordinária, atribuir-lhe uma eficácia comparável em todos os casos similares. E, de fato essa é, para Newton, a principal regra da atividade filosófica" (E 204).

Hume afirma que "ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências" (T XVI). O fundamento sólido das ciências é a ciência do Homem (as ciências são objetos dos conhecimentos humanos, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades), e desta ciência, a ciência do Homem, cujo fundamento sólido é a experiência e a observação. Hume, assim, apresenta que o método adequado de análise da ciência do homem ou filosofia moral é aquele segundo o qual,

> (...) devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior e utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana (T XIX).

---

da respectiva página da Edição Selby-Bigge. A Tradução utilizada é a de José Oscar de Almeida Marques - São Paulo: Editora UNESP, 2004.

Ao mesmo tempo, percebemos a distinção com relação ao método newtoniano, cuja evocação por Hume, poderia sugerir que da mesma forma, que Newton, o seu método pretenderia obter um conhecimento *preciso* e *demonstrável* dos assuntos humanos. De Newton, o filósofo escocês elogia o método experimental e a obrigação de analisar os fenômenos nos seus lugares de ocorrência. No entanto, Hume sabe que Newton pode, à exaustão, simular repetições de seus experimentos originários e utilizar uma linguagem matematizada, como condição necessária para a demonstração. Já, nos assuntos morais, isso não é possível.

2. Hume e o Sentimentalismo

Na sua execução da defesa da primazia dos *sentimentos* como a maneira pela qual os seres humanos tanto adquirirem o *conhecimento* de "questões de fatos e existência" quanto se revelam capazes de avaliações morais sobre as ações de outros e de si mesmo (cf. E 35), Hume vai dedicar-se "ao cultivo da verdadeira metafísica" (E 12). O filósofo escocês, no entanto, já havia se pronunciado contra qualquer forma de investigação em filosofia moral que não fosse *metodologicamente* da mesma forma que a utilizada na filosofia natural ou ciências naturais (cf. E 27). Ele estava contrapondo-se à metafísica escolástica e, principalmente, ao racionalismo dogmático, o qual pretendia fundamentar exclusivamente na *razão* todas as atividades que são próprias do ser humano[3]. Hume cita Padre Malebranche, Cudworth e Clarke como pensadores dessa "teoria abstrata da moral" que "exclui todo sentimento e pretende fundar tudo na razão" (E 197 n. 1).

De forma contrária, o projeto Humeano propõe-se a conhecer a "essência da mente" – seus poderes e, ao mesmo tempo, qualidades – pelo método da observação e experiência. Seu método é um exame "newtoniano" da dinâmica da mente humana, pois somente com esse método experimental podemos identificar as distinções morais, pois "uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou

[3]Cf. Moura 2001, p. 113. Segundo MacIntyre, o modelo de justificação racional aristotélico vai estar presente no sistema legal, teológico e educacional escocês baseado na idéia de princípios que podiam ser defendidos racionalmente. Mais especificamente, no âmbito das instituições escocesas do século XVIII, o papel do professor de filosofia moral era crucial na defesa, segundo o modelo aristotélico, dos fundamentos racionais da teologia cristã, da moral e da lei, devendo se ensinar "os princípios da Religião Natural e da Moralidade e a verdade da religião cristã". Da mesma forma, o *teísmo* da época afirmava que o conhecimento de Deus era possível apenas pela razão. Já podemos antever os motivos pelos quais Hume não foi aceito como professor da Cátedra de Filosofia Moral em Edimburgo (1745) e Glasgow (1752) que, por exemplo, exigia que fosse dada instrução sobre as verdades da religião racional, de um modo favorável à revelação cristã (Cf. MACINTYRE, 1991, pp 238-9, 268-9, 308-9).

comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois" (T 470). E as relações entre impressões ou sentimentos podem ser descobertas "apenas pela experiência", pois somente dessa forma "conhecemos sua influência e conexão; e essa influência, não deveríamos jamais estendê-la para além da experiência" (T 466). Para o filósofo escocês, somente a experiência nos proporciona "um conhecimento adequado dos assuntos humanos, e tendo nos ensinado qual sua relação com as paixões humanas, percebemos que a generosidade dos homens é muito restrita, e, raramente indo além dos amigos e da família, ou, no máximo, além de seu país natal" (T 602). Os assuntos humanos dizem respeito a relações entre os próprios seres humanos ou com objetos externos; são relações de impressões e sentimentos que não podem ser compreendidas, unicamente, por uma razão demonstrativa ou dedutiva que somente descobre relações de ideias. Na *Sinopse* do *Tratado*, Hume afirma que se um homem como *Adão* fosse criado apenas com o seu entendimento, mas sem experiência, nunca seria capaz de inferir todos os raciocínios concernentes a causas e efeitos (cf. T 650-651). Então, o método adequado em filosofia moral é o experimental, ou seja, "ao julgar as ações humanas, devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca de objetos externos" (T 403). Pois, segundo Hume, "quando consideramos quão adequadamente se ligam as evidências *natural* e *moral,* formando uma única cadeia de argumentos, não hesitaremos em admitir que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios" (E 90).

No entanto, mesmo utilizando o mesmo método experimental, ocorre uma importante diferença: na *filosofia moral*, contrariamente à *filosofia natural*, não se pode realizar experimentos com premeditação e exato controle das variáveis. O filósofo escocês admite que:

> A própria *filosofia experimental*, que parece mais natural e simples que qualquer outra, requer um esforço extremo do juízo humano. Na natureza, todo fenômeno é composto e modificado por tantas circunstâncias diferentes que, para chegarmos ao ponto decisivo, devemos separar dele cuidadosamente tudo o que é supérfluo e investigar, por meio de novos experimentos, se cada circunstância particular do primeiro experimento lhe era essencial. Esses novos experimentos são passíveis de uma discussão do mesmo tipo; de modo que precisamos da máxima constância para perseverar em nossa investigação, e da maior sagacidade, para escolher o caminho correto, dentre tantos que se apresentam. Se isso ocorre até na *filosofia da natureza*, quanto mais na *filosofia moral* em que existe uma complicação muito maior de circunstâncias, e em que as opiniões e sentimentos essenciais a qualquer ação da mente são tão implícitos e obscuros que freqüentemente escapam à nossa mais rigorosa atenção,

> permanecendo não apenas inexplicáveis em suas causas, mas até mesmo desconhecidos em sua existência (*T* 175). (*Itálicos acrescentados*)

No início do *Tratado* ele já havia nos alertado:

> Quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma dada situação, tudo que tenho a fazer é pôr os dois corpos nessa situação e observar o resultado. Mas se tentasse esclarecer da mesma forma uma dúvida no domínio da filosofia moral, colocando-me no mesmo caso que aquele que estou considerando, é evidente que essa reflexão e premeditação iriam perturbar de tal maneira a operação de meus princípios naturais que se tornaria impossível formar qualquer conclusão correta a respeito do fenômeno (T XVIII-XIX).

Como bem lembra Guimarães, o filósofo escocês observa que "o sujeito do experimento é também objeto e, pela simples consciência que tem de sua condição, seu comportamento observado se modifica" (GUIMARAES, 2007, p. 206). Afinal de contas, como afirma Hume, na introdução do *Tratado*, "nós não somos simplesmente os seres que raciocinam, mas também um dos objetos acerca dos quais raciocinamos" (T XV). Por isso, em filosofia moral,

> (...) devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana (T XIX).

Para realizar esse seu intento, Hume elabora o *Tratado da Natureza Humana* examinando seus aspectos constituintes: o entendimento, as paixões e a moral. O *Tratado* então*,* "almeja o conhecimento geral, por isso filosófico, das leis e princípios da natureza humana" (GUIMARÃES, 2007, p. 207). Ou seja, sua concepção de filosofia é investigar as operações e princípios da natureza humana, segundo um *método natural de investigação*. Isso significa que não é um procedimento analítico ou conceitual, pois segundo Hume, "é mais importante observar as coisas do que as denominações verbais" (E 322); não podemos "ficar discutindo acerca de palavras" (T 297). É óbvio que o filósofo escocês considera que os conceitos devem ser corretamente definidos, pois, "se alguém alterar as definições, não posso pretender discutir com ele sem saber o sentido que atribui às palavras" (T 407)[4].

[4]Preferimos a seguinte tradução: HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. (Tradução: Serafaim da Silva Fontes). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 474

É interessante perceber como Hume pode ser interpretado como um cético radical, segundo o qual ele estaria negando em seu *Tratado* não só a existência dos objetos externos como a do próprio sujeito; o que por si só teria implodido qualquer possibilidade de uma *ciência da natureza humana,* que seu livro prometia apresentar ao leitor, como da ciência em geral. Ele mesmo responde aos que o acusam de ser um cético radical:

> (...) se sou realmente um desses céticos que sustentam que tudo é incerto e que nosso juízo não possui nenhuma medida da verdade ou falsidade de nada, responderia que essa questão é inteiramente supérflua, e que nem eu nem qualquer outra pessoa jamais esposou sincera e constantemente tal opinião. A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a *julgar*, assim como a *respirar* e a *sentir*. Não podemos deixar de considerar certos objetos de um modo mais forte e pleno em virtude de sua conexão habitual com uma impressão presente, como não podemos *nos impedir de pensar* enquanto estamos despertos, ou de enxergar os objetos circundantes quando voltamos nossos olhos para eles em plena luz do dia. Quem quer que tenha se dado ao trabalho de refutar as cavilações desse ceticismo *total*, na verdade debateu sem antagonista e fez uso de argumentos na tentativa de estabelecer uma faculdade que a natureza já havia implantado em nossa mente, tornando-a inevitável (*T* 183). (*Itálicos acrescentados*)

Ou seja, a natureza é forte demais e está pronta para rebater qualquer argumento cético que possa ser apresentado (cf. T 657). Está claro que o pensamento humeano, repetindo MacIntyre, representou uma *subversão* do pensamento da sua época. No entanto, sua filosofia tem uma contraparte positiva: "a filosofia moral, ou ciência da natureza humana pode ser de duas maneiras diferentes, cada uma delas possuidora de um mérito peculiar e capaz de contribuir para o entretenimento, instrução e reforma da humanidade" (E 5).

Segundo Annette Baier[5] (1995, p. 16), em Filosofia Moral, acompanhando seus antecessores Shaftesbury e Hutcheson[6], o fundamento será dado pelos sentimentos *(*cf.

[5]Annette Baier é uma das principais filósofas feministas dos Estados Unidos. Ela tem como modelo David Hume, denominado por ela como "o filósofo moral das mulheres" por causa de sua predisposição em aceitar o sentimento, e mesmo o sentimentalismo, como centrais para a consciência moral. Cf. Rorty, 2000, p. 102. Beauchamp e Childress elevam o pensamento "reflexivo e filosófico" de Baier ao status de teoria ética específica: a ética do cuidar (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2002, p. 106).

[6]No entanto, podemos perceber claramente o distanciamento filosófico de Hume de alguns dos seus contemporâneos *sentimentalistas*:

- *Lord Shaftesbury* (1671-1713) afirma que o objetivo do ser humano – dotado de um sentimento natural para distinguir o bem do mal, o certo do errado – consiste num *fim social*. Sendo, portanto, o fim da moral social, as ações humanas são em geral virtuosas, já que o homem é *naturalmente altruísta*, e visam ao bem comum da sociedade. Ou seja, a tendência natural do homem é realizar a benevolência.

- Contra tal posição investiu *Bernard de Mandeville* (1670-1733), ao arguir que não há evidência empírica de que o homem é naturalmente altruísta e que os atos virtuosos são benéficos à sociedade. Pelo contrário, ele considera o *vício e o egoísmo como estímulos ao desenvolvimento social*.

T 470-471*)*. Para Baier, o modelo de sentimentos morais de Hume "oferece um complexo padrão de excelência sobre as características humanas" (1995, p. 16). Os sentimentos morais oferecem um padrão moral [*moral Standards*] objetivo de validade universal, pois Hume afirma que sua intenção é "analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de *mérito pessoal*; [e assim passa a] considerar cada atributo do espírito que faz de alguém um objeto de estima e afeição, ou de ódio e desprezo " (...) (E 173-174).

No entanto, segundo a interpretação de Baier, os juízos morais que surgem de uma especial reflexão derivada do prazer, não são um desejo [*desire*] que teria como objeto apropriado a moralidade para motivar uma ação virtuosa. Ou seja, o desejo não toma a forma da autoridade de uma vontade (BAIER, 1994, pp. 277-278). Tanto para Shaftesbury, quanto para Hutcheson e Hume, a autoridade do sentimento moral é inteiramente humana, e não um tipo de autoridade na forma de obediência (cf. *T* 646-648). Baier elogia Hume por "des-intelectualizar e des-santificar o empreendimento moral (...) apresentando-o como equivalente humano de vários controles sociais presentes em populações de animais e insetos" (BAIER, 1993, p. 147). Desta forma, atribuímos à filosofia de Hume a seguinte concepção de naturalismo moral*:* os fundamentos da moralidade com um sistema de valores constituem-se, unicamente, em nossa natureza humana. Ou melhor, os sentimentos humanos são a base para os julgamentos normativos. Escreve o filósofo escocês na *Primeira Investigação*: "A natureza moldou a mente humana de tal forma que, tão logo certos caracteres, disposições e ações façam seu aparecimento, ela experimenta [sente] de imediato o sentimento [*feels the sentiment]* de aprovação ou de condenação, e não há emoções que sejam mais essenciais que essas para sua estrutura e constituição" (E 102). Para o filósofo escocês, a hipótese mais provável é que a "moralidade é algo real, essencial e fundado na natureza". Por isso é possível

> explicar a distinção entre vício e virtude, bem como a origem dos direitos e obrigações morais, e que, por uma constituição primitiva da

- *Francis Hutcheson (1694-1746)*, influenciado por *Shaftesbury*, retoma e repensa o tópico do sentido moral. O sentimento moral é o que percebe aquelas propriedades que despertam as respostas do sentimento moral. As propriedades que suscitam uma resposta agradável e de aprovação são as de benevolência. Não aprovamos as ações em si mesmas, mas aquelas ações como manifestações dos traços de caráter, e nossa aprovação parece consistir simplesmente na suscitação da resposta adequada.
- *Joseph Butler* (1692-1752) foi contra duas das posições mais centrais de *Hutcheson*. *Butler* parte de uma posição mais próxima a *Shaftesbury* e sustenta que temos uma variedade de apetites, paixões e afetos. A benevolência é um mero afeto, entre outros, que deve ocupar a posição que merece, mas nada mais. Segundo *Butler, existe* um princípio superior de reflexão ou consciência em cada homem, que distingue entre os princípios internos de seu coração, da mesma forma que entre suas ações externas.

> natureza, certos caracteres e paixões, só de vistos e contemplados, produzem um desprazer, e outros, de maneira semelhante, suscitam um prazer. O desprazer e a satisfação não são apenas inseparáveis do vício e da virtude; constituem sua própria natureza e essência (T 296).

Hume concede aos críticos que mesmo considerando essa hipótese falsa, "ainda assim é evidente que a dor e o prazer, se não são as causas do vício e da virtude, são ao menos inseparáveis destes" (T 296). Dessa forma, o filósofo escocês deriva os princípios morais do exame da natureza humana, ou seja, de um fundamento naturalista. Hume afirma que nosso sistema de moralidade resulta diretamente da maneira particular como os seres humanos foram criados nessa estrutura humana: "de fato, quando consideramos quão adequadamente as evidências *naturais* e *morais* se aglutinam, formando uma cadeia única de argumentação, não hesitaremos em admitir que têm a mesma natureza e derivam dos mesmos princípios" (T 404). Segundo ele, "essas distinções [morais e de gosto] estão fundadas nos sentimentos naturais da mente humana" (E 103). E esses sentimentos, "não podem ser controlados ou alterados por nenhuma espécie de teoria ou especulação filosófica" (E 103). O filósofo escocês abandona pressupostos sobrenaturais, religiosos, teológicos e dogmáticos e lança-se à tarefa filosófica com uma intenção específica - distinta dos objetivos da *filosofia teórica* e da *filosofia natural*: realizar na filosofia moral uma *investigação da natureza humana*. Deleuze afirma que em Hume "a natureza humana em seus princípios ultrapassa a mente, que nada na mente ultrapassa a natureza humana; nada é transcendental" (DELEUZE, 2001, p. 14). Ou melhor, o naturalismo humeano, como escreve Paulo Faria, "consiste, essencialmente, na disposição de tirar *todas as consequências* do reconhecimento desse fato acerca da natureza humana: que o que somos capazes de *pensar* depende, também, do que somos capazes de *sentir*" (FARIA, 2002, p. 15, apud AZEVEDO). Devemos resguardar, no entanto, o caráter original e distintivo do naturalismo moral humeano, para não permitir que seja reduzido a um naturalismo determinista, cético ou relativista. Isso ocorre devido ao fato de que esse apelo à natureza humana já foi interpretado dos mais diferentes modos, servindo para justificar sistemas morais até mesmo diversos entre si.

Em sua investigação com relação aos "fundamentos gerais da Moral" (E 170) Hume afirma que antes de "experimentar" o bem e o mal morais, nós os "sentimos". O que é próprio da virtude e do ódio é ser estimável ou odioso, escreve Hume, em "sua natureza ou essência" (cf. E 172). Para estabelecer os sentimentos morais – "que sentimos imediatamente em nós mesmos" (T 332) - precisamos fazer uso de elementos não-empíricos "dada a constituição primitiva da mente" (T 286): elementos inatos e qualidades originais e peculiares (cf. T 286). Ou seja, os fundamentos gerais da moral

"estão inteiramente fundados na estrutura e constituição particulares da espécie humana" (E 170).

O filósofo escocês reconhece que a controvérsia a respeito dos fundamentos gerais da moral reside apenas em duas alternativas: que esses fundamentos derivam da *razão*, por uma "sequência de argumentos e induções" ou pelo *sentimento*, por uma "sensação (*feeling*) imediata e um sentido interno (*sense)* mais refinado" (E 170). Afirma Hume, "esses argumentos de cada um dos lados (e muitos mais poderiam ser fornecidos) são tão plausíveis que tendo a suspeitar que ambos podem ser sólidos e satisfatórios, e que *razão* e *sentimento* colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais" (E 172). Mas, na continuação dessa afirmação, o filósofo escocês esclarece e ratifica sua tese central:

> É provável que a sentença final que julga caracteres e ações como amáveis ou odiosos, louváveis ou repreensíveis; aquilo que lhe impõe a marca da honra ou da infâmia, da aprovação ou da censura, aquilo que torna a moralidade um princípio ativo e faz da virtude nossa felicidade e do vicio nossa miséria – é provável, eu dizia, que essa sentença final se apoie em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira (E 172-173).

Isso ocorre, segundo ele, porque as distinções morais não podem ser discerníveis pela "pura *razão"* (E 171*)*, "por meio de raciocínios metafísicos e deduções baseados nos mais abstratos princípios do entendimento" (E 170). Sendo assim, cada tipo de raciocínio realiza sua distinção: "as proposições da geometria podem ser provadas, os sistemas da física podem ser debatidos, mas a harmonia do verso, a ternura da paixão, o brilho da espirituosidade devem dar um prazer imediato" (E 171). Ou seja, "a norma do sentimento é o que cada pessoa *sente* dentro de si mesmo" (E 171). No seu estilo-literário ou irônico -, Hume recomenda aos filósofos em suas investigações a respeito da "verdadeira origem da moral" (E 173), que em casos de dúvidas, "consultar por um momento *seu próprio coração* [*breast*]" (E 174). Pois, dessa forma, "a aguda sensibilidade que nesses assuntos é tão universal entre os seres humanos fornece ao filósofo uma garantia suficiente de que nunca estará demasiadamente enganado ao compor seu catálogo, nem correrá nenhum risco de classificar erroneamente os objetos de sua contemplação" (E 174). O filósofo escocês exemplifica que,

> (...) o que é honroso, o que é imparcial, o que é decente, o que é nobre, o que é generoso *toma posse do coração* (*heart*) e anima-nos a abraçá-lo e conservá-lo. O que é inteligível, o que é evidente, o que é provável, o que é verdadeiro, obtém somente a fria aquiescência do entendimento e, satisfazendo uma curiosidade especulativa, põe termo a nossas indagações (*E* 172).

Por exemplo, para encontrarmos o vício devemos "dirigirmos nossa *reflexão* para nosso próprio íntimo [*breast*] e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação" (T 468-469). Ou seja, segundo ele, temos uma moralidade *sentida* em sentimentos.

3. A Experiência dos Sentimentos

A experiência possui também um papel fundamental na produção do conhecimento moral. A normatividade da moral, segundo a filosofia de Hume, elabora-se por uma gênese não voluntária, da natureza humana, pois "nosso primeiro e mais natural sentimento moral está fundado na natureza de nossas paixões" (T 491). Ela incorpora, também, as experiências das ações e tece progressivamente as redes da obrigação. O ser racional, em sua vida ativa, de acordo com o filósofo escocês, tem suas experiências no convívio social, com capacidades naturais de *instruir-se* e *regular* sua conduta e especulações. Não é, no entanto, um ser com uma racionalidade abstrata ou solipsista, de um sujeito isolado, ou ser com sentimentos de interesses puramente egoístas, hedonistas ou utilitaristas, determinado por vontades externas ou transcendentes. Percebemos a *dinâmica das experiências* das ações do ser humano, como afirma o filósofo escocês, da seguinte forma:

> (...) temos o valor da *experiência* adquirida por uma vida longa e uma variedade de ocupações e convivência para *instruir-nos* sobre os *princípios da natureza humana* e *regular* nossa conduta futura tanto quanto *regula* nossa especulação. Com o auxilio desse guia, ascendemos ao conhecimento dos motivos e inclinações dos homens a partir de suas ações, expressões e mesmo gestos; e, em seguida, descendemos à explicação de suas ações a partir do conhecimento que temos de seus motivos e inclinações. As observações gerais amealhadas no curso da *experiência* dão-nos a chave da natureza humana e *ensinam-nos* a deslindar todas as suas complexidades (*E* 84-85). (*Itálicos acrescentados*)

Os princípios da nossa natureza humana, imersos em um processo dinâmico de nossas experiências, permitem *instruir-nos* e *ensinam-nos* a entender e regular a complexidade de nossas ações e condutas. A filosofia moral, afirma Hume, diz respeito "aos assuntos da vida e da experiência cotidianas" (*E* 81). E esses assuntos apresentam uma uniformidade e regularidade, pois, segundo ele, "as faculdades da mente são supostas naturalmente iguais em cada indivíduo (caso contrário, nada mais inútil que argumentarmos ou debatermos uns com os outros)" (E 80). As experiências cotidianas

são similares e resultam algum constrangimento à mente e, talvez, podemos admitir um princípio de uniformidade e regularidade que imprime, nesse espírito, uma forte disposição a acreditar que outras experiências similares e cotidianas continuarão idênticas no presente e no futuro. Existe em Hume uma disposição para entender a natureza humana pressupondo uma regularidade das ações. Essas ações só poderiam efetivamente manter sua constância se os motivos que engendraram a volição permanecessem de algum modo similares na história.

> A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Seu principal uso é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos (EHU 8.7 / 2004, p. 123).

Hume pergunta: "que aconteceria à história se não tivéssemos confiança na veracidade do historiador, segundo a experiência que tivemos da humanidade"? (EHU 8.18 / 2004, p. 130). Hume não manifesta qualquer compromisso com um determinismo fatalista. Ele compromete-se, isso sim, com inferências relativas ao exame das ações e comportamentos humanos que são uniformes, constantes e regulares. O caráter da natureza humana é tão constante que "reconhecemos, assim, uma uniformidade nas ações e motivações humanas de forma tão pronta e universal como o fazemos no caso das operações dos corpos" (EHU 8.8 / 2004, p.124). Ele afirma que é óbvio que,

> Não devemos esperar, contudo, que essa uniformidade das ações humanas chegue a ponto de que todos os homens, nas mesmas circunstâncias, venham a agir precisamente da mesma maneira, sem levar minimamente em considerações a diversidade dos caracteres, das predisposições e das opiniões. Uma tal uniformidade em todos os detalhes não se encontra em parte alguma da natureza. Ao contrário, a observação da diversidade de conduta em diferentes homens capacita-nos a extrair uma maior variedade de máximas, que continuam pressupondo um certo grau de uniformidade e regularidade (EHU 8.10 / 2004, p. 125).

Segundo Hume, isso é decorre da:

> (...) grande força do hábito e da educação, que moldam a mente humana desde sua infância e dão-lhe um caráter fixo e determinado. [...] Mesmo os caracteres, que são peculiares a cada indivíduo, exibem uma uniformidade em sua atuação, caso contrário nossa familiaridade com as pessoas e nossas observações de sua conduta não nos poderiam jamais ensinar suas disposições, ou servir para guiar nosso comportamento em relação a elas (EHU 8.11 / 2004, p. 126).

E, podemos imputar responsabilidades, pois as "ações são objetos de nosso sentimento moral, apenas na medida em que são indicações do caráter, paixões e afecções internos" (EHU 8.31 / 2004, p. 141). Ou seja, a responsabilização moral acontece com base nos sentimentos.

Considerações Finais

O projeto filosófico humeano visualiza o humano em três dimensões, de acordo com as quais a sua natureza se manifesta mais adequadamente: o racional, o ativo e o social (E 8). E é esse o programa filosófico humeano: a investigação da Natureza Humana. Através dos três livros do Tratado, ele procura considerar, justamente, tais dimensões: no livro I – Do Entendimento -, como os seres humanos pensam; no livro II – Das Paixões -, como eles sentem; no livro III – Da Moral-, como eles agem. Com o exame dessas dimensões, o filósofo escocês cobre uma ampla gama de assuntos que vão desde questões ligadas ao nosso conhecimento factual do mundo, das relações causais e dos objetos exteriores, até de nossas atitudes valorativas diante de nossas ações e de outras pessoas. Hume realiza uma mudança de perspectiva na investigação do fenômeno moral distinto dos metafísicos escolásticos e racionalistas morais, como ele próprio afirma: "será preciso buscar alguma outra teoria satisfatória, e eu me aventuro a afirmar que não se encontrará nenhuma enquanto supusermos que a razão é a única fonte da moral" (E 287). A partir da natureza humana, ele examina o conteúdo valorativo dos sentimentos morais, que se comunicam (simpatia) entre os agentes envolvidos, não da perspectiva desses agentes, mas da perspectiva de um ponto de vista imparcial (espectador judicioso). Agimos, não devido a "obrigações" e "deveres", mas por que "sentimos" o que é a "virtude" e o "vício", sendo a normatividade determinada pela sucessiva reflexividade dessa sensibilidade moral. Na filosofia de Hume temos um "sistema natural da moral", hedonista ou sentimentalista, de uma moralidade sentida em sentimentos de prazer ou dor, que examina as ações e os comportamentos dos seres humanos; e possibilita, ao mesmo tempo, uma concepção de valor com a discriminação do seu conteúdo moral (cf. T 470). Com isto, torna-se visível o equívoco em interpretar Hume como um cético empedernido empenhado em solapar as bases da atividade científica e da moralidade. Seu ceticismo é sem dúvida real, mas dirige-se apenas contra a especulação metafísica não sustentada na experiência e sentimentos humanos, que postula entidades implausíveis como "as coisas tal como são em si mesmas", ou "as leis morais ditadas pela razão", às quais o conhecimento e as práticas humanas devem-se adequar, sob pena de privar o homem de sua humanidade. Hume estabelece bases

filosóficas para o exame do comportamento moral calcado na própria natureza e sentimentos humanos. Dizer que a moralidade está fundada na natureza pode significar que encontramos na natureza indícios ou orientações para aquilo que devemos fazer. O seu naturalismo moral pode servir, ao mesmo tempo, para recusarmos a estreiteza de um humanismo antropocêntrico ou a presunção de uma suposta transcendência das intuições morais. A lição do filósofo escocês é que somos seres naturais: não podemos valer-nos nem de uma diferença radical relativamente aos outros seres vivos nem de uma transcendência divina ou solipsista. Há, em sua filosofia, um lastro naturalista que possibilita não somente uma explicação ou descrição da motivação moral, mas também uma discriminação do conteúdo da motivação moral. Há uma teoria do valor e dos sentimentos morais. A motivação moral em Hume só tem sentido relativamente aos sentimentos e às paixões que fazem o conteúdo da vida moral. E esta vida moral é a vida concreta, não representando uma motivação transcendente ou obrigatória de uma vontade externa.

Referências

AYER, A. J. 2003. HUME. São Paulo, Edições Loyola.

AZEVEDO, Marco Antônio Oliveira de. *Bioética Fundamental*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.

BAIER, Annette. *Moral prejudices*. Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1993.

BEAUCHAMP, Tom L. & CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

EDMONDS, D. e EIDINOW, J. 2008. *O cachorro de Rousseau: como o afeto de um cão foi que restou da briga entre Rousseau e David Hume*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

GUIMARÃES, L. M. 2000. "Hume, Empirismo e Ciência Moral." In: DUTRA, L. H. e SMITH, P. J. (Org.) *Ceticismo: Perspectivas Histórica e Filosóficas. Coleção Rumos da Epistemologia,* vol. 2. Florianópolis, NEL, pp. 227-245.

GUIMARÃES, L. M. 2008. "Hume." In: PECORARO, R. (Org.) *Os filósofos clássicos da Filosofia*. (Vol. I) Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio.

HUME, D. 1978. *A Treatise of Human Nature*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (2 ed.) Oxford, Clarendon Press.

HUME, D. 1978b. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (3 ed.) Oxford, Clarendon Press.

HUME, D. 2001. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. (Tradução Déborah Danowski) São Paulo: Editora UNESP.

HUME, D. 2001b. *Tratado da Natureza Humana*. (Tradução Serafim da Silva Fontes). Lisboa: Fundação Calouste GulbenKian.

HUME, D. 2004. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. (Tradução de José Oscar de Almeida Marques). São Paulo, Editora Unesp.

KAIL, P.J.E. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. New York, Oxford University Press.

KLAUDAT, A. 1997. "As idéias abstratas, a particularidade das percepções e a natureza do Projeto Filosófico em Hume." MANUSCRITO, Campinas, Col. XX, n. 2, p. 95-122, Outubro.

MACINTYRE, A. 2001. *Depois da Virtude: um estudo em teoria moral*. [1981] Bauru, São Paulo.

MACINTYRE, A. 2006. *Historia de la ética*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

MASON, M. 2005. "Hume e Humeans on Practical Reason." *Hume Studies*, volume 31, Number 2, pp. 347-378, November.

MONTEIRO, J.P. 2003. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo, Discurso Editorial.

MONTEIRO, J. P. 2009. *Hume e a Epistemologia*. São Paulo, Editora UNESP

QUINE, W. V. O. 1980. *Epistemologia Naturalizada*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo, Abril Cultural.

RAWLS, J. 2005. *História da Filosofia Moral*. São Paulo, Martins Fontes.

RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

SMITH, P. J. 1995. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo, Loyola.

DA DISTINÇÃO DE SENTIMENTO MORAL NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*

Andreh Sabino Ribeiro
Universidade Federal de Minas Gerais
sabinoandreh@gmail.com

Resumo: Esse artigo oferece uma visão alternativa da distinção de sentimento moral, o conceito central da filosofia moral de David Hume. Ao invés de classificar o sentimento moral de acordo com a taxonomia das paixões, como as interpretações comuns tem feito, procuro defini-lo a partir de um exame do que é sentimento em geral para Hume no *Tratado*. A principal justificativa da minha abordagem de leitura é que sentimento, diferentemente de paixão, carrega o sentido de opinião ou julgamento no texto humeano. Defendo que no campo moral, o que torna o sentimento um novo tipo de *feeling*, mais refinado do que paixão, são as características de estabilidade e cultivabilidade.
Palavras-chave: Hume; Moral; Sentimento; Paixão.

Abstract: This paper offers an alternative view on the distinctiveness of moral sentiment, the central concept of moral philosophy of David Hume. Instead of classifying moral sentiment according to his taxonomy of the passions, as standard interpretations have done, I try to define moral sentiment through an examination of what sentiment is in general for Hume in the *Treatise*. The main justification of my reading approach is that sentiment, unlike passion, bears a meaning of opinion or judgment in Hume's text. I defend that in moral field, what make sentiment a new kind of feeling, more refined than passion, are the characteristics of stability and cultivability.
Keywords: Hume; Morality; Sentiment; Passion.

1. Introdução

O conceito central da teoria moral de Hume é sentimento moral (SM), porém a natureza dele é incerta. Assume-se comumente que SM é uma paixão, o que seria compreensível por causa da negação de Hume de que a moralidade se origina da razão. Consequentemente, muitos comentadores tentam classificar o SM de acordo com a taxonomia das paixões de Hume no *Tratado da Natureza Humana* (1739-1740). Entretanto, não há consenso entre os estudiosos sobre qual classe das paixões se aplica ao SM. Como penso, existe uma razão simples para essa dificuldade: SM não é uma paixão. Nesse texto, argumento que, para entender o SM na filosofia de Hume, precisamos compreender o que é sentimento para ele, ao invés de usarmos sua taxonomia das paixões.

Primeiro, farei uma rápida revisão da literatura sobre a classificação do SM, justificando a opção que tomo pela investigação do termo "sentimento" no *Tratado* como um recurso esclarecedor da questão. Segundo, mostrarei que embora sentimentos e paixões compartilhem algumas características (a saber, afetividade, reflexividade e sociabilidade), somente sentimentos desempenham um papel na produção de julgamentos. Terceiro, alegarei que apenas o sentimento progride de um tipo básico de sensibilidade para uma espécie refinada, que é estável e cultivável, adequada aos julgamentos moral e estético. Finalmente, em contraste com outras visões, sugerirei uma distinção mais plausível entre sentimento moral e paixão. Em última instância, como a moralidade envolve novos elementos – estabilidade e cultivabilidade – concluo que a taxonomia das paixões é insuficiente para definir o SM.

2. Revisão de literatura e justificativa de abordagem

Uma das mais antigas interpretações acerca do SM diz que ele é uma paixão direta, como defendido por Kemp Smith (1941, 167-8). O motivo principal seria porque, assim como a paixão direta, o SM surgiria da contemplação "direta" do seu objeto, que para o SM é o caráter. Um contra-argumento a essa ideia seria que o ser direto da paixão direta diz respeito à imediatez do contato com o objeto, sem nenhum intermédio de outrem, como no caso da alegria ou tristeza frente a um acontecimento tido como certo (T 2,1,1). Diferentemente, o SM depende do mecanismo da simpatia, um espelhamento de

estados mentais alheios, como condição prévia a seu surgimento. Outros comentadores, como Árdal (1966, 109-33), entendem que o SM é uma paixão indireta, como o orgulho e o amor, uma vez que o SM, tal como essa classe de paixão, se voltaria para indivíduos. Uma falha dessa tese está no detalhe de que na verdade o SM volta-se em direção ao caráter dos indivíduos e não a eles propriamente (T 3,1,1). Percebo que ambas as leituras enfatizam mais as semelhanças entre o SM e outros estados afetivos, mas deixam a desejar quanto à peculiaridade do SM.

Alguns intérpretes, porém, preferem ver o SM como uma "emoção calma", um afeto apenas semelhante à paixão. Um problema dessa classificação encontra-se na afirmação de Hume que ela está "longe de ser exata" (T 2,1,1,3), podendo uma paixão violenta, como o amor, tornar-se calma, e uma paixão calma, como o SM e o senso estético, tornar-se violento. Ainda assim, uma gama de autores tem tentado identificar essa natureza calma do SM. Loeb (1995, 99-100) indica que a calma do SM depende da abdicação do avaliador de sua perspectiva particular em prol de um ponto de vista geral. Faltaria ainda a Loeb dizer o que significa ser calmo e violento, não dando conta do problema da questão da possibilidade do SM tornar-se violento. Immerwarh (1990, 294-5) e Fieser (1992, 7) propõem uma saída através da adoção de um duplo sentido de "calma" e "violenta". Dizem eles que um sentido usado por Hume para esses termos seria adverbial, quando se quer expressar a intensidade de uma experiência momentânea. Outro sentido para as mesmas palavras seria adjetivo, que é o que tem a ver com a natureza propriamente da emoção. Carlson (2014, 91) também vê a natureza calma do SM ligada à sua origem procedente da contemplação desinteressada ou ponto de vista geral, o que lhe confere uma função avaliativa. Apesar de tentar encontrar a peculiaridade do SM frente às paixões, a propensão de considerar SM como uma "emoção calma" ainda tem oferecido muito pouco para uma compreensão clara do SM. Por isso, não estou convencido de que tomar a designação de emoção calma, que tem ainda a paixão como referência, explica suficientemente sobre a natureza do SM.

Sendo assim, proponho que ao invés de partir da taxonomia das paixões, devêssemos ler o SM à luz do termo "sentimento" (*sentiment*) propriamente. Não pretendo fazer uma teoria geral do sentimento aqui, algo que pudesse resolver todos os problemas da filosofia de Hume que se remetem a esse termo. Contudo, entendo que contrastar as ocorrências de "sentimento" ao longo do *Tratado* seria uma oportuna ferramenta para averiguar os elementos distintivos do sentimento quando da instância moral.

Justifica minha escolha metodológica o fato de que Hume usa consideravelmente o referido termo, até em comparação com outros autores chamados de "sentimentalistas" pelos comentadores. "*Sentiment*" surge em 32 parágrafos das *Characteristicks* [1711], coletânea da maioria das obras de Shaftesbury. O mesmo termo está presente em 38 parágrafos do *Inquiry* [1725] e em 24 parágrafos do *Essay* [1728], dois dos textos de Hutcheson mais relevantes à filosofia moral. Hume, por seu turno, menciona "*sentiment*" em 134 parágrafos apenas no *Tratado.* É igualmente considerável o fato de que Hume emprega muito mais esse termo no Livro 3 dessa obra, intitulado *Da Moral*, mencionando-o em 74 parágrafos, contra 31 no Livro 1 e 29 no Livro 2. Anima também minha perspectiva, a percepção de que Hume não usa expressões como "paixão moral". Soma-se a isso, a notória ausência no Livro *Da Moral* da taxonomia das paixões, apresentada no Livro 2. Todos esses indícios nos levariam, no mínimo, a desconfiar que sentimento não é um mero sinônimo para paixão e a cogitar que sentimento tem um sentido caro para Hume, conveniente e especialmente aplicado a fenômenos morais.

3. Sentimento e Paixão nos Livros 1 e 2 do *Tratado*

De acordo com o *Oxford English Dictionary*, dentre muitas variações, um significado bastante comum de "*sentiment*" nos séculos XVII e XVIII é "*opinion*" ou "*judgment*". Semelhantemente, o *Dictionary of the English Language* de Samuel Johnson registra somente "*opinion*" e "*judgment*" para a palavra "*sentiment*" até 1792. Hume tende a preservar essa noção usual, como se evidencia em várias passagens do *Tratado* quando "sentimento" e "opinião" são usados intercambiavelmente (ver T 1,4,3,9) ou em justaposição (ver T 2,1,11,1). Exatamente por isso, na tradução brasileira, Déborah Danowski verte "*sentiment*" para o português como "opinião" (ver T 1,2,2,3; 1,3,14,7; 1,4,1,5; 1,4,2,14; 1,4,7,5; 3,2,8,8), ou expressões correlatas, como "ideia" (T 1,3,14,26), "afirmação" (T 1,3,14,31), "posição" (T 1,4,2,50), "concepção" (T 1,4,3,9), "o que penso" (T 3,2,6,2). Já paixão nunca é identificada com opinião. Não obstante, Hume acrescenta novos atributos ao sentimento e o aproxima da paixão. Do mesmo modo como acontece entre sentimento e opinião, sentimento e paixão são ocasionalmente mencionados juntos (ver T 1,4,1,11), ou usados em lugar um do outro (ver T 1,4,2,37). Assim, Hume parece sugerir que sentimentos são opiniões afetivas.

Uma maior evidência da afetividade do sentimento está na última seção do Livro 1 do *Tratado* (T 1,4,7), quando Hume compara diferentes sistemas de opiniões. Ele diz que a filosofia que mantém dentro dos limites da experiência (chamada de "verdadeira filosofia") é segura porque provoca "sentimentos amenos e moderados", além de também ser agradável porque corresponde à vida comum. Em contraste, a filosofia feita de frias especulações (chamada de "falsa filosofia") é ridícula porque suas opiniões são apenas extravagantes, mas tem "pouca ou nenhuma influência sobre nós", uma vez que elas não são vívidas. Uma conclusão dessa explanação seria que uma opinião somente poderia ser persuasiva se atingir nossa sensibilidade, ou for um feeling[1]. E sentimento parece ser exatamente esse tipo de opinião. No caso da "verdadeira filosofia", esse feeling é seguro e agradável. Portanto, Hume usa "sentimento" para expressar uma opinião ou *julgamento*, o que já fazia parte do sentido corriqueiro, porém adicionando um teor *afetivo* à palavra.

Sociabilidade e reflexividade são outras características compartilhadas entre sentimentos e paixões, como proeminentemente visto na seção *Do amor à fama* (T 2,1,11). Aqui Hume introduz o princípio da simpatia, a "qualidade mais notável" dos humanos, que consiste justamente na "comunicação de inclinações e sentimentos". A simpatia começa com percepções de expressões físicas; quando então formamos ideias sobre o estado interno de uma outra pessoa e passamos a acreditar nelas. Tais ideias são construídas através da causalidade e então vivificadas ou transformadas em uma paixão ou sentimento, pela contiguidade ou semelhança a nós (T 2,1,11,7-14). Como esse movimento na mente é considerado uma espécie de espelhamento, paixões e sentimentos são *reflexivos* (T 2,2,8,2). Ao mesmo tempo, como a simpatia nos capacita ao acesso do estado mental alheio, fazendo com que os sentimentos dos outros impactem na formação dos nossos próprios sentimentos, a simpatia igualmente mostra um caráter *social* da paixão e do sentimento.

Resumindo, sentimentos e paixões são igualmente afetivos, sociais e reflexivos, embora somente sentimentos envolvam julgamento. Essa sutil diferença entre sentimento e paixão pode ser conferida em poucas passagens onde algumas paixões são chamadas de sentimentos. Por exemplo, Hume menciona que belas roupas causam o

[1] Chamo atenção para o fato de que na língua portuguesa há apenas a palavra "sentimento" para traduzirmos os vocábulos "*feeling*" e "*sentiment*" da língua inglesa. *Feeling*, para Hume, diz respeito genericamente a qualquer tipo de sensibilidade, o que contrasta com o pensar ("*thinking*"), como atesta o filósofo logo no início da apresentação de seu sistema (T 1,1,1,1). *Sentiment* certamente corresponde a um *feeling* específico, ainda que não seja tão explícita qual sua especificidade, o que estou tentando encontrar através de suas ocorrências e do contraste com outro tipo de *feeling*, a paixão. Dessa maneira, obrigo-me a manter o termo "*feeling"* no original para destacar quando me refiro à sensibilidade em geral.

"sentimento do orgulho" em nós quando elas são nossas (T 2,3,9,4). Em outro trecho, ele diz que o "sentimento e a paixão" do orgulho são uma condição necessária para regular nossa ação de acordo com nossa posição social (T 3,3,2,11). O que se vê nessas situações não é que sentimento e paixão são sinônimos. Antes, como entendo, paixões são chamadas de sentimentos desde que elas sejam derivadas de um contexto que envolve opinião, o que se coaduna com a teoria das paixões de Hume. Paixões como o orgulho são classificadas por Hume como indiretas, o que quer dizer que dependem de três componentes: um sujeito, uma qualidade e um objeto (T 2,1,4). Exemplificando, podemos dizer que nossas roupas são o sujeito, que avaliado com a qualidade da beleza, causam orgulho em nós, o objeto dessa paixão. Nossas roupas, sem qualquer qualidade reconhecida pela *opinião* alheia, não poderiam nos causar orgulho. Isso porque o orgulho e as demais paixões indiretas dependem de algum reconhecimento social (ver T 2,1,6,6). Dessa maneira, sustento que esse é o motivo delas poderem ser chamadas de sentimento.

Mesmo embora as palavras "paixão" e "sentimento" carreguem diferentes significados, sentimento não parece se referir a um estado mental outro da paixão[2]. Por conta disso, Schmitter (2013, 205-7) sugere que sentimento poderia apenas ser o a*specto avaliativo* de uma paixão. Apesar de notar que tal solução funciona bem para a configuração do sentimento até o final do Livro 2 do *Tratado*, não estou convencido de que ela tenha o mesmo êxito no livro sobre a moral. A visão de Schmitter parece funcionar melhor quando o SM ainda não aparece em cena. Como mostrarei, a moralidade exige agregar mais características ao sentimento, o que acaba por gerar uma espécie nova de *feeling* em relação às paixões.

4. Sentimentos básicos e refinados

Na *Advertência* ao Livro 3, *Da moral*, Hume afirma que sentimentos são impressões, ou percepções mais fortes, assim como sensações e paixões, em contraste com as ideias. Uma vez que "sentimento" é uma palavra usada para expressar nossos julgamentos morais, e claramente Hume assegura que uma distinção moral é sentida, e não

[2] Para leitura contrastante sobre o sentimento em Hume e especialmente no *Tratado*, ler Rorty (1993, 171). Ela propõe que sentimento seja entendido como um estado mental intermediário entre paixão – por ser motivacional – e razão – por ser avaliativo. Particularmente, não me parece que sentimento esteja tão próximo da razão quanto está das paixões. Sentimento é claramente *feeling* e não pensar para Hume.

raciocinada (T 3,1,1,26), SM é avaliativo e afetivo. SM também é reflexivo porque ele surge de outras percepções, e social, porque depende dos estados mentais de outros. Assim, SM tem todas as características do sentimento encontradas nos Livros 1 e 2 do *Tratado*: avaliativo, afetivo, reflexivo e social. Entretanto, a configuração do SM é ainda muito mais complexa do que paixões e sentimentos como apresentados antes do Livro 3.

O primeiro indício de que SM não é uma paixão é que Hume não remonta à taxonomia das paixões, exposta no Livro 2, no Livro 3, ou sequer usa expressões como "paixão moral". Em acréscimo a tais omissões, há uma razão bem mais convincente para SM não ser considerado uma paixão, mas consistir de um novo tipo de *feeling*. Estabilidade e cultivabilidade são dois novos traços do sentimento que aparecem tão somente no Livro 3 e tem a ver exclusivamente com a moralidade e a estética.

À medida que Hume insiste que um SM consiste em um "tipo peculiar" de prazer ou desprazer da contemplação de um caráter (T 3,1,2,3-4), nem todo sentimento é moral, mesmo aqueles dirigidos à ação humana. Assim, para a avaliação da ação de uma pessoa, há dois tipos de sentimentos. Um diz respeito ao "interesse privado" e o outro surge sob uma "consideração geral". Esses tipos de sentimentos são substancialmente diferentes, embora possamos às vezes confundi-los. Um melhor entendimento das características distintivas do SM vem através da equiparação que Hume faz entre as sensibilidades moral e estética. Ele diz:

> um homem dotado de serenidade e discernimento [*judgment*][3] pode se proteger dessas ilusões. Do mesmo modo, embora seja correto que a voz melodiosa é apenas uma voz que nos dá naturalmente um tipo *partic*ular[4] de prazer, é difícil alguém se dar conta de que a voz de seu inimigo é agradável, ou admitir sua musicalidade. Mas uma pessoa de audição refinada e com autodomínio é capaz de separar esses sentimentos [*feelings*][5], e conferir elogios a quem os merece (T 3,1,2,4)

Declarações como essa sugerem que não há feeling mais próximo do SM do que o sentimento estético. Por essa razão, compreendo que esses dois feelings compõem uma categoria única de sentimento para Hume, que eu chamo de refinada. Por contraste, chamo de básico o sentimento que aparece nos Livros 1 e 2 e que, como sugere Schmitter, apenas denota o aspecto avaliativo de uma paixão.

[3] Adição minha do original.
[4] Ênfase de Hume.
[5] Adição da tradutora do original.

Alguém poderia lembrar que Hume também distingue SM por sua semelhança com paixões como orgulho e amor, chamadas por ele mesmo de paixões indiretas. Alegar-se-ia por isso, que SM seria uma paixão indireta. Contudo, entendo que Hume apenas diz que SM e o aspecto avaliativo daquelas paixões tem algo em comum: elas dizem respeito a pessoas. De fato, essa comparação simplesmente demarca a diferença entre SM e os sentimentos básicos que surgem de objetos inanimados, e não de pessoas, tais como alegria e tristeza. Se esse critério – a semelhança entre SM e paixão indireta – fosse suficiente para considerar qualquer sentimento como moral, qualquer um por quem sentimos amor ou ódio seria então também considerado virtuoso ou vicioso. Porém, esse não é o caso porque os SM's são apresentados como uma possível causa de uma paixão indireta. Poderíamos amar alguém por muitos motivos e apenas um deles é moral (ver T 2,1,7). Além disso, Hume diz que poderíamos odiar nossos inimigos e ainda admitir que eles têm qualidades virtuosas (T 3,1,2). Portanto, embora relacionados e comparáveis, SM e paixões indiretas não correspondem ao mesmo tipo de feeling.

Então, o que faz o SM especial? Hume diz que ele depende de um "ponto de vista geral", que significa uma consideração "sem a referência ao nosso interesse particular". Em outras palavras, o ponto de vista geral partiria do interesse público. Essa questão é desenvolvida por Hume quando ele explica a origem da justiça e outros artifícios para a manutenção da ordem social. Diz o filósofo que por causa de nossa tendência natural à parcialidade, combinada com recursos naturais escassos, os seres humanos passar a estabelecer regras de convivência. Em prol da vida comum, os humanos precisaram adotar um novo modo de julgar as ações uns dos outros que não fosse pela mera perspectiva privada (T 3,2,2,4).

Dessa maneira, Hume postula que desenvolvemos, através da experiência, um "senso geral de interesse comum", um novo ponto de vista pelo qual avaliamos ações e caráteres. Pelo menos algumas vezes, o ponto de vista geral, ou a perspectiva para sentimentos refinados como o moral, pode assumir o do interesse público, como é o caso da aprovação da prática da justiça. Verdade que nem sempre poderíamos fazer uma identificação entre ponto de vista geral e interesse público. Há situações nas quais a referência do ponto de vista geral são as vantagens imediatas para os concernidos do agente, ou ainda as mediatas ou imediatas para o agente mesmo (T 3,3,1,27-31). Ainda assim, em todos os casos o interesse do próprio avaliador não é o que conta para um sentimento refinado como o moral. Só uma sensibilidade mais sutil do que a das paixões para se agradar e desagradar para além do círculo de seus próprios interesses.

Mesmo para aquelas ações que seu motivo original é o interesse próprio, como a justiça, "a simpatia com o interesse público é a fonte da sua aprovação moral". E esse tipo de interesse "tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e nos dá os sentimentos de aprovação ou condenação". A passagem para o primeiro tipo de avaliação, restrita aos interesses privados, para aquele alicerçado no ponto de vista geral, que no caso da justiça é o do interesse público, Hume chama de "progresso dos sentimentos" (T 3,2,2,10.24-25), o que demonstra um movimento de superação de um tipo de feeling mais básico. Uma vez nos tornando sensíveis a esse novo ponto de vista, somos capazes a fazer julgamentos estáveis sobre o caráter uns dos outros. Consequentemente, tais novos sentimentos podem ser cultivados, embora não criados, por artifícios, tais como a política e a educação.

Estabilidade e cultivabilidade são características de um tipo de sentimento que surge apenas no T 3 e que se limita à moralidade e à estética. Esse seria o motivo mais decisivo para se considerar o SM como distinto da paixão, que mesmo podendo ter um aspecto avaliativo enquanto sentimento básico, é suscetível ao interesse próprio. Existe nisso um progresso dos sentimentos, o que representa uma mudança no modo como avaliamos ações. Nossa habilidade de fazer avaliações desenvolve-se para feelings mais elaborados, que respondem e nos motivam em um contexto social maior e mais amplo do que aquele restrito somente a poucos indivíduos. Agora, à luz dessas considerações sobre os sentimentos em geral e em contraste com outras interpretações, irei redefinir a distinção entre SM e paixão.

5. Redefinindo Sentimento, Paixão e Sentimento Moral

Em parte, minha visão do sentimento aproxima-se da de Schmitter. Admito, como ela nota, que Hume não define o que é o sentimento e não o inclui na taxonomia das paixões. Mas sua sugestão de que sentimento apenas significa a função avaliativa de uma paixão não seria adequada para explicar a especificidade do SM. Mais provavelmente, a interpretação da comentadora corresponde somente ao que chamo de sentimento básico, como denotado pelas ocorrências de "sentimento" nos Livros 1 e 2. O problema é que o uso que Hume faz do termo nos dois primeiros livros do Tratado não captura completamente o que o SM é. As características típicas do SM emergem somente no Livro 3 graças ao fenômeno que Hume chama de "progresso dos sentimentos", algo não incluído na análise de Schmitter. Consequentemente, ela não

indica a estabilidade como uma característica do SM e apenas considera que a habilidade de cultivar sentimentos é explorada em textos posteriores ao Tratado (SCHMITTER, 2013, 205-7).

Como defendo, a constituição do SM é mais complexa do que os elementos do sentimento básico, aquele que serve apenas como indicação do aspecto avaliativo de uma paixão. Em contraste, no campo moral, um progresso dos sentimentos resulta na superação dos sentimentos básicos lidados nos Livros 1 e 2. A moralidade, assim como a estética, expressa um desenvolvimento mais elevado da nossa capacidade de sentir, de julgar e sermos motivados por nossos feelings. Diferentemente da visão de Schmitter, afirmo que o Tratado já reconhece que pelo menos alguns sentimentos podem ser cultivados, mas isso se dá exclusivamente no Livro 3 porque essa é uma característica apenas de sentimentos refinados, como o SM, uma vez que eles são igualmente estáveis. Por esse motivo, SM deveria contar como uma classe especial de feeling, uma que surge quando adotamos a perspectiva a partir do interesse alheio como nova referência para avaliar as ações uns dos outros.

A maioria das leituras sobre o SM falham porque elas supõem que o sentimento em geral representa uma categoria de paixão. Realmente a designação de paixão mesma é complicada no Tratado. No começo do Livro 2, "paixão" refere-se às "emoções violentas", o tema daquele livro inteiro. Porém, essa definição é estreita e nem sempre mantida por Hume ao longo da obra. Algumas vezes, ele também chama por paixão qualquer tipo de emoção (ver T 2,3,4,1). Como consequência, até SM poderia ser chamado de "paixão" nesse sentido vago e genérico, o que não ajuda no esclarecimento da peculiaridade desse feeling. Estritamente falando, uma paixão se refere somente ao domínio privado, o círculo estreito dos interesses próprios e dos interesses daqueles próximos ao avaliador, o motivo desse feeling ser instável. Mesmo assim, a paixão pode ser chamada de sentimento, contanto que esteja associada a uma opinião ou avaliação de algo, como inclusive o caráter. Quando assumimos uma perspectiva privada para julgar alguém, temos apenas sentimentos básicos. Todavia, quando avaliamos ações de acordo com a perspectiva do interesse público, nossos sentimentos são muito sofisticados para ser classificados como paixões de acordo com a teoria de Hume.

Como dito na primeira seção, alguns intérpretes evitam chamar SM de paixão e tentam designar o SM como uma "emoção calma", em distinção das emoções violentas, como o amor e o orgulho. Defendem eles que às vezes ambos os termos denotam o tipo da emoção específica (o "sentido adjetivo"). Outras vezes as mesmas palavras indicam

simplesmente o modo da experiência de qualquer emoção (o "sentido adverbial"). Em decorrência, seja do tipo calmo seja do violento, qualquer emoção poderia ser sentida temporariamente mais ou menos intensamente, a depender da situação e da disposição do indivíduo. Um problema dessa proposta é que mesmo embora a intensidade demarque a distinção entre emoções calmas e violentas no sentido adverbial, não há indicação nítida para a origem da distinção entre calma e violenta no sentido adjetivo. Assim, dizer que SM é simplesmente calmo não somente explica pouco sobre sua natureza, como também não ressalta sua peculiaridade. Muito provavelmente esse sentido adjetivo de calma e violenta tenha a ver, respectivamente, com o que tenho explicado sobre a estabilidade dos sentimentos refinados e a instabilidade dos sentimentos básicos. Entretanto, esse esclarecimento só seria viável se assumirmos outras designações, para além da taxonomia das paixões, descobertas apenas no Livro 3.

6. Conclusão

Argumentei que a teoria do SM de Hume no *Tratado* deveria ser melhor entendida à luz do termo "sentimento" e não por sua taxonomia das paixões, uma vez que i) "sentimento" e "paixão" não são sinônimos e ii) o tipo específico de sentimento que SM representa surge de uma perspectiva diferente daquela das paixões. Essa maneira alternativa de tipificar o SM enfatiza sua distinção em comparação com outros *feelings* e evita visões convencionais imprecisas. Sentimento em geral parece já ser nas mãos de Hume uma noção refinada de nossa sensibilidade, que ele fez uso para explicar vários fenômenos, pois o termo "paixão" sozinho poderia não dar conta. E SM especificamente vem a compor uma categoria mais refinada ainda de um *feeling* que decorre de uma mudança da nossa perspectiva de contemplarmos fenômenos, seja de beleza externa (no caso da estética), seja de beleza interna (no caso da moral).

Referências

ÁRDAL, P.. *Passion and Value in Hume´s Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966

CARLSON, A.. "The moral sentiments in Hume's *Treatise*: a classificatory problem." *Hume Studies*, 40 (1), 2014. pp. 73-94.

FIESER, J.. "Hume's classification of the passions and its precursors." *Hume Studies*, 18 (1), 1992. pp. 1-17.

HUME, D.. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton e M. J. Norton (orgs.). Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000.

_____. *Tratado da Natureza Humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Déborah Danowski, 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUTCHESON, F.. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. A. Garret (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2002

_____. 2004. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. W. Leidhold. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.

IMMERWARH, J.. "Hume on tranquillizing the passions." In: TWEYMAN, S. (Ed.). *David Hume:* critical assessments, v. 4. Londres: Routledge, 1995. pp. 332- 351.

JOHNSON, S.. *Dictionary of the English Language*. 10a edição. Londres: J. & P. Knapton, 1792.

KEMP SMITH, N.. *The Philosophy of David Hume*: a critical study of its origins and central doctrines. New York: Palgrave MacMillan, 1941.

LOEB, L.. "Hume´s moral sentiments and the structure of the *Treatise*.: In: TWEYMAN, Stanley (ed.). *David Hume:* critical assessments, v. 4. Londres: Routledge, 1995. pp. 99-109.

Oxford English Dictionary. verbete "sentiment". OED Online. Acessado em 18 de dezembro de 2016.

RORTY, A.. "From passions to sentiments: the structure of Hume's 'Treatise'". *History of Philosophy Quarterly*, 10 (2), 1993. pp. 165-179.

SCHMITTER, A.. Passions, affections, and sentiments. In: HARRIS, J. (ed.). *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2013. pp. 198-226.

SHAFTESBURY. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. 3 volumes. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

HUME E O PAPEL DA FILOSOFIA EM UMA BOA VIDA

Antonio Lessa Kerstenetzky
Universidade de São Paulo
antoniokersten@gmail.com

Resumo: Neste texto, proponho que Hume tem uma concepção de boa vida dentro da qual a filosofia tem um papel importante. Essa concepção, e o diagnóstico de que a maior parte das pessoas não a seguem por ignorância e preconceito contra a filosofia, foram motivações importantes para a atividade literária desse filósofo. Sugiro com isso que a escrita humeana tem uma motivação "ética", no sentido Antigo deste termo: a de convencer seus leitores a mudarem suas vidas. Procuro mostrar como ela já está presente no *Tratado*, mas ganha contornos mais bem-acabados nos *Ensaios*, em especial nos "quatro ensaios sobre a felicidade", e que entre o *Tratado* e os *Ensaios* Hume desenvolve o 'leitor-ideal' que pode ser convencido por essa proposta. Busco, por fim, definir o projeto de 'eudaimonia' humeano como tendo três funções para a filosofia: como boa candidata a paixão central em uma vida; como produtora de objetos com os quais é bom se relacionar; e como operadora de uma 'violência' sobre nossos hábitos que nos motive a cultivar paixões saudáveis como a curiosidade filosófica.
Palavras-chave: Hume; eudaimonia; boa vida; paixões; curiosidade; filosofia

Abstract: In this paper, I advance the theory that Hume has a conception of 'good life' within which philosophy plays important roles. This conception, alongside the diagnosis that most people do not follow it out of ignorance and prejudice against philosophy, were important drives for this philosopher's writing. I therefore suggest that Hume an 'ethical' motivation to write, in the Classical sense of the term: he aims to convince his readers to adopt his ideal. Hume's conception of a 'good life' is sketched in the *Treatise*, but is more fully developed in the *Essays*, especially in the so-called "four essays on happiness". I further suggest that philosophy has three main roles to play in the project of Humean 'eudaimonia': it is a good candidate for leading passion in a life; it is the originator of interesting objects with which one should interact; and it can inspire a 'violence' against our habits that encourages us to cultivate healthy passions like philosophical curiosity.
Keywords: Hume; eudaimonia; good life; passions; curiosity; philosophy

Introdução*

Como escritor, David Hume se preocupou em não ser impositivo ou arbitrário. Ao escrever sobre a Natureza Humana, deixou claro que estava expondo suas crenças; seu esforço teórico, assim, é constituído tanto pelo desvelamento dos motivos para sustentá-las quanto por uma descrição de suas estruturas. Ao mesmo tempo, o próprio fato de Hume escrever revela pelo menos uma pretensão: que aquelas crenças pudessem vir a ser compartilhadas por seus leitores.

Uma das características mitigadoras do ceticismo de Hume, então, é que sua filosofia tem por objetivo operar um convencimento. Ele não só tem uma convicção - a de que uma atitude cética diante da vida é algo bom - mas também considera que o leitor tem a ganhar em sua vida se for convencido a adotar sua perspectiva. Há, portanto, por trás da escrita de Hume, uma perspectiva ética no sentido Antigo do termo: uma das vantagens de deixar-se contaminar pelo "veneno pirrônico" é a possibilidade de se ter uma vida melhor.

Neste texto, proponho que esse 'proselitismo cético' de Hume é informado por uma ideia de eudaimonia. Ou seja, uma concepção de boa vida com relação forte com suas ideias sobre a Natureza Humana. Como seria essa concepção?

A ciência da natureza humana de Hume dá às paixões um caráter central, e entre as paixões há as que mais provavelmente estão ligadas a vidas conturbadas, melancólicas e isoladas, e as que estão mais ligadas ao prazer, à estabilidade e à sociabilidade. Uma vida é marcada principalmente pela intensidade e pelo tipo das paixões mantidas habitualmente. Quanto mais calmas e sociais forem, provavelmente melhor será a vida de cada um. E, entre as paixões, há uma cuja própria natureza pode motivar a investigação que nos demonstra o valor das paixões calmas e sociais: a paixão da curiosidade, também chamada por Hume de "amor pela verdade". Ou seja, a filosofia, "fonte originária de todas as nossas investigações" (T 2. 3. 10)[1].

O amor pela verdade, como motivador da ciência da natureza humana, é um potencial operador de alterações na nossa relação com as paixões. Como escreveu

* Agradeço pelos valiosos comentários de Daniel Mano, Maria Carolina Moreira, Jaques Kerstenetzky, Maria Izabel Varella e dois pareceristas anônimos. Agradeço também pelas sugestões a uma versão anterior dos participantes do VI Encontro Hume, na UFMG, em especial Lívia Guimarães, Renato Lessa, Marcos Balieiro, Cesar Kiraly e Danilo Marcondes. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

[1] Ou Hume (2009, p. 484) A tradução usada do tratado foi a de Déborah Danowsky (HUME, 2009). As expressões 'curiosidade', 'filosofia' e 'amor pela verdade' serão usadas de maneira intercambiável neste texto, seguindo o tratamento desses termos nas seções 1. 4. 7 e 2. 3. 10 do Tratado.

Hume em um ensaio, ele tem a capacidade de inspirar uma "violência"[2] sobre os hábitos de modo a fazer com que se valorize paixões compatíveis com uma boa vida. Uma das paixões que é recomendado valorizar é a própria curiosidade: deixar a atenção se inclinar "naturalmente para aqueles temas sobre os quais encontrei tantas discussões no decorrer de minhas leituras e conversas" (T 1. 4. 7)[3] além de ser, em si, um exercício agradável e tranquilo, fornece amplo material para a sociabilidade.

A curiosidade de outras pessoas legou, também, objetos com os quais é bom se relacionar. Sua complexidade os torna objetos de estudo e comparação, e essas atividades aguçam nossa sensibilidade, o que tem como efeito colateral suavizar nossa "delicadeza de paixão" e reforçar nossa "delicadeza de gosto"[4]. Em outras palavras, voltar a atenção para livros de filosofia e outros objetos semelhantes, como obras de arte, literatura e história, nos torna menos emocionalmente suscetíveis aos assaltos da fortuna e mais capazes de ter prazeres sustentáveis. Afinal, escreveu Hume, o "contentamento com um poema ou com um raciocínio é maior do que aquele que o luxo mais dispendioso pode (…) proporcionar"[5].

Na concepção de eudaimonia de Hume, portanto, a filosofia tem três papéis a cumprir. Em primeiro lugar, é o potencial operador de uma violência sobre os hábitos que pode levar à valorização das paixões calmas e sociáveis. Em segundo lugar, é uma paixão que, se não levada aos extremos da devoção filosófica, pode ter lugar central em uma boa vida. Por fim, o contato sistemático com produtos da atividade filosófica de outras pessoas pode proporcionar a sofisticação da delicadeza de gosto, contribuindo para o reinado das paixões calmas e sociáveis. Essa concepção começa a ser esboçada por Hume no *Tratado*, mas ganha contornos mais claros nos *Ensaios*.

A maior parte dos sistemas filosóficos, no entanto, não é capaz de cumprir esses três papeis. Na época da publicação do *Tratado*, o senso comum sobre a filosofia a tinha como algo inútil e desnecessariamente difícil[6], avaliação com a qual Hume concorda, tendo em vista o resultado da produção acadêmica de então. Os pretensos 'filósofos' tinham abandonado o chão comum da experiência, postulando princípios provenientes de sua imaginação cujas consequências não podiam ter qualquer pretensão de universalidade.

---

[2] Ou Hume (2001, p. 137 [171]) (O Cético). A tradução usada foi a de Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (HUME, 2001).
[3] Ou Hume (2009, p. 303)
[4] Ou Hume (2001, p. 13 [4])
[5] Ou Hume (2001, p. 14 [4]) (Da Delicadeza do Gosto e da Paixão)
[6] Ver Box (1990).

Seus trabalhos eram, assim, simultaneamente difíceis de ler – no vocabulário humeano, 'abstrusos' – e inúteis. Eles sequer podem ser propriamente chamados de 'filosofia' porque seus autores, a fim de sustentarem suas produções solipsistas, solaparam seu amor pela verdade. Afinal, se tivessem preservado a curiosidade, teriam questionado a origem de seus princípios antes de os impor aos leitores.

O efeito mais danoso desse estado de coisas foi gerar no público letrado comum uma aversão à filosofia, ou seja, à curiosidade. Abriu mão, assim, de um caminho para uma boa vida. A própria filosofia, paixão de origem natural, passa a ser associada ao solipsismo, à melancolia e, principalmente, à discórdia sem sentido em que está envolvida a academia. Hume chamou essa associação de o "preconceito comum contra todo tipo de raciocínio metafísico" (T. Introdução)[7]. Ao colocarem a questão da boa vida em uma posição de destaque, os *Ensaios* e o *Tratado* se inserem em uma tradição filosófica que remonta aos Antigos[8].

Na seção 1a deste texto, proponho que um dos projetos do *Tratado* foi operar uma intervenção sobre o entendimento de seus leitores, tornando o próprio percurso da investigação uma demonstração do valor da curiosidade. Hume quis, de uma só tacada, mostrar tanto aos acadêmicos quanto ao público letrado em geral a verdadeira filosofia da qual estavam se privando.

---

[7] Ou Hume (2009, p. 20).

[8] Afinal, Hume está oferecendo ao leitor a oportunidade de, através de um projeto de auto-aprimoramento, aproximar-se de uma vida boa definida a partir da caracterização da natureza humana. O conteúdo de uma visão eudaimonística variou de filósofo a filósofo na Antiguidade, mas certas características do projeto humeano mostram que alguns de seus pressupostos são semelhantes aos do Platão maduro. Em primeiro lugar, há uma limitação de quem pode ser convencido, e ambos autores acabam por definir seu público de modo semelhante. No 'palínodo' do Fedro, por exemplo, Sócrates propõe que o discurso dos filósofos mais experientes só despertará o desejo de praticar a filosofia nos jovens que possuem uma 'alma filosófica', que é um entre doze tipos de almas possíveis. Como veremos, ao começar a escrever os ensaios, Hume limita seu público-alvo a pessoas que já tem uma inclinação pela 'virtude', sem um conjunto de crenças ossificadas. Além disso, tanto Hume quanto Platão avançam a adoção de suas perspectivas como condição suficiente para a felicidade: o eudaimon de Hume, como veremos, está mais protegido dos assaltos da fortuna ao virar sua atenção aos objetos do mundo que reforçam sua delicadeza de gosto. Algo semelhante (ainda que bem mais radical) pode ser dito da ideia de felicidade como harmonia psíquica avançada na República: a boa vida tem mais relação com o modo através do qual um indivíduo prepara a si mesmo do que com o azar que pode vir a sofrer. Essa perspectiva é diferente, por exemplo, da de Aristóteles, para quem a sorte de se possuir certos tipos de bens é determinante para a eudaimonia (cf. Annas, 1993). Apesar disso, é claro, as diferenças entre Hume e Platão são muito maiores que as semelhanças. Para citar duas: a valorização humeana das sensações é anátema à maior parte das teorias presentes nos diálogos; e seu método de partir da observação da natureza humana em ação para depois tecer uma teoria é totalmente diferente da dialética platônica madura, com sua ênfase maior no estabelecimento de uma definição. De qualquer modo, remeto a leitora interessada nas linhas de continuidade entre os dois filósofos ao original livro de Bernard Freydberg, Hume: Platonic Philosopher, Continental Ancestor.

O *Tratado*, no entanto, não teve muito sucesso com o público leigo[9], e a maior parte das resenhas publicadas por acadêmicos o dispensaram como a obra de um cético radical[10] tentando acabar com a filosofia. Na seção 1b, vemos Hume mudando de estratégia, nos *Ensaios*, ao definir para si um leitor-ideal: alguém com disposição virtuosa (ou seja, já inclinado à filosofia), porém não especialista; fundamentalmente, uma pessoa cuja vida incluía o prazer da conversa, tendo, portanto, uma abertura a novidades e ao auto aprimoramento inexistentes entre os acadêmicos já estabelecidos. Ao mesmo tempo, Hume dá aos seus textos um tom sedutor, incorporando um estilo de escrita mais agradável e introduzindo lentamente as suas propostas mais radicais.

Dentro dos *Ensaios* há um caminho pedagógico, que começa em textos como *Da arte de escrever ensaios* e *Da delicadeza do gosto e da paixão*, mais curtos e de leitura menos trabalhosa, e termina nos mais complexos, como o *Do padrão do gosto* e os quatro ensaios sobre a felicidade. Os ensaios mais 'fáceis' têm como função despertar no leitor seu amor pela verdade, enquanto os mais 'difíceis' mostram que o caminho é árduo, mas cheio de recompensas. Na segunda parte deste texto, analiso os quatro ensaios sobre a felicidade como o lugar em que Hume expôs sua proposta sobre a boa vida, ao mesmo tempo forçando o leitor a vestir um chapéu de intérprete, ou seja, pondo em uso a filosofia.

Nas seções 2a e 2b introduzo os quatro ensaios e analiso seu estilo. Os textos são quatro discursos de representantes fictícios de escolas helenísticas de filosofia (um epicurista, um estoico, um platônico e um cético). Sua leitura em sequência (recomendada por Hume) produz na cabeça do leitor um diálogo, no qual a opinião do autor está escondida. Sendo assim, os quatro ensaios são acessíveis a leitores iniciantes, que podem encarar cada um dos quatro discursos como uma exposição didática de certa concepção de eudaimonia, e um desafio a leitores mais 'avançados', que têm de se esforçar para entender o que Hume quis dizer com seu conjunto.

Nas seções seguintes (2c e 2d), depois de fazer uma revisão da literatura secundária sobre os quatro ensaios, proponho-nos como o lugar no qual Hume expõe sua perspectiva eudaimonista por completo. O estilo usado, aliado a uma combinação possível entre as quatro argumentações, nos deixa ver o modo como a filosofia pode compor uma boa vida. Como era de se esperar, ela não é um remédio, disponível a qualquer um. Mas pode convencer o leitor ideal de Hume a operar uma violência sobre

[9] Ver Box (op. Cit.)
[10] Ver Stewart (2005).

seus hábitos, dando livre curso à sua curiosidade, buscando objetos complexos – com os ensaios que está lendo – que aguçarão sua sensibilidade de gosto.

1. A filosofia humeana como projeto de intervenção

a. Intervenção sobre o entendimento: O *Tratado da Natureza Humana*

> O homem dotado de discernimento e de saber percebe facilmente a fragilidade do fundamento, até mesmo daqueles sistemas mais bem aceitos e com as maiores pretensões de conter raciocínios precisos e profundos. Princípios acolhidos na base da confiança; consequências deles deduzidas de maneira defeituosa; falta de coerência entre as partes, e de evidência no todo – tudo isso pode-se encontrar nos sistemas dos mais eminentes filósofos, e parece cobrir de opróbrio a própria filosofia.
> Tampouco é necessário um conhecimento muito profundo para se descobrir quão imperfeita é a atual condição de nossas ciências. Mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro. (…) É daí que surge (…) o preconceito comum contra todo tipo de raciocínio metafísico, mesmo por parte daqueles que se dizem doutos e que costumam avaliar de maneira justa todos os outros gêneros da literatura (T Introdução).[11]
> Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam. Sinto-me desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo uma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípios o faço. (…) Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; esta é a origem de minha filosofia (T 1. 4. 7).[12]

Na Introdução de sua primeira obra, o *Tratado da Natureza Humana*, Hume aponta o "opróbrio" em que está coberta a filosofia como sua motivação para escrever. E realmente há motivos para vergonha: os sistemas metafísicos, dominantes nas universidades, têm princípios que são "acolhidos na base da confiança". As consequências deduzidas a partir deles são, portanto, injustificáveis. A única solução para a filosofia seria recomeçar do zero, estabelecendo princípios cujos fundamentos são a experiência e a observação[13].

[11] Ou Hume (2009, p. 19.)
[12] Ou Hume (2009, p. 303.)
[13] Como escreveu John W. Yolton (1963, p. 51, tradução livre), "o conceito de experiência em Hume tem dois significados principais. Seu sentido geral, o sentido indutivo, é aquele do costume, aquilo que aprendemos de acontecimentos repetidos. A relação causal destaca este sentido de experiência. O

A julgar por esse projeto, seria admissível pensar, como alguns comentadores[14], que o *Tratado* foi escrito para influenciar especificamente os filósofos que cometiam tais erros. Mas, na Introdução aos dois primeiros livros, avistamos um público-alvo mais amplo. Hume deseja romper o "preconceito comum contra todo tipo de raciocínio metafísico" (T. Introdução)[15] motivado pelas pesquisas mal fundamentadas de seus colegas. Nesse sentido, a "plebe lá fora" provavelmente não se refere à população iletrada: esta não teria ideia do "vozerio" que ocorre aqui dentro, entre os filósofos, a menos que tivesse alguma noção de como são os debates filosóficos. Refere-se, provavelmente, àqueles chamados nos *Ensaios* de os 'sociáveis', homens e mulheres letrados, porém não especialistas.

O clima intelectual da época reduziu essas pessoas à condição de plebe. As letras forçavam-nas à escolha que Hume caracterizou como entre uma "falsa razão e razão nenhuma" (T 1.4.7)[16]. Ou seja, entre os sistemas filosóficos divorciados da experiência e a recusa do raciocínio; entre a trabalhosa adoção das perspectivas universitárias de então, como a escolástica e o platonismo de Cambridge, e o anti-intelectualismo à Pope e Swift17.

A Introdução revela um pensador insatisfeito com as duas escolhas, que engendram os grupos aqui chamados de 'filósofos' e 'plebe'. Por um lado, os investigadores das verdades mais profundas, cujo único instrumento de convencimento é a eloquência, dado que os fundamentos de seus sistemas são idiossincráticos. O resultado de suas atividades é, assim, um debate ruidoso e insolúvel. Por outro, a população letrada que abandonou a busca pela verdade. Rendeu-se à preguiça de pensar que toda investigação mais profunda é injustificável por não tratar de temas cotidianos. A reforma na filosofia proposta, em que novos fundamentos serão desenvolvidos a partir de algo comum a todos, a experiência, seria a maneira de encaminhar uma nova aliança entre os dois grupos, com benefícios para ambos.

A vida irrefletida de uns, e a falsa razão de outros, traz consequências negativas o suficiente para dar à empreitada de Hume um caráter urgente. Do ponto de vista da sociedade em geral, o abandono de todo "raciocínio sutil ou mais elaborado" (T

significado mais restrito e técnico de experiência, o sentido epistêmico, é aquele que determina que a sensação (…) é o fundamento da consciência".
[14] Como por exemplo Balieiro (2011) e (2012)
[15] Ou Hume (2009, p. 20).
[16] Ou Hume, (2009, p. 300)
[17] Ver Box (op. cit.)

1.4.7)18 da plebe levaria à ruína da filosofia e da ciência. Mas o problema de uma atitude anti-filosófica é também em relação à possibilidade de se ser feliz: deixar-se levar pelas ideias ocasionadas pela experiência sem reflexão filosófica leva a "erros, absurdos e obscuridades" (T 1.4.7)19; a atitude torna a plebe crédula e suscetível a preconceitos.

A 'falsa razão', ou seja, o uso do raciocínio divorciado da experiência, tampouco pode ensejar uma boa vida para seus praticantes 'filósofos'. A ação solitária do entendimento o leva a se autodestruir, "sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum" (T 1.4.7)20. O falso filósofo tem como única segurança de suas escolhas a sua própria arrogância, que é, na ausência de princípios universais, a paixão que sustenta o seu modo de lidar com o mundo. Em outras palavras: não tendo vindo do mundo, os princípios do falso filósofo só podem ter como origem suas próprias inclinações mentais. Como propôs Livingston (1998, p. 33), "sua razão autodeterminante (…) se torna a máscara (…) para sua paixão dominante". O mundo e especialmente os outros seres humanos, com seus modos de vida não regidos pelos princípios inventados pelo falso filósofo, passam a ser encarados como inferiores. É um personagem misantropo, melancólico e suspeitoso.

Ou seja, o projeto humeano de intervenção na filosofia tinha também objetivos éticos, na concepção antiga desse termo21: tanto a antifilosofia quanto a falsa filosofia representam empecilhos para a obtenção de uma boa vida22. A sua nova filosofia queria emancipar a plebe de seus preconceitos, servindo de método para sofisticar o que nos ensaios será chamado de 'senso', e salvar os especialistas da solidão do pensador arrogante.

Ambas atitudes são destrutivas por enfraquecer a curiosidade, paixão de origem natural. No desfecho do livro sobre o entendimento do Tratado, Hume a expõe como a incapacidade da mente humana de permanecer "dentro desse círculo de objetos que

[18] Ou Hume (2009, p. 299)
[19] Ou Hume (2009, p. 300)
[20] Ou Hume (2009, p. 300)
[21] Ver nota 8.
[22] Há boas evidências que o próprio Hume não recusaria essa interpretação. Pensar sobre a eudaimonia já era, na época da escrita do Tratado, algo que considerava uma semelhança entre seu pensamento e as filosofias helenísticas, como ele escreveu em uma carta a Ramsay: "This State however I can foresee is not to be rely'd on; My peace of Mind is not sufficiently confirmd by Philosophy to withstand the Blows of Fortune; This Greatness & Elevation of Soul is to be found only in Study & contemplation, this can alone teach us to look down upon [sic] humane Accidents. You must allow [me] to talk like a Philosopher; tis a Subject I think much on (…)".(GREIG, 1969, p. 10).

formam o tema das conversas e ações cotidianas" (T 1.4.7)23. Ela nos inspira a investigar ideias que não compõem nossa experiência imediata. Por ser uma inclinação natural, se tentasse erradicá-la, diz Hume, "sinto que perderia no âmbito do prazer" (T 1.4.7).24. Prazer, aliás, saudável: estimulada com a prática da filosofia, a curiosidade "só pode nos oferecer sentimentos brandos e moderados" (T 1.4.7).25. Nesse sentido, arbitrariamente refrear a própria curiosidade é um modo de se aleijar de um traço benéfico da natureza humana.

Os especialistas perderam sua curiosidade como resultado do desenrolar da "história natural da filosofia" descrita por Hume no Tratado26: o filósofo dá rédeas à sua curiosidade, e busca as verdades mais profundas. Diante da inconsistência das informações que obtém do mundo através das sensações e do costume, decide abandoná-los como fonte de conhecimento e fundar sua filosofia sobre novos princípios. Já que, nesse movimento, o mundo tornou-se alvo de suspeição, o único lugar onde julga poder obter os princípios é sua própria imaginação. A possibilidade de estruturar um sistema coerente a partir desses princípios o faz crer que chegou à verdade. Abandona, assim, a dúvida através da qual expressava sua curiosidade, deixando de pé um sistema que tem uma fundamentação arbitrária. Extinguiu o motor de sua filosofia, e deixa de filosofar.

Hume alerta, assim, para o risco de uma investigação motivada pela curiosidade ter como efeito a supressão da própria curiosidade (T 1.4.7)27. Ou seja, é um alerta aos especialistas para um risco inerente à atividade filosófica. Se retomarem a curiosidade, perceberão que seus próprios sistemas estão sujeitos à dúvida, e reencontrarão o mundo.

Diante das obras dos pensadores solipsistas que não anteciparam este risco, a plebe se aleija de sua curiosidade levada pelo "preconceito (…) contra todo tipo de raciocínio metafísico" (T. Introdução)28. A paixão da curiosidade29 torna-se associada a conclusões injustificáveis e a um afastamento do mundo. Dar vazão a ela passa a ser visto como cortejar uma vida infeliz.

Ora, como vimos, a conclusão da 'plebe' é justamente o oposto do que seria desejável. A aposta de Hume parece ser que um leitor deste tipo pode encarar o próprio

[23] Ou Hume (2009, p. 303)
[24] Ou Hume (2009, p. 303)
[25] Ou Hume (2009, p. 304)
[26] Segundo Livingston (op.cit.).
[27] Livingston (1998, p. 33) propõe que em Hume, a imagem do filósofo que constantemente submete suas ideias à dúvida pirrônica é reconfigurada como o filósofo que tem como paixão motivadora a curiosidade.
[28] Ou Hume, 2009, p. 20
[29] Ver nota 2.

percurso do Tratado como uma investigação inspirada pela curiosidade. Uma leitura engajada de um não-especialista pode levá-lo a perceber seu valor, e considerar dar vazão a ela em sua própria vida.

Temos, então, um esboço de uma proposta de ética eudaimônica no Tratado. A curiosidade é indicada como um elemento da natureza humana que pode nos levar, de modo saudável, a ter uma relação menos preconceituosa e/ou isolada com o mundo. O modo saudável pode ser a própria atividade filosófica, entendida, como para os céticos antigos, como uma investigação constante. O efeito benéfico que a prática dessa verdadeira filosofia pode ter é em grande medida o mesmo para os membros da plebe e para os especialistas. A rejeição da curiosidade, nos primeiros, os torna férteis para absorver preconceitos, que atrapalham sua avaliação do mundo que os cerca. Para os segundos, cria as condições para a elaboração de sistemas solipsistas que os afastam desse mesmo mundo.

O Tratado da Natureza Humana, no entanto, não foi capaz de tocar nem a plebe nem os especialistas. Para a plebe, o projeto tinha um aspecto que se revelou por demais ambicioso: ao contrário do Spectator, revista de grande sucesso cujo objetivo era "chamar a filosofia dos céus e soltá-la nas cidades" (apud HARRIS, 2015, p. 157) 30, Hume tentou chamar a cidade a subir até a filosofia, julgando o Tratado como o belo canto capaz de seduzi-la. Na Sinopse do Tratado que Hume publicou anonimamente pouco depois, nosso filósofo tenta uma última cartada: talvez se o "leitor comum" (HUME, 2009, p. 681) tiver acesso a um resumo geral dos argumentos mais importantes ele ganhe a motivação necessária para enfrentar os desafios implicados por uma exploração séria da verdade. Ao que tudo indica, essa manobra desesperada não teve nenhuma repercussão.

Os críticos que poderiam ser a chave para um público mais geral atribuíam a dificuldade de compreensão do texto a uma estratégia deliberada de ofuscamento do argumento pelo autor31. O estilo 'abstruso' do Tratado tornou Hume um filósofo metafísico qualquer aos olhos do leitor comum. Como disse M.A. Box (op. cit., p. 35), o Tratado "bateu de frente contra um complexo de valores".

[30] O Spectator foi uma revista publicada em Londres por Joseph Addison e Richard Steele, de 1711-1712. Seu objetivo era "avivar a moralidade com a sagacidade (wit), e temperar a sagacidade com a moralidade", ou seja, equipar seus leitores para que pudessem se engajar em discussões razoáveis, de modo educado e polido. Durante a época em que foi publicado foi um dos periódicos mais influentes da Inglaterra.
[31] Cf. Box (op.cit., p. 73-76).

No que diz respeito aos especialistas, alguns comentadores julgam a avaliação de Hume sobre o Tratado ter sido "natimorto" (HUME, s.d.), em sua autobiografia, como um exagero. Harris (2005), por exemplo, destaca o fato de o livro ter sido amplamente resenhado em publicações de diversos países. Mas as resenhas foram em sua maioria críticas: os pensadores de correntes que foram seus alvos acusaram-no de cético radical, recusando uma avaliação mais sincera de suas propostas32.

A incapacidade de afetar as crenças de seus leitores representa um fracasso do Tratado nos seus próprios termos. Afinal, vimos que uma parte fundamental do projeto era guiar o leitor em uma investigação filosófica estimulante da paixão da curiosidade. O próprio leitor descobriria assim as vantagens de elevá-la à condição de uma das paixões motivadoras de sua vida.

A sua percepção do Tratado como um fracasso não levou Hume apenas a mudar de estilo33. A ocasião o levou a considerar se a própria prática da filosofia em seu modo abstruso não poderia ser um impedimento a se ter uma boa vida. Na primeira Investigação, por exemplo, Hume afirma que "o pensamento abstruso e as pesquisas profundas" – ou seja, aqueles que são como o Tratado – serão castigados "severamente pela melancolia que eles introduzem, pela incerteza sem fim na qual (…) envolvem, e pela fria recepção que (…) supostos descobrimentos encontrarão quando comunicados" (IEH 1. 1. 5)34. O próprio fato de nos levar para longe do convívio social condena esse tipo de investigação.

Mostrar uma investigação séria da verdade, percebeu Hume, não é suficiente para convencer o público comum a abraçar a curiosidade. Aliás, como o trecho da primeira Investigação atesta, a rejeição sofrida o fez ver que faltava na sua concepção de boa vida do Tratado um destaque maior à sociabilidade.

Ao mesmo tempo, Hume não tirou dessa experiência o abandono da filosofia. Não deixou de considerar que tinha uma função importante a cumprir na vida de todos os letrados. Mas talvez seu otimismo tenha sido um pouco diminuído: a partir dos Ensaios há uma avaliação mais sóbria de que a maior parte das pessoas não é como ele, que tem prazer em ficar sozinho devaneando sobre objetos que não compõem sua

[32] Cf., por exemplo, Stewart (2005).
[33]Como interpretou Harris (op. Cit., p. 141), para quem a forma de ensaio seria apenas um modo de dar mais "likelihood" às mesmas ideias.
[34] Ou Hume (1972, p. 8)

experiência imediata; o mais comum é que fiquem conversando sobre uma "série de fuxicos e observações inócuas" (HUME, 2011, p. 222)35.

Por isso, seu projeto de convencimento teria de incorporar outras características: teria, em primeiro lugar, de seduzir o leitor, levando-o pela mão através de caminhos conhecidos, desafiando-o aos poucos. Hume percebeu que o abandono dos preconceitos é um processo que requer um ato de alguma violência, mesmo se o resultado dessa violência for a elevação de paixões moderadas. A violência do ato significava que seu agente deveria estar convencido do valor de suas consequências para que decidisse efetivá-la. Para que pudesse convencer o público em geral, seria taticamente importante que partisse de um vocabulário comum. Por fim, deveria lidar com um problema, que ele diagnosticou em si mesmo: até uma filosofia verdadeira, se for abstrusa, pode levar a um afastamento do mundo.

Entre esses novos propósitos, Hume começou a escrever seus *Ensaios.*

b. Intervenção sobre a conversação: os *Ensaios*

> Homens de paixões tão vivas são propensos a transportes que excedem qualquer limite de prudência e discrição, e a dar maus passos, frequentemente irreversíveis, na conduta de suas vidas. [mas] observa-se em alguns homens uma *delicadeza* de *gosto* que é bastante semelhante a essa *delicadeza* de *paixão*, e que produz, em relação a todas as variedades de beleza e deformidade, a mesma sensibilidade que esta última em relação a prosperidade e adversidade, gentilezas e ofensas. (…). Todo homem sábio buscará sua felicidade principalmente naqueles objetos que dependem dele mesmo, e não há melhor meio de alcançá-lo que pela delicadeza de sentimento (*Da delicadeza do gosto e da paixão*[36]).
>
> Pois que possibilidade há de encontrar tópicos de conversação feitos para entreter criaturas racionais sem recorrer à história, à poesia, à política e até aos princípios mais óbvios da filosofia? Estariam nossos discursos condenados a ser uma série contínua de fuxicos e observações inúteis? (…)
>
> Darei aos especialistas inteligência de tudo o que se passa em sociedade, e empenhar-me-ei em importar para esta todas as mercadorias que possa encontrar em meu país natal [dos especialistas], próprias para uso e entretenimento dela (*Da arte de escrever ensaio*[37]).

Diante do que percebeu como um fracasso na recepção de suas ideias, o primeiro movimento de Hume foi investigar para que público poderia escrever. É comum a

[35] Da arte de escrever ensaio [534]
[36] Ou Hume (2001, pp. 13-14 [4-5])
[37] Ou Hume, (2001, pp. 222-223 [534-535]), tradução com alterações – ver n. 45.

interpretação[38] segundo a qual Hume teria atribuído o problema a uma questão de estilo. Seria necessário, então, encontrar um veículo melhor para as mesmas noções. No entanto, o problema não era só o modo como as ideias eram apresentadas, mas o "leitor-ideal"[39] suposto por esse modo. Hume quis escrever um só texto para toda a parte elegante da humanidade, mas seu estilo abstruso revelou-se endereçado somente aos acadêmicos, que, vendo ali ideias capazes de pôr em questão todos os fundamentos de seus modos de pensar, correram a taxar seu autor de "cético radical".

No contexto cultural de então, a aposta em convencer o público geral a "subir" à filosofia mostrou-se ambiciosa demais. A solução de Hume é, então, empreender o caminho de volta. Seguindo, dessa vez, a trilha aberta pelo *Spectator,* Hume propôs tornar-se um "embaixador" do país dos acadêmicos no dos leigos. Os primeiros ensaios que escreve nessa chave, francamente marcados pelo estilo de Joseph Addison (fundador do *Spectator*), são mais simples do que o Tratado da Natureza Humana, mas ao contrário do que quer Box, não são triviais[40]. Até em ensaios curtos, como o *Da arte de escrever ensaio*, é possível ver a continuação do projeto de intervenção que descrevo.

Como vimos, a intervenção no mundo dos acadêmicos fracassou graças à insularidade característica de certa atividade intelectual. Na "história natural da filosofia" esboçada no primeiro livro do *Tratado*[41], vemos no próprio caminho da reflexão trilhado pelo falso filósofo a ereção de muros em torno de seu sistema de pensamento, mesmo se a sua atividade inicial foi a dúvida. É improvável que uma influência externa – contra a qual ele explicitamente se protege – seja capaz de fazê-lo voltar a duvidar. Para que isso ocorra, sua paixão dominante não pode ser o orgulho, mas a curiosidade ou o amor genuíno pela verdade. Ou seja, para que a dúvida possa corroer seu raciocínio solipsista, é preciso que exista na cidadela do espírito do próprio filósofo algo capaz de reanimar sua reflexividade originária.

Sendo assim, a maior parte dos especialistas se guarda contra a tentativa de intervenção de Hume. Mas o mesmo não se verifica na 'plebe'. O sucesso do *Spectator* demonstrava que este público estava aberto a ler com objetivo de auto

[38] Sustentada por exemplo por Harris (2015).
[39] Cf. Eco (s.d.) Para Eco, o "leitor-ideal" de um texto "não é o leitor empírico", mas um "tipo ideal que o texto não apenas antevê como um colaborador, mas também tenta criar". É alguém que "deseja jogar de acordo com as regras do jogo" (ll. 181-201). Ou seja, não é o leitor que estava na cabeça de Hume quando escreveu o texto, mas o leitor de que o texto precisa para que faça sentido.
[40] Cf. Box (op.cit).
[41] Ver pp. 9-10 acima.

aperfeiçoamento[42], mesmo se a revista mais oferecesse expressões elegantes de noções já entretidas do que críticas a crenças enraizadas.

Nesse sentido, é compreensível que Hume – buscando romper o forte preconceito contra a filosofia – buscasse de início efetuar uma sedução. Muitos ensaios são leituras leves, tratando de modo convivial temas aparentemente pouco controversos. Mas mesmo em alguns desses textos estamos diante de um Hume disposto a mostrar aos leitores o erro de uma de suas escolhas: a adoção de uma postura "antimetafísica reacionária"[43]. Ou seja, a opinião segundo a qual uma linguagem abstrusa denota falta de utilidade ou bom gosto.

Dois textos, *Da delicadeza do gosto e da paixão* e *Da escrita de ensaios*, exercem a função de abrir o apetite dos leitores leigos à filosofia. Os textos expõem os motivos que levaram Hume a buscá-los como leitores e as vantagens que podem obter através de um engajamento mais sério de seu entendimento.

No *Da escrita de ensaios*, Hume reapresenta uma ideia da Introdução ao *Tratado*: há algo errado na sociedade letrada. O problema está relacionado a uma cisão das *Belles Lettres* ocasionada pelo caráter abstruso dos trabalhos dos especialistas, que os tornam impalatáveis aos letrados comuns. Vimos que características inerentes à sua própria atividade acadêmica tornam os especialistas maus leitores das propostas humeanas; sendo assim, ele se volta agora exclusivamente aos letrados comuns. Se antes foram chamados de "plebe lá fora", ganham agora uma alcunha mais generosa – 'sociáveis' (conversable)[44]. Estes aliam "uma disposição sociável" a "um gosto pelo prazer" e

> uma inclinação para os mais amenos e suaves exercícios do entendimento, para reflexões óbvias sobre assuntos humanos e obrigações da vida comum e para observações sobre defeitos ou perfeições dos objetos particulares que [os] cercam] (HUME, 2001, pp. 222-223 [534-535]).

[42] Como bem apontou Heydt, 2007.
[43] Na feliz expressão de Box, op. Cit., p. 55.
[44] Pimenta e Suzuki traduziram learned por "letrados" e conversable por "indivíduos de convívio social (Hume, 2001, p. 221). No entanto, dado que o objetivo dos ensaios de Hume era que fossem lidos pelos conversable, fica claro que estes não são 'iletrados', mas apenas pessoas que não dedicavam suas vidas a investigações mais aprofundadas dos temas em questão, seja por falta de tempo, seja por preconceito contra os filósofos. Tanto learned quanto conversable são, portanto, letrados, ainda que seu uso das letras não seja o mesmo. Dadas as distinções entre filósofos e não-filósofos que a obra humeana de forma geral sugere, as maiores diferenças entre os dois grupos parecem ser frutos do maior ou menor tempo que passam em companhia de outros seres humanos com quem possam conversar e/ou lendo textos filosóficos abstrusos. Por isso, preferi chamar os conversable alternativamente de "leigos", "letrados comuns" ou "sociáveis", e os learned de "especialistas" ou "acadêmicos", dependendo das características em jogo nos diversos pontos da argumentação de Hume.

Esses tópicos não são suficientes para se pensar sozinho, mas requerem a companhia e a conversa.

O efeito nocivo do afastamento dos sociáveis dos temas dos especialistas foi a redução dessa lista de tópicos potenciais a apenas dois: "fuxicos" e "observações inócuas". Hume se apresenta como um embaixador dos especialistas na terra dos sociáveis, cuja bagagem carrega contrabandos que poderão melhorar a situação. Pretende ajudar os habitantes de sua nova pátria a atualizar o potencial da conversa, uma das atividades mais prazerosas em que se podem engajar os seres humanos.

No *Da delicadeza do gosto e da paixão*, Hume expõe consequências ainda mais graves desse afastamento: deixar de cultivar o entendimento é um potencial impedimento a se ter uma boa vida. Isso porque fortalecer a "delicadeza de gosto", ou seja, aguçar nossa sensibilidade em relação às "variedades de beleza e deformidade" (HUME, 2001, p. 14 [4]) nos torna menos vulneráveis, do ponto de vista psicológico, aos assaltos da fortuna.

Hume endereça seu ensaio aos dotados de uma forte "delicadeza de paixão", ou seja, os

> homens de paixões tão vivas [que] são propensos a transportes que excedam qualquer limite da prudência e discrição", sendo levados a "dar maus passos, frequentemente irreversíveis, na conduta de suas vidas" (HUME, 2001, p. 13 [4]).

Se virarem sua sensibilidade para alguns objetos especiais, terão mais controle sobre o tipo e intensidade das paixões provocadas. Esses objetos são "as composições de gênio" e "as produções das artes mais nobres", mas também "um raciocínio" e aquilo que "nos habilita a julgar o caráter dos homens" (HUME, 2001, p. 15 [6]). Ou seja, objetos que são alcançados através do entendimento, da moral e da crítica, partes do que no *Tratado* é chamado de a ciência da natureza humana. O desenvolvimento da sensibilidade de gosto, ao alcançar as ciências e artes liberais, aparentemente seu ponto mais alto, requer "conhecimento da Natureza Humana", chamado também de "senso forte" (idem, ibidem).

O "senso", assim, é um dos contrabandos que Hume carrega da terra dos especialistas à dos sociáveis. O projeto ainda é uma reforma do entendimento. A reforma foi, no entanto, transfigurada em algo que possa ser considerado útil pelos sociáveis. Por isso, a perspectiva nos ensaios muda em relação ao *Tratado*: muito mais ênfase é colocada na relação do indivíduo com os objetos e o mundo à sua volta do que na sua psicologia, ainda que uma análise desta ainda seja fundamental para o estabelecimento de uma concepção de boa vida. Mas, Hume não parte dos princípios da

natureza humana para depois descrever as paixões, como no *Tratado*. Aqui, nosso filósofo mostra primeiro as paixões, para em seguida propor elementos da natureza humana através de observações sobre o que é benéfico a ela.

No *Da delicadeza do gosto e da paixão*, Hume usa o vocabulário do "gosto", em parte, para sinalizar aos leitores que seu projeto é comum ao deles. Propõe, no entanto, que a compreensão de 'gosto' está equivocada se não incluir a construção de um "senso forte", o qual requer um "conhecimento da natureza humana" (idem, ibidem). Neste ensaio, Hume ainda propõe que o cultivo do gosto é fundamental para que o homem saiba reagir ao que acontece em sua própria vida. Ou seja, a noção de 'gosto' é apresentada como tendo uma profundidade ausente no uso comum. Por um lado, o verdadeiro bom gosto depende de se estudar a ciência da natureza humana. Por outro, deste esforço pode potencialmente depender a felicidade[45].

Tanto no *Da arte de escrever ensaios* quanto no *Da delicadeza de gosto e de paixão*, portanto, a valorização da filosofia tem uma relação importante com a boa vida. O estudo da ciência da natureza humana é um meio de fortalecer o senso, que tem funções práticas importantes; e a própria filosofia é um bom objeto – mesmo se não o único – para o qual virar nossos órgãos de sentido. Hume está, gentilmente, repreendendo seus leitores. Rejeitar um texto só porque é difícil representa ignorar uma excelente oportunidade de perseguir justamente o "bom gosto" que estava em voga.

Existe, assim, um aspecto pedagógico nos ensaios: ao "misturar um pouco da luz do entendimento aos modos do sentir" (HUME, 2001, p. 179 [234]) (como escreve no *Do padrão do gosto*), Hume propõe aos seus leitores que, através do uso da razão, introduzam um ordenamento que amaine sua delicadeza da paixão, responsável por escolhas ruins; e sofistique sua delicadeza de gosto, potencialmente melhorando sua capacidade de fazer escolhas sobre quais objetos, temas e companhias merecem seu tempo. O leitor com quem está flertando tem de ter um desprendimento em relação a suas crenças misturado com uma curiosidade entusiasmada[46]. Hume não é o primeiro

[45] O interesse nas "variedades da beleza e deformidade" nos remete ao vocabulário usado por Hume para descrever a paixão pela curiosidade, que vimos ser central à atividade filosófica.

[46] No que se refere ao Da escrita de ensaios, comumente interpreta-se o convite de Hume às mulheres para que o leiam, na metade final do ensaio, como apenas uma manobra retórica destinada a aumentar o apelo de seus textos; o que Swift chamara de "fair-sexing it". No entanto, o movimento de trazer homens e mulheres como leitores é uma boa maneira de mostrar o projeto de Hume de junção de duas populações separadas por o que leem. Como propôs Vicki J. Sapp (1995), "Hume reconfigurou o par tradicional 'homem público/mulher privada' (...) como 'filósofo privado/mulher pública': uma inversão que sugere sua consciência dos perigos de separar mundos através de distinções arbitrárias e ilógicas". Nesse sentido, a 'mulher' a quem Hume convida representa a categoria dos sociáveis, homens e mulheres, ao mesmo

filósofo a descobrir que seu leitor-ideal tem essas características; elas também descrevem Gláucon, interlocutor de Sócrates na *República* de Platão, que atua no diálogo como preposto do leitor[47].

É possível mapear um percurso pedagógico nos ensaios. Textos como o *Da delicadeza da paixão e do gosto* e o *Da arte de escrever ensaios* são o início da trilha: seduzem seus leitores, mas indicam a necessidade de leituras mais difíceis para que suas promessas se realizem. Eles levam o caminhante a outras peças de Hume: o *Do padrão do gosto*, por exemplo, empenha o leitor em uma discussão filosófica um pouco mais técnica. Quatro textos, analisados a seguir, são a montanha. Nos "ensaios sobre a felicidade", a opinião explícita de Hume desaparece, e para que o leitor escale o significado de seu conjunto deve vestir um equipamento característico do filósofo: tem de ser capaz de interpretar o que está sendo dito.

2. O eudaimonismo humeano: os quatro ensaios sobre felicidade

a. Os quatro ensaios

Dentre os ensaios publicados por Hume, apenas quatro foram escritos para serem lidos em conjunto: os "quatro ensaios sobre a felicidade", *O epicurista*, *O estoico*, *O platônico* e *O cético.* Cada um contém um discurso, e os quatro representam, como Hume explicou em nota de rodapé, os "sentimentos de seitas que se formam naturalmente no mundo e sustentam ideias diferentes sobre a vida e a felicidade" (HUME, 2001, n.140.).

Assim, o epicurista representa, *grosso modo*, um estilo de vida hedonista. A busca pela felicidade deve respeitar o fato de sermos criaturas naturais, e de nossa principal característica ser a capacidade de sentir prazer. O epicurista não acredita que a filosofia tenha a capacidade de artificialmente produzir a felicidade através do uso da razão: "pretendeis fazer-me feliz pela razão e pelas regras da arte. Tendes então de criar-

tempo em que a qualifica: seus textos servem para aqueles que, como essas mulheres, tenham "senso e educação" e cuja delicadeza de gosto, mesmo se bem desenvolvida, seja "desregrada".

[47] Na República, assistimos a um movimento semelhante ao da passagem entre o Tratado e os Ensaios de Hume. No primeiro livro do diálogo, Sócrates se vê incapaz de convencer personagens mais velhos, como Céfalo, ou pensadores comprometidos eticamente com suas ideias, como Trasímaco, a deixar de lado suas crenças para empreender uma nova discussão sobre o sentido de justiça. É só quando Gláucon, um jovem entusiasmado pela filosofia, disposto a se desfazer de suas crenças, entra em cena, que Sócrates torna-se propositivo (algo que não ocorria nos primeiros diálogos platônicos, em que os personagens eram, de forma geral, semelhantes nos sentidos mais relevantes a Céfalo e Trasímaco). Ver também nota 8.

me de novo pelas regras da arte" (HUME, 2001, p. 108 [140]). A maior autoridade a que se deve dar ouvidos, na busca da felicidade, são as próprias paixões; e dedicar-se a raciocínios mais profundos é uma perda de tempo, dada a nossa curta existência na terra. Mesmo se houver uma mente que governe tudo, ela provavelmente nos criou para sentir prazer, não para buscar entender suas razões.

O estoico, pelo contrário, "homem da ação e da virtude" (HUME, 2001, n. 146), entende a razão como característica natural, que nos diferencia dos animais. A natureza impele o homem "pela necessidade a empregar o máximo de sua *arte* e *indústria*" (HUME, 2001, p. 115 [146])[48]. Para chegar à felicidade, deve tornar a si mesmo o objeto de sua indústria, buscando através da razão domar seus apetites, subjugar suas paixões e saber dar o valor justo a suas ocupações e contentamentos. A capacidade de fixar regras de conduta a partir de reflexões desse tipo – e de tentativa e erro – é justamente o que é a filosofia para o estoico, e aquele que é capaz de aplicar essas regras à sua própria vida é considerado sábio. Dono desse conhecimento, o sábio está a salvo das variações da fortuna, às quais o epicurista é vulnerável. Ao mesmo tempo, o sábio não é isolado do resto da humanidade: ele "sente o encanto das afecções sociais" (HUME, 2001, p. 119 [151]) e se apieda dos outros seres humanos que sofrem. Se os confortos dessa vida virtuosa não forem suficientes para convencer os homens a adotar seu ponto de vista, o estoico afirma que a virtude ainda carrega um dote: o homem virtuoso será coberto de glória por seus pares.

O platônico, por sua vez, recrimina o epicurista por tentar fugir de sua própria consciência, e basear sua felicidade na contingência de objetos externos, desviando "seu olhar de sua culpa e de sua miséria"; já o estoico busca a virtude com o objetivo de receber o aplauso dos outros, e é acusado de autoidolatria. O fato de nossa alma ser racional significa que sua vocação é a contemplação da verdade, da qual será afastada se o homem buscar o prazer sensual ou a aprovação dos outros.

O cético, por fim, introduz sua perspectiva sobre a felicidade declarando que suspeita dos filósofos. Afinal, ao invés de se darem conta da infindável variedade humana, buscam impor seus princípios aos outros, quando provavelmente são frutos de suas próprias inclinações. Nenhum objeto é, em si, bom ou ruim: essas qualidades estão no sentimento. É bem verdade que existe alguma regularidade observável entre os homens em relação aos sentimentos da mente, o que permite ao cético dizer que há uma

[48] Ênfase no original.

disposição comumente feliz. A vida feliz, geralmente, é a do indivíduo cujas paixões são benignas e sociais, além de alegres.

A paixão pelo estudo é a que melhor se encaixa nessa descrição. Ela é a versão mais benigna da devoção filosófica, central na vida do platônico, que não é recomendável porque, além de ser de insustentável durante muito tempo, é efeito de uma "forte exaltação" (HUME, 2001, p. 134 [167]). A vida de prazeres, do epicurista, tampouco pode ser mantida por muito tempo, porque está-se todo o tempo sujeito à saciedade e ao fastio. Mesmo se a disposição virtuosa defendida pelo estoico for a mais feliz, ele se equivoca ao tratar a filosofia como se fosse um remédio para a mente.

Para o cético, a reflexão filosófica é por demais separada da vida para verdadeiramente impactá-la. Os dois únicos *insights* que pode nos fornecer, de modo a ajudar a busca pela felicidade, podem ser elaborados por qualquer um: nossa vida é breve, e toca aproveitá-la; e não faz sentido nos compararmos com quem é melhor do que nós, dado que ficaremos mais satisfeitos olhando para as pessoas que consideramos inferiores. A filosofia representa, ainda, um risco: se, através dela, amainarmos nosso sofrimento, corremos o risco de tornar mais brandos também nossos prazeres, deixando de aproveitar a breve passagem que temos pela terra.

A vida defendida pelo cético leva "à ação e à ocupação", torna-nos "sensíveis às paixões sociais", mas imunes aos "assaltos da fortuna"; e, mais importante, reduz nossas afecções a uma "justa moderação" (HUME, 2001, p. 135 [168]). O cético desconfia, de qualquer modo, da possibilidade de escolher esse caminho. Nosso modo de viver é muito mais definido pela natureza. Se há alguma esperança, ela parece pertencer aos mais jovens: os efeitos da educação são a única demonstração de alguma maleabilidade da mente.

b. O estilo dos quatro ensaios

Longe do que seria um estilo "jornalístico" ou "efêmero" [49], os quatro ensaios visam dar conta de uma questão que, a julgar pelos títulos, tem suscitado mais ou menos as mesmas respostas desde a antiguidade. De fato, para Hume as opiniões atribuídas a esses quatro filósofos são na verdade expressões de "sentimentos de seitas que se formam naturalmente no mundo" (HUME, 2001, n. 140). A discussão de um tema que

[49] Como caracterizam o estilo de Hume nos ensaios diversos comentadores. Alguns exemplos são Box (op.cit). e Stewart (2005).

toca de modo central a vida dos leitores, aliado à promessa de que Hume ligará a vida dos leitores a teorias desenvolvidas por filósofos, indica que o público ao qual os quatro ensaios estão endereçados já foi 'fisgado' pelo projeto humeano.

Como percebeu John Immerwahr (1989) em artigo clássico, os quatro ensaios sobre a felicidade têm, também, características de um diálogo. Além de defenderem suas perspectivas sobre a boa vida, cada discurso dos 'filósofos' está respondendo às opiniões dos anteriores, e procurando mostrar que, além de boas em si, suas posições são relativamente superiores. Como os 'autores' dos textos são também personagens, Hume pode brincar com a forma em que cada um apresenta seu caso. O próprio estilo de cada um dos textos está intimamente conectado com as opiniões que defende[50].

Assim, o epicurista, na defesa do prazer ligado à natureza, lança mão de diversas imagens idílicas, a narração de cenas prazerosas, a descrição do encontro do narrador com sua amante etc. Esse personagem quer, em suma, seduzir o leitor. O estoico, por sua vez, usa perguntas para exortar o leitor à ação e à virtude. Através desse dispositivo, o leitor é ativamente engajado pelo texto. O platônico, cujo principal *modus operandi* é a rejeição das falas dos personagens anteriores, tenta convocar o leitor a fazer junto com ele uma censura. Já o cético adota um estilo mais analítico, como se estivesse operando à distância, fora da discussão em si, mais observador do que participante.

Dentro do projeto pedagógico dos ensaios, o diálogo cumpre múltiplas funções. Os textos em si não são particularmente desafiadores, apesar de no caso do cético a argumentação se tornar um pouco mais complexa. A união entre o estilo de apresentação e o próprio conteúdo defendido os torna agradáveis do ponto de vista literário, uma leitura convidativa até para iniciantes. Eles têm mesmo um certo didatismo: ao invés de simplesmente dar quatro exemplos de vidas possíveis, Hume usou a oportunidade para introduzir escolas antigas, e mostrar como a questão da felicidade humana é originária do pensamento filosófico[51].

Ao mesmo tempo, o fato de a voz do próprio Hume estar ausente, tirando em uma ou outra nota de rodapé, determina que um leitor mais cuidadoso tenha de empenhar um esforço interpretativo a fim de descobrir qual é o objetivo do conjunto dos ensaios. Nesse sentido, o diálogo é um desafio a leitores mais avançados, que já estejam convencidos do valor de leituras mais difíceis; ou seja, que já estejam, de algum modo, convencidos da importância da filosofia.

[50] Essa característica foi percebida por Heydt (op.cit.). O parágrafo seguinte é fortemente marcado por sua interpretação.
[51] Como bem notou Balieiro (2012, p.41).

c. Os quatro ensaios e a posição de Hume sobre a felicidade: uma breve revisão bibliográfica

Há imensa polifonia entre os intérpretes em relação ao que Hume quis propor sobre a boa vida nos quatro ensaios sobre a felicidade. Destaco aqui três campos nos quais os humeanos contemporâneos estão divididos:

Hume é o cético. Entre os quatro textos, de fato o cético adota o tom mais próximo do de Hume. Grande parte dos intérpretes que falam *en passant* dos quatro ensaios tende a tratar os argumentos do cético como argumentos do próprio Hume[52]. A interpretação não é de todo ruim: como a maior fala, além de ser a que fecha o diálogo, *O Cético* representa o que Hume gostaria que fosse a derradeira impressão do conjunto dos textos no seu leitor.

No entanto, como vimos, a fala do cético não é propriamente uma refutação do que vem antes: se tanto, ela tem como efeito a moderação da intensidade dos filósofos na defesa de seus pontos de vista. O próprio Hume deixa claro que *O Cético* não deve ser lido independentemente dos outros ensaios (HUME, 2001, n. 140.): as opiniões que ele expressa só fazem sentido se lidas após os três textos anteriores.

Além disso, possivelmente para afastar essa possibilidade de interpretação, o próprio Hume insere, no ensaio, uma nota de rodapé em que explicitamente *discorda* do que o cético disse. A discordância não é sobre um assunto qualquer: Hume considera que o cético foi "longe demais ao limitar todos os tópicos e reflexões filosóficas" (HUME, 2001, n. 161) a apenas dois, e elenca outras doze questões da vida prática em que a filosofia pode ter alguma utilidade. A lista não tem pretensão de ser exaustiva ("eis aqui alguns exemplos..."(idem, ibidem)), e indica que a opinião do próprio Hume está entre a dos filósofos anteriores e a do cético, que Hume crê ser muito radical.

Essa interpretação não é suficiente também para dar conta da razão de ser dos três primeiros ensaios. Se tudo o que Hume tem a dizer sobre o papel da filosofia na vida e a possibilidade de haver uma boa vida fosse enunciado pelo cético, por que dar cores tão vivas a opiniões de que não partilha? De fato, um dos poucos intérpretes a se dedicar aos quatro ensaios que tem essa opinião, Robert Fogelin, defende a leitura isolada do *Cético,* onde a visão de Hume estaria sendo apresentada "sob o disfarce mais tênue possível" (*apud* IMMERWAHR, op.cit., pp. 307-308).

[52] Como por exemplo Box (op.cit.) e Lessa (2004).

Hume não é nenhum. Desde que John Immerwahr propôs que os quatro ensaios são um diálogo, a maior parte da tradição interpretativa desistiu de achar a voz de Hume em um ou outro ensaio e pôs-se a tentar entender o efeito que a leitura em conjunto das quatro peças provoca no leitor. Uma parte desses comentadores propõe que os ensaios provocam uma impressão de polifonia, cujo objetivo seria dizer que a filosofia não pode nos melhorar do ponto de vista moral.

Harris (2007), por exemplo, sustenta que os quatro ensaios se encaixam em um tropo humeano: a única pretensão prática da filosofia deve ser no campo da política, onde a discussão não é sobre fins, mas sobre meios. Já para Heydt (op.cit.), a principal lição é sobre o grande ecletismo da escolha da melhor vida, e provavelmente o temperamento de cada indivíduo é o único fator determinante. Ao mesmo tempo, os ensaios nos fazem sentir como seria viver na pele de cada uma das 'seitas', provocando simpatia por outros modos de vida e moderando um possível ímpeto de tentar impor nossas opiniões sobre as dos outros. Nesse sentido, Hume estaria demonstrando quão frutífera é a aliança entre a literatura e a filosofia: as respostas que podem ser evocadas dos leitores "não estão disponíveis ao estilo típico de escrita filosófica" (HEYDT, op. cit., p.14).

Ainda nessa linha, Santos-Castro (s.d.) lê os diálogos como um alerta contra a curiosidade. Tudo o que a filosofia pode fazer é coletar as diferentes respostas históricas à pergunta "o que é a felicidade?", deixando a questão em si em aberto. A busca por um ideal metafísico de felicidade pode levar a consequências bastante negativas. Seu abandono tem grandes benefícios: diminuir a filosofia a uma importância mais saudável e descobrir que para a felicidade não é necessário um esforço.

Há pelo menos dois problemas nessa perspectiva. Em primeiro lugar, na nota que Hume inclui no *Cético*, ele indica que há diversas áreas da vida em que a reflexão filosófica pode, sim, nos fazer mais felizes. Tanto a nota quanto alguns trechos do *Cético* indicam que nós temos algum controle sobre quais paixões serão mais importantes em nossa vida. No *Cético* há a menção da educação como um possível caminho para tal objetivo; e na nota Hume diz "a vida é como um jogo: pode-se escolher o jogo, e a paixão gradualmente se apodera do objeto adequado" (HUME, 2001, n.160). Ou seja, temos um poder de escolha (ainda que indireto) sobre nossas paixões. Ir morar no campo, por exemplo, ou passar a frequentar amigos hedonistas, são escolhas que provavelmente estimularão paixões parecidas com a do epicurista. Começar a estudar filosofia estimulará a paixão da curiosidade.

O segundo problema dessa linha de interpretação é que extrai dos ensaios uma postura anti-intelectual. Para Harris, o sentido seria fechar toda uma via de investigação da filosofia; para Santos-Castro, desestimular nos leitores uma abordagem filosófica de suas vidas. Isso seria o contrário do que Hume anuncia como seus objetivos tanto no *Tratado* quanto nos ensaios introdutórios que analisamos na primeira parte deste texto. A intervenção de Hume, vimos, é no sentido de estimular a curiosidade e a autorreflexão.

Hume é todos. Diversos comentadores perceberam que há, em todos os quatro ensaios, elementos da filosofia moral humeana. Para John Immerwahr (op.cit.), Sara Albieri (1994) e Jacob Sider Jost (2009)[53], Hume distribuiu entre os quatro ensaios diferentes teses defendidas no *Tratado*. De fato, um leitor perspicaz que estiver lendo os textos deixando-se afetar, e não apenas os analisando, é capaz de notar em si mesmo a alternância entre as diferentes disposições defendidas em cada um.

Albieri explicita uma estrutura que permeia os ensaios: em todos há a supremacia da natureza sobre o artifício. Mesmo no caso do estoico, há uma exaltação da arte como uma característica natural. Mas a causa da ação, em todos, é a paixão, que determina os fins; à razão cabe apenas atribuir os meios. Além disso, no encontro pacífico entre as quatro posições há a realização de um ideal humeano: a mistura do ideal de sociabilidade iluminista com a recuperação do estudo da filosofia antiga.

Do ponto de vista da filosofia moral do *Tratado*, Immerwahr mostra como cada um dos quatro discursos tem pontos que os aproximam e pontos que o afastam de Hume. O epicurista, por exemplo, destaca a centralidade da natureza na construção de nossas crenças. Ao mesmo tempo, contra Hume, ele não inclui a inventividade como característica da natureza humana. Já o estoico, se como Hume destaca a inventividade, por outro lado propõe que somos capazes de ser felizes apesar dos objetos externos. O platônico, na leitura de Immerwahr, é a figura por quem Hume tem menos simpatia, mas apenas porque se o seu discurso é "logicamente correto", é "psicologicamente defeituoso" (IMMERWAHR, op.cit., p. 314).

As semelhanças do cético com Hume são mais óbvias, como a defesa de paixões calmas e moderadas, e a mudança do foco da análise do objeto – a felicidade – para a paixão com que o objeto é perseguido. Mas, para Immerwahr, Hume é bem menos pessimista do que o cético com relação à nossa capacidade de alterar nossas paixões. O

[53]Marcos Balieiro (2012) também defende posição semelhante – há aspectos de todas as três 'seitas' que Hume preservaria. Seu artigo, no entanto, trabalha principalmente com comparações às teses das duas *Investigações*, e por isso me ative a esses três autores.

cético, como o epicurista, confunde o que é artificial com o que é arbitrário: há qualidades, como a justiça, que são "artificiais no sentido de terem sido inventadas e aprendidas num contexto social, mas ainda são naturais num sentido mais amplo porque são características 'óbvias e absolutamente necessárias' (T 484) da condição humana" (IMMERWAHR, op.cit., p. 311). Há uma outra categoria de coisas que são artificiais, mas não necessárias, e, portanto, arbitrárias, que podem ser "inculcadas por má educação, [ou seja,] não têm base real e são vícios, não virtudes" (idem, ibidem).

Na nota, Hume indica que dá uma importância muito maior ao desenvolvimento do entendimento como forma de melhorar nossa relação com nossas emoções do que o cético, o que combina com o projeto de intervenção anunciado tanto no *Tratado* quanto nos ensaios em que anuncia seus objetivos como embaixador entre os sociáveis.

A análise de Jost é em grande medida complementar à de Immerwahr. Ele introduz bons motivos para Hume ter decidido apresentar essas perspectivas através de quatro discursos. Em primeiro lugar, os discursos chamam atenção para a importância da retórica na apresentação de posições filosóficas. Além disso, ao retirar dos ensaios a voz de autoridade do escritor, Hume enfatiza a "subjetividade e contingência do raciocínio filosófico" (JOST, op.cit., p. 22).

d. Se Hume é todos: uma perspectiva eudaimonista humeana

Há muito que recomende a posição que defende que Hume é todos. Em particular, é possível ver uma questão, presente em todas as falas, que vimos ser um elemento central a animar a escrita de Hume: qual deve ser o papel da filosofia em uma vida? Cada um dos quatro filósofos expõe uma crítica ao modo de outros usarem a filosofia, e esposam uma abordagem própria. Tanto as abordagens quanto as críticas podem ser combinadas, em boa medida, para compor o que seria o papel da filosofia em uma boa vida para Hume.

O epicurista, ao iniciar a discussão, estabelece os parâmetros dentro dos quais a felicidade é possível: não podemos, através de qualquer esforço, ir contra os limites estabelecidos pela natureza. Essa é uma premissa que todos os discursos posteriores adotarão. A tentativa de estabelecer princípios puramente racionais, isolados da experiência (a pretensão de que "podemos ser felizes em nosso próprio interior" resulta em "pesar e abatimento" (HUME, 2001, p. 109[140]). Ora, uma das principais propostas de Hume na Introdução do *Tratado*, como vimos, é que o desenvolvimento de

uma filosofia sem consulta à experiência resulta na produção de conteúdos quiméricos e sem aplicação prática.

A abordagem introduzida pelo epicurista vira o foco para nossas paixões. A seleção dos objetos, atividades e companhias em nossa vida deve ter como principal mote a relação que têm com nossas disposições internas. Esse também é um tropo humeano. Na *Delicadeza do gosto e da paixão,* por exemplo, Hume defende que uma regra geral para reger a escolha dos objetos, atividades e companhias em nossas vidas seja o tipo de paixão que eles evocam. Claro que, no caso do epicurista, não há a perspectiva de usar o entendimento para efetuar tal seleção, que é feita de modo intuitivo, em busca somente do prazer.

E é justamente esse o ponto em que o estoico inicia sua crítica. Nós não somos como animais: a natureza nos deu o que chama de um "espírito sublime e celestial" (HUME, 2001, p. 115 [146]), o que significa que há dentro de nós algo que nos "impele" à arte e à indústria. Se utilizarmos como único guia no mundo o prazer não estaremos de fato respeitando algo que é comum à disposição interna de todos os homens. A abordagem que introduz, mantida pelos discursos seguintes, é a de que somos, sim, capazes de tomar decisões que têm impacto sobre nossos sentimentos. Uma dessas decisões é bem semelhante a que Hume defende no *Da delicadeza...*: a busca da maximização de prazer está vulnerável à "fortuna e aos imprevistos" (HUME, 2001, p. 118 [150]), o que não permite ao homem a tranquilidade e segurança necessárias a uma vida feliz.

Claro que o estoico vai longe demais: aposta que através da filosofia somos capazes mesmo de subjugar nossas paixões, e criar regras que servem para regular nossa conduta em todos os aspectos de nossas vidas. Além disso, acaba por criar uma recompensa externa, o reconhecimento dos outros, como aspecto importante da felicidade.

O platônico é o personagem por quem Hume menos tem simpatia. Mas há ainda no seu discurso elementos com os quais Hume provavelmente concordaria e que servem para temperar os discursos anteriores. Em primeiro lugar, ele desloca os objetivos da própria filosofia: ela não serve para criar um conjunto de regras sobre a conduta humana, como quer o estoico, mas para a "contemplação do Ser Supremo e de suas

obras" (HUME, 2001, p. 123 [155])[54]. Vimos que, no *Tratado*, sua proposta é que a filosofia investigue a verdade. Além disso, Hume postula que a mente humana é incapaz de permanecer "dentro desse círculo de objetos que formam o tema das conversas e ações cotidianas" (T 1.4.7)[55], e a filosofia é um instrumento que nos permite investigar temas além dos confinamentos da experiência direta. Mesmo que Hume não concorde que a "perfeição infinita" (HUME, 2001, p. 124 [157]) seja o objeto da filosofia, tampouco ele tem uma noção de filosofia tão circunscrita quanto a do estoico, que o platônico expande.

O cético é quem tem a relação mais ambígua com a filosofia. Por um lado, ele alimenta uma "desconfiança dos filósofos" (HUME, 2001, p. 127 [159]), e mesmo pede desculpas se alguém o confundiu com um. Se há alguma coisa que está pronto a chamar de sabedoria é o reconhecimento da diversidade de gostos entre os homens, já que o que determina os valores que atribuímos aos objetos não são características intrínsecas a eles, mas as afecções e sentimentos.

Por outro, ele claramente tem perspectivas que considera universais, frutos de uma teoria elaborada a partir da experiência, sobre o que seria uma boa vida. Como o epicurista, pensa que o que é necessário para a felicidade são as qualidades de nossa paixão. Ela não deve ser "nem muito violenta, nem muito branda"; "benigna e social, não grosseira ou agressiva"; "expansiva e jovial, não sombria e melancólica" (HUME, 2001, p.134 [167]).

Sua crítica aos filósofos anteriores, portanto, é feita em dois passos. Em primeiro lugar, ao determinar os objetos que devem ser perseguidos, eles foram dogmáticos, dado que um objeto pode ser agradável a um, mas não a outro. Além disso, a certeza com relação ao objeto escolhido leva todos a persegui-los com paixões que não se encaixam no que parece ser a boa vida. O platônico persegue a contemplação do Ser Supremo e suas obras se isolando dos outros, com paixão antissocial e melancólica; o epicurista busca o prazer de modo violento, grosseiro e expansivo; e o estoico, através de sua arte, tenta apaziguar suas paixões, tornando-as demasiadamente brandas e pretensamente superiores às de todos à sua volta.

[54] A expressão ocorre alguma vezes em obras de Hume. Seu uso no primeiro apêndice das Segundas Investigações dá a entender que Hume compreende o termo como expressão da razão 'pura', não contaminada.
[55] Ou Hume (2009, p. 303). Cf. página 4 deste texto.

Mas o cético sugere que há uma paixão, a pelo estudo, com todas as características capazes de estimular uma disposição feliz, por ser virtuosa. Ou seja, uma disposição que

leva à ação e à ocupação, nos torna sensíveis às paixões sociais, acera o coração contra os assaltos da fortuna, reduz as afecções a uma justa moderação, transforma nossos próprios pensamentos em entretenimento e nos inclina mais aos prazeres da sociedade e do convívio social que aos prazeres dos sentidos. (HUME, 2001, p. 135 [168])

Essa proposta contém concessões às noções de boa vida de todos os três filósofos anteriores: respeita a centralidade do prazer na vida que propõe o epicurista, ao mesmo tempo em que se preocupa que os prazeres buscados sejam sustentáveis; mantém a noção de que o homem é um ser naturalmente voltado à ação, do estoico, e a ideia de que nossos pensamentos são em si algo valoroso, do platônico, mas sem a seriedade mortal que os dois impuseram a essas noções e sem o abandono de um convívio social franco que ambos parecem sugerir.

Em um certo sentido, portanto, Hume é, simultaneamente, todos e especialmente o cético. Quando o cético afirma só haver duas funções para a filosofia, essa opinião parece um recuo. Afinal, a "paixão pelo estudo" – defendida, pouco antes, como atendendo a todos os critérios para ser a paixão motivadora de uma vida – nada mais é do que uma possível tradução do termo grego filosofia56. A nota em que Hume interpola o cético – este errou ao recuar – marca não só uma discordância entre autor e personagem, mas um momento em que o autor mostra como os instintos da personagem a levaram a afirmações não justificadas por sua argumentação.

Os intérpretes da posição 'Hume não é nenhum' propõem que nesses ensaios o filósofo descarta a possibilidade de escolhas conscientes poderem definir as paixões a nortear uma vida. A polifonia demonstrada revelaria os limites do entendimento e da razão para efetuar uma intervenção em o que seria uma disposição natural.

Em nenhum momento Hume sugere que essa intervenção seja fácil, mas em vários pontos de sua obra ele aponta caminhos para sua realização. Para o próprio cético uma "vigilância constante" e um "esforço contínuo" (HUME, 2001, p. 137 [171]) podem nos encaminhar a uma disposição feliz e virtuosa. Mudar de disposição requer que se inflija uma "violência sobre si mesmo" (idem, ibidem), e é uma opção disponível

[56] De acordo com dicionário Liddel-Scott, uma das traduções possíveis do modo como *φιλοσοφία* era usada por diversos escritores da Grécia, como Platão, é *love of learning*.
Cf. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=filosofia&la=greek#lexicon .

apenas aos que já são em alguma medida virtuosos. O cético não recomenda que se faça isso porque, para ele, há o risco de uma diminuição das paixões viciosas ser acompanhada de uma diminuição de todas as paixões.

Mas o próprio Hume se mostra bem mais otimista. No *Do padrão do gosto*, por exemplo, ele endossa a noção de uma violência que se cometa contra si mesmo, de modo a mudar a relação com o mundo:

> O indivíduo influenciado pelo preconceito não condescende com essa posição [a de tentar esquecer as suas circunstâncias particulares para elaborar um juízo sobre uma obra], mas mantém obstinadamente sua posição natural (...). seus sentimentos são pervertidos, e as mesmas belezas e defeitos não têm sobre ele a mesma influência caso tivesse imposto a devida violência à sua imaginação (...). (HUME, 2001, p. 184-185 [239-240])

No *Padrão do Gosto* Hume está discutindo justamente de que modo a "luz do entendimento" pode contribuir para a criação de uma relação mais sofisticada com o mundo. A posição natural não é inalterável: há uma mudança que pode ser efetuada, de modo controlado, para tornar seu sujeito mais aberto a desenvolver o que em outro lugar ele chamou de uma "delicadeza de gosto" (HUME, 2001, p. 14).

Essa perspectiva – de que a filosofia pode ser usada para efetuar uma violência sobre si mesmo que conduza a paixões tranquilas – pode parecer em alguma medida paradoxal. Como pode uma 'violência' ser efetuada com objetivos tão pacíficos? Por que Hume escolhe uma palavra tão carregada?

Uma possibilidade é que Hume pense em seu leitor como um indivíduo cuja curiosidade foi soterrada por hábitos reforçados pelo preconceito contra a filosofia. Hume está então sugerindo uma alteração artificial nos hábitos de quem o lê, cujo objetivo é fazer vir à tona uma paixão de origem natural. Para um autor ciente do papel estruturante dos hábitos, esse é um procedimento violento. Nesse caso, no entanto, é justificado por uma boa compreensão da natureza humana e suas disposições naturais.

Conclusão

Se Hume é um filósofo com uma concepção de vida boa, ele certamente não é um exemplar típico da tradição dos pensadores da eudaimonia. Afinal, uma parte significativa de sua crítica aos sistemas filosóficos estabelecidos tinha como alvo o

"princípio de domínio"57: a noção de que uma certa concepção filosófica tem boas justificativas para impor suas conclusões sobre todos.

Por outro lado, ele não é um filósofo relativista. Ao descrever os modos através dos quais a mente funciona, Hume observa a existência de algumas disposições geralmente são mais benignas, prazerosas e estáveis do que outras. Se essas regularidades não permitem que se possa afirmar com certeza a composição de uma vida boa, no mínimo há evidências a serem oferecidas ao exame de seus leitores.

Ao longo da carreira, Hume percebeu que a maior parte de seus potenciais leitores não tinham sofisticação suficiente para perceber essas regularidades. E os motivos para essa falta de sofisticação tinham a ver com o modo como a filosofia vinha sendo exercida pelos filósofos acadêmicos.

Sua primeira tentativa de intervenção, com o Tratado, foi abatida pela simultaneamente insularidade dos 'especialistas' – a má leitura que fizeram de seu trabalho era evidência da inutilidade de tentar atingi-los – e pelo preconceito dos sociáveis.

Os 'sociáveis', no entanto, ofereciam uma oportunidade: mesmo se tinham abandonado a filosofia, ainda cultivavam algo que chamavam de 'bom gosto'. Isso foi suficiente para que pudessem ser seduzidos por Hume. Travestido de ensaísta addisoniano, foi morar no meio de uma população que desprezava os filósofos, mas admirava os escritores; pôs-se a contrabandear sua filosofia disfarçada de literatura.

Conforme o projeto avançou, Hume percebeu uma potência filosófica própria dos ensaios literários – potência atualizada nos quatro ensaios sobre a felicidade. Ao usar personagens para demonstrar diferentes concepções de boa vida, Hume fez o leitor ver simultaneamente a defesa das concepções, através de argumentos, e uma visão das personalidades decorrentes de cada concepção.

Todas as concepções se confrontam com um problema: que tipo de papel deve a filosofia cumprir em uma boa vida? Só uma responde "nenhum", a epicurista. Primeira a ser apresentada, ela representa a relação dos sociáveis com as letras antes da

[57] Como o chamou Livingston (op. Cit., p. 18). Segundo Livingston, na "história natural da filosofia" do T1,4, Hume estabelece uma estrutura da reflexão filosófica, que de modo geral obedece a três princípios: *Ultimacy*: "o pensamento filosófico nunca descansa enquanto não acreditar que alcançou um entendimento que é final, absoluto e incondicionado"; *Autonomy*: "a reflexão filosófica é radicalmente livre [do costume, da convenção e da tradição] e auto justificante"; *Dominion*: como decorrência desses dois últimos princípios, o pensador passa a entender que a sua própria filosofia deve governar. Para Livingston, Hume rompe com o princípio da autonomia, e consequentemente do domínio. Se a filosofia for autônoma, ou será cheia de preconceitos, caso tenha algum conteúdo, sendo arbitrária e inconsistente; ou, se consistente, será vazia, não tendo qualquer relação com a vida. Em ambos os casos, perde qualquer justificativa que teria para governar.

intervenção de Hume: só liam o que dava prazer imediato. Os discursos posteriores convidam o leitor a continuamente se indagar acerca dessa relação, postulando mais e mais possíveis funções.

Ao mesmo tempo, o leitor é forçado a fazer um trabalho interpretativo intenso para entender o objetivo dos quatro ensaios. Esse procedimento – de tornar o receptor responsável pela criação de um sentido – replica a proposta do Tratado da Natureza Humana de fazer do leitor um agente da investigação em curso. Se o procedimento der certo, sua curiosidade terá sido provocada, e a curiosidade é a paixão que se confunde com a filosofia.

Quando o leitor chega no último ensaio, O cético, a leitura se torna mais árdua. O cético apresenta posições ambíguas, e por vezes paradoxais; o próprio Hume intervém no debate, discordando de seu personagem. O ato de interpretar se torna mais complexo. Torna-se necessário reler os textos e analisar seus argumentos. O leitor tem então a percepção de que, se a filosofia pode levá-lo a ter insights prazerosos, quanto mais fundo se vai em uma questão mais trabalho se tem. A partir de um certo momento de uma investigação, é impossível deixar-se levar apenas pelo prazer.

Nos quatro ensaios, em suma, Hume deixa visíveis as três funções que a filosofia tem, em sua concepção de boa vida. Em primeiro lugar, ela é um bom objeto ao qual se voltar. Seus ensaios têm a vantagem de serem filosóficos e ao mesmo tempo literários: itens dignos de ocuparem o tempo de pessoas que querem cultivar sua delicadeza de gosto. Em segundo lugar, a constante autorreflexão que inspiram, além do fato de tornarem seus leitores cúmplices de seu desenvolvimento, inspira a curiosidade e a paixão pelo estudo, que vimos ser, em diversos pontos da obra humeana, bons candidatos a paixão motivadora de uma vida, além de elemento central de uma verdadeira filosofia. Por fim, os ensaios mostram que a filosofia exige esforço. É necessário mesmo que se cometa uma violência contra alguns hábitos, que não nos inclinariam à análise de objetos que não compõem nossa experiência imediata. Mas essa violência é justificada, se quisermos atingir nosso potencial enquanto seres humanos.

Referências

ALBIERI, S. "Hume acerca da vida e da felicidade." Revista de Ciências Humanas, vol. 11, no. 15, 1994.

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993.

BALIEIRO, M.R. "Hume e os propósitos da filosofia," Kriterion vol. 52 no. 124, Dec., 2011.

_____. "Felicidade e formação moral em David Hume." Controvérsia Vol. 8, número 1:34-45, janeiro-abril, 2012.

BOX, M.A. 1990. *The Suasive Art of David Hume*. Princeton: Princeton University Press.

COPLEY, S. e Edgar, A. "Introduction", in D. Hume, Selected Essays. Oxford: Oxford University Press, 1998. pp. vii-xxii.

FREYDBERG, B. *Hume: Platonic Philosopher*, Continental Ancestor. Albany: State University of New York Press, 2012.

GREGG, J. Y. T. (ed.). *The letters of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1969

HARRIS, J.A. *Hume: An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. "Hume's four essays on happiness and their place in the move from morals to politics", Rivista di Storia della Filosofia, vol. 62, no. 3, 2007.

HEYDT, C. "Relations of Literary Form and Philosophical Purpose in Hume's Four Essays on Happiness. "Hume Studies, Vol. 33 No. 1, 2007. pp. 3-19.

HUME, D. *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Seleção Pedro Pimenta, tradução Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2001.

_____. *Investigação acerca do entendimento humano*. trad. Anoar Aiex. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.

_____. (s.d.). *My own life*. [online]. Andromeda, Rutgers. Disponível em: https://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/Texts/humelife.html. [Acesso em 21 de agosto de 2018].

IMMERWAHR, J. "Hume's essays on happiness," Hume Studies Vol. XV, no. 2. Novembro, 1989.

JOST, J. S. 2009. "Hume's Four Philosophers: recasting the Treatise of Human Nature. Modern Intellectual History", Vol 6, no. 01, 2009. pp. 1-25.

LESSA, R. "A condição hum(e)ana e seus ensaios", in David Hume, Ensaios Morais, Políticos e Literários. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

LIVINGSTON, D. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

POTKAY, A. *The passion for happiness: Samuel Johnson and David Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SANTOS-CASTRO, J.M. (s.d). *On Hume on Happiness*, [online] Disponível em < https://www.academia.edu/1699922/On_Hume_on_Happiness>. [Acesso em 21 de Agosto de 2018].

SAPP, V.J. “The Philosopher’s Seduction.” Philosophy and Literature, vol. 19, no. 1, abril, 1995.

STEWART, M.A. “Hume’s intellectual development”, in M. Frasca-Spada e P.J.E. Kails (eds), Impressions of Hume. Oxford: Oxford University Press, 2005. pp. 11-58.

YOLTON, J. W. “The Concept of Experience in Locke and Hume,” Journal of the History of Philosophy, vol. 1, no. 1, Outubro, 1963. pp. 53-71.

VIDAS ARTIFICIAIS E DOENÇAS DO ESPÍRITO: NOTAS SOBRE A RELIGIÃO E A MORAL EM DAVID HUME

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro
Universidade Federal de Sergipe
marcos.balieiro@gmail.com

Resumo: No diálogo que encerra *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume afirma que o afastamento da razão comum leva àquilo que ele chama de vidas artificiais, as quais seriam totalmente descoladas da "racionalidade comum". Determinados inteiramente por princípios descolados da experiência e pelas ilusões causadas pela superstição ou pelo entusiasmo, esses modos de vida são apresentados por Hume de maneira que permite ao leitor compreender as consequências deletérias de se estabelecer uma moralidade que esteja completamente desvinculada da experiência comum do mundo. Ao longo de nosso texto, tomaremos as considerações de Hume acerca das vidas artificiais como ensejo para mostrar, não só a partir da *Investigação*, mas também de *Ensaios* selecionados e da *História Natural da Religião*, que o filósofo escocês não estaria preocupado com fenômenos como superstição e entusiasmo apenas por conta dos impactos sociais negativos que eles poderiam vir a ter: trata-se, no fim das contas, de mostrar que as religiões populares, mesmo quando apresentam-se como sendo mais serenas, nunca estão longe de se transformar em algo como uma doença que, ao perverter os sentimentos, tornam aqueles que são atingidos por ela incapazes de se conformar à moralidade que resulta do convívio e da experiência comum, seja esta corrigida pela filosofia ou não.
Palavras-chave: Hume, religião, moral, vidas artificiais.

Abstract: In the dialogue which closes *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Hume states that distance from common reason leads to what he calls artificial lives. Being totally determined by principles removed from experience, these ways of life are presented as to convey to the reader the deleterious consequences of establishing a form of morality which is distant from common experience. In this paper, we shall take Hume's considerations concerning artificial lives as an opportunity to show that his concern with phenomena such as superstition and enthusiasm is not motivated solely by their negative social impact: popular religions, even in comparatively serene forms, are never far from turning into something like a disease, which, by perverting the sentiments, make those stricken by it totally incapable of conforming to the morality which spawns from sociability and common experience.
Keywords: Hume, religion, morals, artificial lives.

I

Nos parágrafos finais do Diálogo que encerra *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume apresenta ao leitor algumas breves considerações sobre o que suas personagens chamam de vidas artificiais. Ainda que estas não sejam definidas com exatidão, a apresentação que delas se faz basta para compreender em que consistem.

Palamedes, a personagem que apresenta essa concepção, explica ao narrador do Diálogo que, em tempos antigos, a filosofia, por exercer a função de regular o "comportamento comum" dos homens, "adquiria grande influência sobre muitos, e produzia grandes singularidades de máximas e de conduta". Na própria época em que acontece a história narrada por Hume, essas características poderiam ser atribuídas principalmente à religião, que "prescreve uma regra universal para as nossas ações, para as nossas palavras, para nossos próprios pensamentos"[1] (HUME 1998, p. 198). Essas regras seriam, ainda, mais austeras, porque resultariam em recompensas ou em punições infinitas, ainda que distantes.

Diógenes e Pascal são apresentados, em seguida, como exemplos de homens que teriam vivido de maneira artificial. O primeiro caso é um modelo bastante conhecido do que Hume, nesse Diálogo, denomina "extravagância filosófica". Pascal, por sua vez, é escolhido como um paralelo que possa ser comparado ao antigo cínico por ser um "homem de gênio tanto quanto o próprio Diógenes, e talvez, também, fosse um homem de virtude, se tivesse permitido que suas inclinações virtuosas se exercessem e se mostrassem" (HUME 1998, p. 198). Nada a ver, portanto, com "os dominicanos ou os jesuítas, ou qualquer monge ou frei canonizado" (HUME, 1998, p. 198): qualquer filósofo que fosse comparado a eles, diz Palamedes, teria seu nome desgraçado.

Nos termos em que são retratados, Diógenes e Pascal não poderiam ser mais diferentes. O primeiro teria buscado se tornar independente ao máximo, confinando suas necessidades à sua própria mente. Teria se portado com magnanimidade e orgulho, decorrentes da idéia de sua superioridade com relação a seus semelhantes. Sua austeridade teria o objetivo de acostumá-lo às intempéries, de modo que sempre evitasse o sofrimento. O filósofo, ainda, permitia-se "os prazeres mais bestiais, mesmo em público", e buscava sempre ridicularizar todo tipo de superstição, o que, no âmbito do texto, englobaria todos os tipos de religião conhecidos em seu tempo.

[1] Todas as traduções de passagens de Hume são nossas.

Pascal, por sua vez, teria evitado perder de vista o senso de dependência, além de não esquecer suas inúmeras carências e enfermidades. Fazia profissões frequentes de sua humildade e constantemente se rebaixava. Buscava ser austero simplesmente por conta do sofrimento que isso o obrigaria a suportar. Recusava-se, mesmo privativamente, os prazeres mais inocentes. Tinha sua conduta dirigida pelas superstições mais ridículas, e desprezava completamente sua vida terrena, em privilégio daquela que poderia adquirir no futuro.

Ao fim da comparação, Hume propõe um problema: por mais diferentes que fossem, esses dois homens foram considerados, cada um a seu tempo, modelos apropriados para imitação. Isso parece mostrar que o "padrão universal" de moralidade que era buscado pelas personagens seria, para dizer o mínimo, complicado de se encontrar. Mais ainda, arrisca-se a chegada a um completo relativismo, já que se torna impossível estabelecer qualquer regra para "os muitos sentimentos diferentes, aliás, contraditórios da humanidade" (HUME, 1998, p. 199).

Esse, certamente, é um problema de grande interesse. Entretanto, não é o único que diz respeito às vidas artificiais. O que interessa, aqui, é que elas operam em um registro bastante distinto daquele em que a moralidade age usualmente: em contraste com vidas como a de Diógenes ou a de Pascal, o que acontece mais comumente é que "[a] experiência e a prática do mundo prontamente corrigem qualquer extravagância". Faz todo o sentido, portanto, que o Diálogo se encerre com uma afirmação bastante forte, que expõe o problema principal de que trataremos aqui:

> Um experimento [...] que é bem sucedido no ar nem sempre será bem sucedido no vácuo. Quando os homens se afastam das máximas da razão comum, e adotam essas vidas *artificiais*, como você as chama, ninguém pode responder pelo que os agradará ou desagradará. Eles estão em um elemento diferente daquele do resto da humanidade, e os princípios naturais de suas mentes não operam com a mesma regularidade com que agiriam se deixadas em paz, livres das ilusões da superstição religiosa ou do entusiasmo filosófico. (HUME 1998, p. 199)

Em outras palavras, por mais admirados que Diógenes e Pascal tenham sido, o caso é que alicerçaram toda a sua conduta em teses que não tinham nada a ver com os princípios segundo os quais a moralidade se estabelece naturalmente no mundo. No limite, estão tão removidos dessa moralidade "comum" que, no fim das contas, não se pode prever como se portarão. Isso é particularmente grave quando nos recordamos de que, na teoria moral de Hume, os juízos de aprovação ou de censura decorrem de

princípios elementares da natureza humana, sempre que somos expostos a fatores que fazem com que eles entrem em ação:

> Parece que uma tendência ao bem público, e à promoção de paz, harmonia e ordem em uma sociedade, sempre, ao afetar os princípios benevolentes de nossa constituição, nos leva a tomar o lado das virtudes sociais. E parece [...] que esses princípios de humanidade e simpatia penetram tão fundo em todos os nossos sentimentos, e têm uma influência tão poderosa, que se tornam capazes de incitar a censura e o aplauso mais fortes. (HUME 1998, p. 117)

Desse modo, não haveria qualquer propósito em se estabelecer princípios transcendentes a partir dos quais, independentemente do que quer que se observe no mundo, regularíamos nossa conduta. Os juízos morais seriam resultado de reações naturais a certas tendências que observamos em diferentes atos.

O papel que se poderia atribuir à filosofia moral, a partir daí, é relativamente modesto, consistindo em educar o leitor principalmente a partir de retratos eloquentes e de considerações sobre os efeitos de condutas diversas. Isso é algo que fica evidente já na Seção II da segunda Investigação, quando Hume mostra que tanto o tiranicídio quanto o hábito de dar esmolas teriam deixado de ser erroneamente considerados virtudes assim que se percebeu que não causavam à sociedade os benefícios que até então se imaginava (em ambos os casos, os juízos morais teriam sido transformados pela percepção das consequências deletérias de atos que eram, incorretamente, considerados benéficos). Com isso, busca-se não apenas mostrar o que seria recomendável ser, ou de que deveríamos nos abster. Trata-se, também, de mostrar, junto com os princípios da natureza humana que são responsáveis pela aprovação que temos por essas (ou quaisquer outras) virtudes, um outro ponto, que Hume considera de enorme importância: se a filosofia, tendo descoberto nossa tendência natural a aprovar o que colabora para o bem público, pode apenas mostrar o que colabora com ele, ela sempre deverá operar no sentido de mostrar ao leitor regularidades que podem, em última instância, ser remetidas à sua própria experiência.

Esse é um aspecto da filosofia humiana que aparece em diversos outros textos. Bons exemplos incluem a passagem de “Da Escrita de Ensaios” em que Hume afirma que a filosofia feita por homens “sem qualquer gosto pela vida ou pelas boas maneiras”, sem habilidades de conversação, será não apenas difícil de entender, mas também quimérica em suas conclusões. No limite, o filósofo que não participar ativamente da vida comum não terá o que dizer sobre sentimentos morais porque não terá deles qualquer percepção. Por esse motivo é que Hume nos informa, em um outro ensaio,

que, por outro lado, "leitores de história estão suficientemente interessados nos caracteres e nos eventos para ter um sentimento vívido de censura ou de louvor, e, ao mesmo tempo, não ter qualquer interesse ou preocupação particular que possa perverter seu julgamento" (HUME 1985, pp. 567-8).

Torna-se, já, bastante perceptível a extensão do problema que acometeria pensadores como Diógenes e Pascal. Se o que se espera é que a filosofia informe a conduta por meio de uma educação da sensibilidade que parte (para usar as palavras empregadas por Hume na Parte III da Seção 12 de Uma Investigação sobre o Entendimento Humano) de uma metodização da vida comum, ambos os pensadores podem ser considerados casos em que o resultado final teria sido indesejável.

II

Isso é ainda mais perceptível quando prestamos atenção à semelhança entre os caracteres de Pascal e de Diógenes e as perturbações da mente descritas em um ensaio intitulado "Da Superstição e do Entusiasmo", que Hume havia escrito alguns anos antes de Uma Investigação sobre os Princípios da Moral. A superstição é apresentada por Hume como algo que consiste em

> [...] terrores e apreensões inexplicáveis [...]. Em tal estado de espírito, infinitos males desconhecidos por parte de agentes desconhecidos são temidos, e onde faltam objetos reais de terror, a alma, agindo para seu próprio prejuízo, e alimentando sua inclinação predominante, encontra objetos imaginários, para cujo poder e cuja malevolência ela não atribui limites. E como esses inimigos são inteiramente invisíveis e desconhecidos, os métodos empregados para apaziguá-los são igualmente inexplicáveis. (HUME, 1985, pp. 73-4)

Os tais remédios inexplicáveis, como nos informa o autor, consistiriam em cerimônias, mortificações, sacrifícios e outras práticas igualmente absurdas ou frívolas. Essa espécie de enfermidade da mente, que é ensejada por "Fraqueza, medo, melancolia, aliados à ignorância" (HUME, 1985, p. 74), recebe o nome de superstição. Seu oposto, o entusiasmo, se caracteriza por uma sensação inexplicável de elevação e presunção. A impossibilidade de explicar essa situação fará com que a pessoa tomada por ela atribua o que sente à divindade em que acredita. A consequência é que "o fanático desvairado se entrega, cegamente e sem reservas, às supostas ilações do espírito, e à inspiração vinda das alturas" (HUME, 1985, p. 74). As fontes dessa atitude peculiar seriam, para Hume,

"Esperança, orgulho, presunção, uma imaginação calorosa, aliados à ignorância" (HUME, 1985, p. 74).

Seria possível objetar, é claro, que Diógenes, ao defender a mortalidade da alma, dificilmente se encaixaria nas seitas que Hume caracterizaria como "entusiásticas", tais como os quakers, os anabatistas alemães do século XVI ou os camisários do XVII francês. Porém, o que está em jogo não são as crenças desse filósofo cínico, mas sua atitude, e isso por dois motivos diferentes. O primeiro deles é justamente o fato de Diógenes balizar sua conduta apelando a princípios que, descolados do que a experiência comum autoriza, seriam praticamente inumanos. Nesse sentido, Diógenes iria mais longe do que, por exemplo, os moralistas do amor próprio, já que sua adesão a certos "princípios preferidos"2 não implicaria só que aceitasse esta ou aquela explicação, mas também esta ou aquela forma de se portar. É justamente nisso que consistiria, no fim das contas, a artificialidade de sua vida. O segundo problema que Hume identificaria na atitude filosófica de Diógenes é que ela se teria caracterizado por uma presunção que faria com que ele desprezasse os outros homens em nome de certos princípios que supostamente o tornariam superior. Desse modo, a atitude de Diógenes seria, para além de qualquer dúvida, a de um entusiasta.

No que diz respeito a suas manifestações religiosas, o entusiasmo, principalmente quando entendido como um fenômeno social, teria características distintas. Depois de um instante inicial bastante violento, ele tenderia a arrefecer: por implicar grande desprezo à ritualística, abdicaria de ser protegido, por meio de práticas bizarras, do registro da vida comum, o que poderia até mesmo fazer com que as afecções entusiásticas caíssem em esquecimento. Além disso, o entusiasmo seria favorável à liberdade civil, por ser inseparável de um espírito de liberdade. Desse modo, ainda que seja a enfermidade de espíritos ousados e ambiciosos, parece que, em contextos políticos em que haja algum espaço para a liberdade, ele tende a ser menos danoso.

As coisas parecem substancialmente diferentes no caso da superstição, que,

[2] Pode ser interessante lembrarmos, aqui, uma passagem extraída do ensaio "O Cético" que parece ilustrar bem o que acontece no caso de um filósofo como Diógenes. Ainda que estejamos conscientes de que, nesse ensaio (como nos outros que levam os nomes de escolas filosóficas), Hume praticamente constrói uma personagem, a passagem em questão parece estar em plena consonância com o que Hume afirma em diversas outras obras: "Há um erro a que [os filósofos] parecem suscetíveis, quase sem exceção: eles restringem demais os seus princípios, e não dão conta da ampla variedade que a natureza tanto exprimiu em todas as suas operações. Uma vez que um filósofo tome posse de um princípio favorito, que talvez dê conta de muitos efeitos naturais, ele estende o mesmo princípio a toda a criação, e reduz a ele todos os fenômenos, ainda que pelo raciocínio mais violento e absurdo" (HUME, 1985, p. 159).

> [...] pelo contrário, se esgueira para dentro de nós gradual e insensivelmente, torna os homens mansos e submissos, é aceitável para o magistrado e parece inofensiva para o povo, até que, por fim, o pastor, tendo estabelecido firmemente sua autoridade, torna-se um tirano e um perturbador da sociedade humana. (HUME, 1985, p. 78)

Isso se agravaria porque a superstição seria, segundo Hume, não apenas uma doença que teria acometido Pascal por conta de acidentes fortuitos, mas um "ingrediente considerável em quase todas as religiões", e seria exatamente por isso que haveria sacerdotes em quase todas elas. Ora, a enfermidade que caracteriza a mente supersticiosa parece particularmente propícia para o surgimento deles, que

> [...] podem ser justamente considerados uma invenção de uma superstição medrosa e abjeta, que, sempre sem confiança em si própria, não ousa oferecer ao alto suas próprias devoções, mas ignorantemente pensa recomendar a si própria para a divindade pela mediação de Seus supostos amigos e servos. (HUME 1985, p. 75)

Parece, então, que os supersticiosos seriam, no que diz respeito ao impacto social e político de suas práticas, um problema muito mais sério que os entusiastas, além de serem muito mais infelizes (não nos esqueçamos de que Pascal é apresentado por Hume como alguém que faz questão de sofrer tanto quanto possível). De qualquer modo, não podemos nos esquecer do potencial destrutivo que o entusiasmo tem quando ainda conserva sua força, nem podemos perder de vista que, independente de quaisquer consequências sociais que podem ser, tanto a superstição quanto o entusiasmo podem ser considerados *doenças*.

III

Esse é um ponto que parece ser de grande importância, também, na *História Natural da Religião*. Isso é importante porque, nessa obra, Hume apresenta, de maneira mais metodizada, seus raciocínios gerais referentes aos modos pelos quais o fenômeno religioso se dá no mundo. As considerações que encontramos nela para os motivos pelos quais alguém é levado a crer em um deus único e onipotente (que, para Hume, aliás, não estão tão distantes dos motivos que levariam a crer em uma pluralidade de deuses) não deixam dúvida de que se trata de um evento determinado por um desequilíbrio das afecções. Se perguntarmos a um homem comum por que ele acredita em um deus onipotente,

> Ele lhe contará sobre a morte súbita e inesperada de uma pessoa, da queda e dos ferimentos de outra; da seca excessiva desta estação, do frio e das chuvas de outra. A tudo isso ele atribui a operação imediata da providência, e tais eventos, que para bons raciocinadores são as principais dificuldades em admitir uma inteligência suprema, são, para ele, os únicos argumentos em favor dela. (HUME, 1976, p. 50)

Se falarmos da superstição em circunstâncias como aquelas que são mais próximas de nós, em que o fiel crê em uma só divindade, considerada o extremo da perfeição e da bondade, qualquer religião implicará a crença de que todos os outros deuses são completamente absurdos. Mais do que isso, diz Hume, "essa unidade do objeto parece requerer naturalmente a unidade da fé e das cerimônias, e fornece àqueles que o desejam um pretexto para representar seus adversários como profanos, e objetos da vingança tanto divina quanto humana" (HUME, 1976, p. 59). Em suma, é simplesmente impossível que o monoteísmo não seja intolerante. É consequência inevitável, quando aceitamos a existência de um único deus, que consideremos todos os outros como falsos e, é claro, que os seguidores dessas outras entidades sejam vistos como agentes que pretendem corromper os seguidores do único deus, por assim dizer, verdadeiro.

A esse aspecto soma-se um outro, que colabora para que a religião acabe por se tornar uma monstruosidade: a própria união entre ela e a filosofia. Ora, mesmo que boa parte dos dogmas esteja contida em um livro sagrado, ou que seja ditada por uma autoridade visível, ainda será aceitável para muitas das mentes com inclinações mais especulativas, ainda mais quando os dogmas em questão forem inculcados desde a infância. Até aí, parece não haver grandes problemas. É natural que mentes especulativas (e, portanto, filósofos) deem seu assentimento a doutrinas que lhes pareçam sensatas, e a educação, mesmo que seja má educação, é uma ferramenta poderosa para dar ares de sensatez a quaisquer princípios. O problema é que as aparências do teísmo terminarão por se mostrar completamente enganadoras. Nesse ponto, já não será possível que a filosofia colabore no sentido de regular os princípios que se mostrem incorretos. Ao invés disso,

> [...] a filosofia logo se encontrará, de maneira muito desigual, sob o jugo de sua nova associada e, ao invés de regular cada princípio, à medida em que elas avançam juntas, ela será, a cada momento, pervertida para servir aos propósitos da superstição. Pois além das incoerências inevitáveis que devem ser reconciliadas e ajustadas, poder-se-ia afirmar seguramente que todas as teologias populares, especialmente a escolástica, têm um certo apetite pelo absurdo e pela contradição. (HUME, 1976, p. 65)

Caso não se pusesse além da razão e do bom senso, a teologia simplesmente pareceria fácil demais, familiar demais. É preciso que ela recorra ao mistério e à obscuridade. Esse, aliás, é um fato que pode ser confirmado pela própria história eclesiástica. Todas as disputas ocorridas ao longo dela são vistas por Hume como situações em que o bom senso está condenado a perder. Além disso, as heresias são geralmente apresentadas como doutrinas providas de bom senso (e, portanto, de razão *comum*). Quanto à filosofia, não pode contrariar os princípios teístas, ou "os mesmos fogos que foram acendidos para os hereges servirão também para a destruição dos filósofos" (HUME, 1976, p. 66).

Não queremos, evidentemente, transmitir a impressão de que a religião *necessariamente* se imbrica com a filosofia e faz dela sua criada. A *História natural da religião* apresenta alguns exemplos em que esse definitivamente não é o caso. Os seguidores de Zoroastro, por exemplo, são apresentados como teístas, mas não como filósofos. Parece, então, que Hume, ao falar do modo como filosofia e religião se corrompem mutuamente, refere-se, sobretudo, ao cristianismo, que, a partir da Idade Média, teria se tornado cada vez mais filosófico[3], bem como às outras duas grandes religiões monoteístas ocidentais. De qualquer maneira, fica estabelecido que o que ocorre com filosofia e religião quando elas se unem é que a primeira é reduzida ao papel de criada e passa a reconciliar as inúmeras (e inevitáveis) contradições do discurso religioso. Desse modo, passa a colaborar com uma instituição que se caracteriza pela intolerância e pela perseguição. Além disso, por se tornar subordinada a uma instituição que a colocará em um papel meramente justificador, é natural que a filosofia passe, então, a ignorar aquilo que o bom senso e a experiência proporiam como sensato. Fica, então, evidente o engendramento de uma forma falsa da atividade filosófica que fatalmente se descolará da experiência e passará a produzir inverdades que colaborarão com perseguições e, em certos casos, poderão colaborar para o surgimento das tais vidas artificiais a que nos referimos inicialmente[4].

---

[3] A História da Inglaterra nos fornece alguns bons exemplos nesse sentido. Henrique VIII, por exemplo, como vemos no Volume III, teria escrito, antes de sua cisão com a Igreja Católica, um volume contra os protestantes de caráter teológico, o que teria garantido para ele grande aprovação do papa. Além disso, teria chamado um suposto herege para discutir com ele assuntos religiosos. Ainda que essa discussão tenha se dado em situação de completa desigualdade, o simples fato de ela ter ocorrido mostra que, no reinado desse monarca, discussões teológicas eram algo importante. Não só isso não teria sido possível sem que a religião tivesse adquirido um caráter filosófico como a própria teologia é, por si só, resultado da imbricação que discutimos aqui. Fosse a religião católica algo baseado apenas em histórias tradicionais, não haveria qualquer razão de ser para a teologia.

[4] Assim sendo, pelo menos no que diz respeito ao teísmo, parece bastante viável a leitura que Jennifer Herdt (1997) faz das considerações da filosofia humiana acerca da religião, quando aplicadas à sua filosofia moral e a seus relatos históricos. Nesse aspecto, a tese de Herdt é que as diferentes religiões, por

IV

Existe, ainda, um outro aspecto que faz com que a subordinação da filosofia ao discurso religioso seja extremamente prejudicial. Ainda que, em algum momento, a religião tenha sido capaz de conter certos ímpetos e colaborar com a moralidade[5], isso só é possível em povos que Hume classifica como primitivos e, além disso, bastante crédulos e indolentes. A regra geral é que a religião popular é prejudicial à moralidade. Isso porque, quando entregues apenas ao desenvolvimento natural da sociabilidade as pessoas tendem a ver como naturais as boas ações que realizam como pais ou como amigos e, nessas situações, o próprio sentimento de virtude basta para que ajam de maneira correta, mas isso não ocorre no caso da superstição: aqueles que se deixaram contaminar por ela não veem nas ações benevolentes um caminho para contentar seu deus, o qual eles acreditam poder agradar somente por meio dos ritos apropriados. Mesmo grandes crimes não são incompatíveis com uma grande fé religiosa, já que mesmo o remorso mais horroroso apenas levará os supersticiosos a executar certos rituais que, acreditam eles, garantirão que a divindade os perdoe. E mesmo os padres, ao invés de corrigir esse tipo de defeito, talvez prefiram encorajá-lo, já que com isso poderão assegurar a fartura de seu rebanho (HUME, 1976, pp. 89-91). Sistemas como a venda de indulgências, desse ponto de vista, não são um inconveniente desta ou daquela religião, mas um exemplo claro de algo que é consequência natural da própria instituição religiosa.

Como já vimos, não é possível que a filosofia tenha um papel de grande destaque quando falamos em convencer o povo da verdade das afirmações de cunho religioso. Ao ser subjugada pela religião, ela dá a esta a capacidade de adquirir a forma que a tornar mais convincente e, é claro, imbui de aparência sensata os debates entre eclesiásticos, influenciando, assim, a maneira como certas doutrinas serão posteriormente expostas ao povo. Portanto, não há como negar que a filosofia, ao tornar-se criada da religião, torna-se também cúmplice de doutrinas que não apenas se abstêm de impedir que os homens se tornem maus, como colaboram para que isso aconteça. No fim das contas, em uma situação como essa, a filosofia passa a ser não

colocarem sistemas fechados em oposição à moralidade desenvolvida socialmente a partir da simpatia, são sempre causa de facciosidade. Essa conclusão nos parece inevitável quando lemos os textos de Hume que versam sobre temas religiosos.

[5] Exemplos práticos desse fato são oferecidos na *História da Inglaterra*. Cf. HUME, 1983, vol. II, p. 14; vol. II, p. 137.

mais que uma ferramenta empregada para perpetuar as afecções doentes que ensejaram a superstição, e que também poderia ser usada para prolongar o entusiasmo.

Desde sua juventude, Hume era conhecido, na Edimburgo em que viveu por um bom tempo, como "o ateu"[6]. Isso poderia levar-nos a pensar que talvez esse diagnóstico a que vimos nos dedicando refletem, ao fim e ao cabo, posturas pessoais. Não é o caso. Se superstição e entusiasmo podem ser relacionadas a exemplos concretos acerca dos quais o filósofo teria se mostrado consciente, tais como os de Diógenes e Pascal, torna-se mais plausível a afirmação de que, ao longo de sua carreira filosófica, Hume teria se preocupado, ao estabelecer pontos fundamentais de sua teoria moral, com os excessos provenientes das doenças do espírito discutidas aqui. Seria pertinente, é claro, oferecer um tratamento do problema à luz do que o filósofo tem a dizer acerca da experiência. Outro ponto interessante diria respeito à recusa, por parte do "ateu", da interferência de crenças religiosas nos juízos morais. Esses, porém, são temas que precisariam ser desenvolvidos em outros textos.

[6] Ver, a esse respeito, Mossner (2001).

Referências

HERDT, Jennifer. *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Essays Moral, Political and Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

_____. *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

_____. *The Natural History of Religion and Dialogues concerning Natural Religion*. Eds. A. Wayne Colver e John Valdimir Price. Oxford: Clarendon Press, 1976.

MOSSNER, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

MILAGRES E CRITÉRIOS PROBABILÍSTICOS EM DAVID HUME

Mario Tito Ferreira Moreno
Universidade Federal do Rio de Janeiro
mario_uerj@hotmail.com

Resumo: O presente artigo tem como principal objetivo apontar de que forma, no contexto da filosofia de Hume, o assentimento a crenças acerca das questões de fato que reportam supostos eventos milagrosos poderia ser compreendido por uma análise probabilística. Através de um exame desta natureza podemos demonstrar, seguindo os critérios da epistemologia do autor, que a crença nestas questões de fato – i.e. eventos milagrosos – tem força e vividez fraca. É possível compreender essa postulação a partir de três critérios: (a) a qualidade do testemunho, (b) a autoridade de quem nos oferece tal relato e (c) a natureza do evento atestado.
Palavras-chave: Hume; crenças; milagres; probabilidade; epistemologia.

Abstract: The main aim of this essay is to show how, in the context of Hume's philosophy, the assent to beliefs about the facts that report supposedly miraculous events might be understood by a probabilistic analysis. Through an examination of this nature we can demonstrate, following the criteria of the author's epistemology, that belief in these matters of fact - i.e. miraculous events - has weak strength and vividness. It is possible to understand this postulation from three criteria: (a) the quality of the testimony, (b) the authority of the one who offers us such report and (c) the nature of the attested event.
Keywords: Hume; beliefs; miracles; probability; epistemology.

Introdução

As crenças ocupam papel de destaque na consolidação da epistemologia de Hume, entretanto é interessante investigar de que forma essas crenças se consolidam entre povos e no imaginário dos indivíduos, sejam filósofos ou vulgos. É importante ressaltar que a filosofia de Hume se apoia no costume e na conjunção constante para gerar crenças em eventos não observados, e isso pode ser notado, por exemplo, nos relatos históricos. Não seria exagero admitir que a história é um elemento constituinte para o projeto humeano de criar uma ciência do homem aos moldes da física newtoniana. A partir dos relatos históricos, o homem poderia demarcar o que se entende por cultura e conservar uma herança intelectual. Uma maneira, e talvez a única, de se dispor e usufruir das vivências dos nossos antepassados seria por via de tais relatos históricos. A história permite que tenhamos acesso a fatos de um passado remoto e através desse conhecimento possamos, entre outras coisas (i) evitar repetir equívocos, (ii) compreender melhor nossa atual situação e (iii) ampliar o nosso conhecimento sobre o mundo. Ao considerar a brevidade da vida humana, se nosso acesso a eventos passados fosse apenas através da memória, seríamos eternas crianças do saber. É a história que permite ao homem conhecer eventos de um passado distante e depositar assentimento a relatos de grandes homens e de suas contribuições.

A história se apresenta com uma função essencial no projeto humeano de consolidar a ciência do homem. Na medida em que faz um elo entre eventos não observados e o que observamos, ela fomenta nossa imaginação a partir de escritos e narrativas fazendo com que possamos construir cenas e imagens, assim como longas cadeias de raciocínios causais que ligam acontecimentos do passado aos do presente. Apenas transmitir um evento histórico por narrativas não é suficiente para que ele ganhe força para se consolidar como algo conhecido e certo. É a partir daí que o papel da crença entra em cena e a nossa discussão central se apresenta. O que nos leva a depositar assentimento, a crer em determinadas narrativas históricas? Qual a importância do testemunho? São questões relevantes na filosofia do autor que servirão de orientação para as etapas subsequentes.

A história possui um importante papel na filosofia de Hume demarcando pontos para que a humanidade possa seguir adiante. Por possuir essa capacidade de transportar os homens a eventos distantes – e fazer com que os indivíduos não sejam eternas crianças relativamente ao saber, ou seja, não dependam apenas da sua memória

individual para ter acesso a questões de fato passadas – a história possui credibilidade e, normalmente, depositamos nela grande assentimento quando se apresenta de forma coesa e sedimentada. Em contrapartida, não damos alto grau de credibilidade a relatos de milagres, visto que crer em tais relatos ficaria muito mais atrelado a superstições e a certa inocência, na medida em que crer em algo não corriqueiro não se apresenta de forma tão fácil como o contrário.

O presente trabalho pretende indicar possíveis motivações, por um lado, que levariam os homens a assentir de forma mais fácil a relatos sobre eventos históricos não milagrosos e, por outro lado, que gerassem tanta dificuldade em atribuir veracidade ou assentimento a crenças que reportam eventos milagrosos. As motivações para a crença mais forte na história – relatos de questões de fatos não milagrosas – passariam por um crivo probabilístico que contaria com as nossas experiências anteriores. Em última instância, pode-se dizer que este trabalho visa analisar a relação entre os juízos milagrosos através dessas duas questões: (a) o indivíduo que narra o evento possui confiabilidade para que eu possa acreditar no que ele atestou? (b) Qual a probabilidade, tendo em vista minhas outras experiências e crenças, desse evento ter ocorrido de fato?

1. Sobre os milagres

Na seção X da *Investigação Sobre o Entendimento Humano* Hume aborda a temática dos milagres, e tal seção nos oferece duas investigações: a *primeira* trata da possibilidade de verificação da ocorrência de um milagre, e a *segunda* aborda a questão do testemunho. Ou seja, Hume está preocupado com a possibilidade de validação e justificação da existência de milagres. Temos a experiência como grande guia das questões de fato, entretanto se sabe que elas não são infalíveis e podem, porventura, nos conduzir a alguns equívocos: alguns eventos se mostram constantes e uniformes, outros se mostram constantes, porém, em certa medida, acabam por frustrar nossas expectativas quando fogem um pouco do esperado; existem ainda aqueles efeitos que se mostram completamente imprevisíveis. O que isso significa? Significa dizer que as questões de fato nos entregam a todos os graus possíveis de segurança e insegurança. De acordo com a filosofia de Hume, devemos regular nossas crenças a partir de evidências, e apenas a experiência é capaz de nos garantir algum tipo de previsibilidade com relação às questões de fato. Devemos caminhar com prudência e nos apropriar de eventos passados para que seja possível encontrar pontos confiáveis para nossas

expectativas e crenças. Os fenômenos apresentam diversos graus de uniformidade que reforçam nosso hábito e expectativas, e tal regularidade é o que motiva uma previsão, em raciocínios probabilísticos, da repetição do futuro com base no passado, que se apresentou de forma regular e uniforme à experiência. Com relação à probabilidade que determina nossa expectativa de ocorrência em alguns eventos, os milagres se apresentam como possuidores de uma menor[1] chance de ocorrerem.

O provérbio romano que diz que *"Eu não acreditaria em tal história nem que me contasse o próprio Catão"* nos dá uma prévia sobre a relação da crença com algo que foge da normalidade de nossas expectativas. Mesmo o relato de alguém com muita autoridade e influência, e também possuidor de um caráter exemplar e famoso por sua virtude, provocaria incredulidade se o relato fosse sobre algo que forçasse o nosso entendimento a assentir ao que não nos é habitual. Mesmo a confiabilidade em argumentos de autoridade tende a ter assentimento negado quando se trata de eventos que não se assemelham com os que a experiência nos mostra com constância. É essencial à questão a noção de probabilidade: nosso entendimento naturalmente pesa e dá assentimento a algo que considera como tendo maiores chances de ocorrer; cremos na superioridade de um efeito em relação a outros possíveis desde que haja uma produção de evidências proporcionalmente superior que o justifique; nosso espírito não é levado a crer em uma subversão das leis que regeram o mundo até então.

As religiões normalmente recorrem como explicação a um Deus para buscar alguma credibilidade para os fatos miraculosos que violam as leis que regem a natureza. Por terem de recorrer ao desconhecido a justificação do milagre tende a ser fraca, pois carece de uma benevolência do interlocutor. É difícil assentir à violação de uma lei natural, pois nosso espírito se acostuma com a regularidade dos eventos do mundo. Os milagres são questões de fato que se opõem às leis uniformes da natureza e, portanto, não seria contraditório, em princípio, pensar em um milagre como algo existente. No entanto, a pergunta seria: como sopesar as crenças acerca de eventos milagrosos e encontrar justificativas para se dar assentimento ou não a eles? Por duas formas: (i) Pela força e vividez dadas pela constância e observação, uma vez que podemos considerar a veracidade dos relatos dos testemunhos, e com isso reavivaríamos nossas crenças causais, ou (ii) apenas pesaríamos o grau de evidência no sentido mais probabilístico

[1] Na medida em que toda questão de fato é possível, desde que não implique contradição, e sendo milagres questões de fato, seria incorreto dizer que milagres são impossíveis. Milagres são considerados apenas como tendo menor probabilidade de ter ocorrido.

possível, fazendo-nos a seguinte pergunta: é factível, de acordo com o que já experimentei, que tal evento ocorra?

O exemplo do príncipe indiano[2] que se recusou a dar assentimento ao relato do congelamento das águas em climas frios é interessante, na medida em que Hume defende que o príncipe raciocinou de maneira prudente, porque a experiência jamais havia mostrado fato similar a ele. Sendo assim, a única razão que esse príncipe teria para assentir que a água congela em climas frios seria o relato de uma testemunha e, por mais perfeito que tal relato fosse, se o príncipe usasse a probabilidade a seu favor, pesando sua crença de acordo com as evidências que experimentara até então, o fato seria concebido apenas como algo extraordinário. A menos que o autor do testemunho fosse portador de uma índole tão reverenciada que a falsidade de seu testemunho fosse mais milagrosa – mais improvável – do que o próprio milagre narrado, segundo Hume, o testemunho por si só não é suficiente para gerar crença na veracidade de um milagre.[3]

1.1. Quatro problemas acerca da credibilidade dos testemunhos miraculosos

Ainda na seção X Hume apresenta quatro problemas sobre a credibilidade dos testemunhos miraculosos ao indicar que até então ele teria sido benevolente com a temática. Em última instância não existem boas justificativas para a existência de nem ao menos um milagre. A *primeira* razão para tal afirmação é: em toda a história, nenhum milagre foi presenciado por um número suficiente de homens de cultura refinada, educação e credibilidade tão vastas e que ao mesmo tempo tivessem uma reputação tamanha que eles temessem o descrédito se fossem pegos em uma mentira. Além disso, o fato narrado por testemunhos miraculosos jamais ocorreu em um local tão conhecido e de tão fácil acesso que caso fosse mentira seria facilmente desmascarado. Se algum fato unisse todas essas ocorrências – ocorrer em local de fácil acesso e ser presenciado por pessoas cultas e eruditas–, seria possível ter algum tipo de justificação para um possível assentimento a milagres.

A *segunda* razão apresentada por Hume refere-se a uma espécie de propensão dos homens a acreditar em eventos miraculosos. Teríamos de certa forma um prazer em dar crédito aos relatos quiméricos de viajantes, por exemplo, e suas descrições de criaturas mágicas, homens e costumes exóticos. Todavia, quando se trata de unir (i) essa propensão do homem a (ii) um espírito religioso, não há mais bom senso que valha.[4]

[2] EHU, X, I, p.176.
[3] Ibid, X, I, p.177.
[4] Ibid, I, II, p.178.

Aparentemente os entusiastas de uma religião tendem a aceitar com facilidade – ou ingenuidade – enorme as narrativas que fogem a um rigoroso crivo epistêmico. A finalidade subjacente a estes relatos é sempre a mesma: promover uma causa divina. Provavelmente os partidários de alguma dessas crenças abrem mão de suas capacidades de julgamento ou até mesmo são tomados por uma paixão – ou imaginação – que foge totalmente a seu controle. Segundo Hume, "a credulidade dos devotos aumenta a imprudência dos narradores, e a imprudência destes subjuga-lhes a credulidade" (Hume, 1973, p. 178). Um homem que não esteja anestesiado pelas paixões da religião e esteja com suas faculdades operando de maneira sensata jamais se deixaria levar por tais intempéries passionais.

Temos como *terceira* razão para indicar que não temos boas justificativas para crermos nos relatos milagrosos ou sobrenaturais o fato de que os supostos eventos milagrosos sempre se dão em nações mais ignorantes. Como Hume nos diz: não temos nenhum relato milagroso oriundo de um povo civilizado.[5] As figuras mágicas vão perdendo a relevância e até mesmo o crédito quando os períodos menos ignorantes das sociedades se sucedem. Os primeiros homens que relataram e acreditaram nas narrativas mágicas possuíam um grau de esclarecimento e instrução menor que os dos homens de hoje. Tendemos a compreender a inclinação de determinados povos a ceder às fantasias e ao sobrenatural, muito embora o nosso bom senso seja contrário a esses relatos fantasiosos. É muito mais fácil semear uma mentira ou algo não justificado pela atual ciência para povos bárbaros ou mais ignorantes, por isso tais relatos sempre ocorreram a partir de um grupo de pessoas mais simplórias.

E ao descrever a *quarta* razão, Hume nos diz que não existe nenhum depoimento a favor dos milagres, nem mesmo daqueles que não foram desmascarados. A argumentação do autor tem um tom um pouco incisivo e com um caráter até um tanto antirreligioso. Na verdade, quando o autor indica essa *quarta* razão ele nos aponta que a aceitação de milagres de uma religião e a rejeição dos milagres de outra religião funciona como um movimento equivocado, e mais que isso: ao atacar e tentar derrubar um sistema milagroso rival se atinge o próprio sistema. Se dermos crédito a um milagre operado na religião X, qual critério é utilizado para rejeitar o milagre operado na religião Y? Parece que a consistência nos obriga a rejeitar os relatos de milagres de qualquer religião, ou aceitar os relatos miraculosos independentemente de qual religião eles são oriundos. Para sermos consistentes, e considerando-se todos os testemunhos de

[5] Idem

milagres como igualmente críveis, parece que somos forçados a aceitar ou, de outra parte, rejeitar qualquer milagre.

1.2. Sobre a razoabilidade do suposto evento milagroso

Hume constrói em seus escritos uma filosofia do hábito, da experiência, na qual a conjunção constante entre eventos *observados* é o guia central para que os indivíduos demarquem sua existência e seus avanços. A razoabilidade das nossas expectativas acerca do *inobservado* se dá por experiências passadas, e constrói em nosso entendimento um conjunto de crenças cuja plausibilidade é determinada probabilisticamente de acordo com o que já ocorrera outrora. O espírito humano tende a aceitar que o futuro se assemelhará ao passado e que causas similares produzirão efeitos similares, pois, até então, o comportamento experienciado que se seguiu foi esse. Seguindo os critérios que regeram o mundo até então, podemos conceber algo que nos pareça razoável, ou pelo menos *possível*, de acordo com nossas experiências já adquiridas, como por exemplo: uma caravela aportar em um continente e encontrar novas culturas, novos animais, outras etnias, homens com a estrutura biológica completamente distinta etc. Por outro lado, por mais que seja possível conceber um homem sendo capaz de mover uma montanha com os dedos, isso não garante que tal evento se apresente de maneira razoável para alguém. O crivo probabilístico da experiência atestaria de imediato a enorme *im*probabilidade desse evento. Isto se daria simplesmente pelo fato de o evento ser extraordinário perante a experiência passada e precisar de provas mais fortes e vívidas para soar de maneira convincente. Em última análise, rechaçamos dar o nosso assentimento ao que se apresenta como improvável, e isso quer dizer: um evento extraordinário precisaria de evidências muito mais fortes do que as evidências que são consideradas suficientes para um evento ordinário. Tal probabilidade trabalha de acordo com as experiências acumuladas ao longo do nosso processo de aprendizado. Seguindo o sistema de Hume é quase tão difícil acreditar em um homem capaz de ressuscitar, quanto seria difícil acreditar que um homem lançou sem trapacear um dado normal e honesto, em condições padrão, com seis lados distintos nove mil vezes e do mesmo dado obteve-se a mesma figura virada para o topo nove mil vezes. Em ambos os exemplos temos transgressões do que comumente nos foi apresentado até então, são apresentados eventos improváveis e ambos nos despertam instabilidade no entendimento com relação à crença no evento ter, de fato, ocorrido. No primeiro exemplo, existe uma suspensão de uma lei natural. No segundo exemplo,

parece ser um evento que, muito embora não suspenda uma lei natural, se apresenta como algo altamente improvável. Entretanto é necessário ressaltar que é mais difícil acreditar em uma subversão de leis naturais do que se observara até então do que em um evento improvável.

2. O Discurso como Elo entre o Evento e nosso Assentimento

Empiristas clássicos como Hume e Locke fazem uma espécie de psicologia ou genealogia da probabilidade ao se perguntarem o que nos leva a crer e dar assentimento a determinadas questões de fato. Esses autores possuem recomendações de como devem ser os relatos que mereçam nossa crença ou assentimento. Existem regras gerais que aparecem como generalizações confiáveis para previsões posteriores, com base no critério da experiência constante. Ou, no caso que nos interessa, que são conhecimentos de fatos do passado, são critérios ou regras acerca dos relatos e as condições particulares de serem proferidos que nos induzem a crer em determinadas afirmações.

A crença se dá a partir da conjunção constante de determinados eventos e a nossa habituação a eles. A probabilidade, no que lhe concerne, produz influência na crença dado que observamos eventos se repetirem em maior ou menor escala do que outros. Tais eventos prováveis adquirem graus de força tais que somos levados a dar-lhes assentimento, i.e, a formar uma crença com respeito a eles. E não ocorreria de maneira diferente em se tratando de um juízo histórico, ao qual podemos ou não acreditar ou dar assentimento.

Não se pode deixar de lado determinadas particularidades do indivíduo para o aceite ou não de determinados juízos, como tratado anteriormente sobre os milagres. Determinados grupos sociais acabam por dar assentimento a fatos que parecem irreais. A ingenuidade de um povo e o excesso de credibilidade do narrador são fatos que poderiam influenciar tais crenças. O discurso tem como função ajudar a imaginação a compor a ideia, mas o julgamento do indivíduo aliado à sua capacidade imaginativa são o que define o assentimento ou não das asserções e relatos.

O que faz com que um indivíduo acredite ou não em um evento histórico narrado a partir das palavras do autor de um livro? A reputação do autor? O grau de coerência do texto narrado? A aceitação social que tal evento possui dentro de um determinado grupo social? Ao analisarmos a história, tendemos a ser desafiados por

nosso arsenal de experiências. E com a ajuda dos princípios associativos _ contiguidade, semelhança e causa/efeito _ somos conduzidos a unir ideias e montar as cenas, personagens e acontecimentos acerca dos fatos narrados historicamente, na medida em que nosso entendimento é auxiliado pelos princípios associativos e pela imaginação a criar eventos que se apresentam como plausíveis para nossas experiências. Tais imagens se formam em nossa mente a partir do discurso histórico nos conectando a quem nos contou ou escreveu a narrativa em questão e tal conexão se estende até o elo principal, qual seja, a ideia do evento ocorrido.

Dar assentimento a uma narrativa histórica depende quase que inteiramente da razoabilidade do que é exposto discursivamente, em contrapartida, o relato mágico não é capaz de nos garantir confiabilidade suficiente. Se alguém nos contasse que um único homem foi capaz de destruir um exército inteiro, as imagens se assentariam em nossa mente a partir das ideias de homem, exército, guerra etc., a veracidade do fato seria posta em dúvida, na medida em que nossas experiências anteriores nos apontam que é pouco provável que um único homem seja capaz de vencer um exército inteiro e é muito mais provável que a pessoa que nos esteja relatando tal evento (i) tenha cometido um equívoco, (ii) não esteja sendo honesta, (iii) tenha recebido tal informação de uma fonte não confiável ou (iv) não esteja em completo domínio de suas faculdades mentais. O que é que nos faria acreditar em um relato de tal natureza? Evidências fortes, talvez, diversas fontes independentes confirmando, testemunhas oculares, textos, imagens etc. Mas, quando não existe nenhum tipo de prova que faça com que se atribua algum crédito ao evento, e é muito mais razoável crer em sua falsidade, não encontramos bons motivos para depositar assentimento no relato sobre o ocorrido.

Os grandes eventos históricos que perpassam gerações e são tratados quase como irretocáveis possuem como principal característica um discurso uniforme a partir de todas as fontes, além, é claro, de uma consolidação social, uma razoabilidade no ocorrido, e justificativas confortáveis para o crivo probabilístico que regula nossa crença, na medida em que experiências distintas das habituais produzem uma crença imperfeita e, a partir do hábito, somos levados a concluir que, em geral, os casos que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos que tivemos. É plenamente concebível compreender as motivações que fizeram com que navegantes viessem em busca de novas rotas comerciais, e é fácil entender os desdobramentos de tais histórias. Quanto mais riqueza de detalhes a história tiver, maior a nossa capacidade de conseguir criar os constructos imaginativos para que a ideia fique mais forte e vivaz em nosso entendimento, e quanto mais forte e vívida a ideia fica, maior sua propensão de ser

tomada como verdadeira pelo indivíduo que a produz. Nesse momento, as narrativas assumem uma função de elos que nos levam diretamente a territórios longínquos e produzem ideias presentes com tamanha força que conquistam nosso assentimento, e se tornam juízos quase que invioláveis em nosso entendimento.

Faz-se possível, portanto, compreender que não é apenas a fantasia contida em passagens extraordinárias ou mágicas que determina nosso assentimento, mas sim uma espécie de propensão do indivíduo a assentir àquilo que lhe é mais confortável intelectivamente, ou que é mais fácil ser digerido pelo entendimento. Nesse aspecto a probabilidade funciona como uma espécie de balança que tende sempre ao que nos parece mais prudente e nos conduz a crenças naquilo que se torna mais forte e vívido de acordo com nossas experiências de outrora. Ou segundo o próprio autor "e, assim, o homem prudente regula sua crença pela evidência" (Hume, 1975, p. 173). Finalmente, podemos compreender de que forma a crença em questões de fato, na filosofia de Hume, passa pelo julgamento probabilístico de nossas experiências. Tal julgamento é o critério capaz de distinguir o que é razoável ou não para se crer pautando-se em como o mundo funcionou até então.

Referências

FOGELIN, R. J. *A Defense of Hume on Miracles*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.

GARRETT, D. *Cognition and Commitment in Hume´s Philosophy.*1ª.ed.New York: Oxford University Press, 2002.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge/H. P. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.

HUME, D. *Investigação Sobre o Entendimento Humano.* São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HUME, D. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

LOCKE, J. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MONTEIRO, J. P. *Hume e a Epistemologia*. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

NORTON, D.; TAYLOR,J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. 2ª. ed. New York: Cambridge University Press, 2009

STROUD, B. *Hume: The Arguments of Philosopers*.1ª.ed. Abingdon: Routledge &Kegan Paul, 1977.

O HISTORIADOR E O RETRATISTA: PIERRE HADOT E DAVID HUME OLHAM PARA OS ANTIGOS

Rodrigo Fampa Negreiros Lima
Pontifícia Universidade Católica do Rio de janeiro
rodrigofampa@yahoo.com.br

Resumo: A intenção do presente artigo é apresentar em termos gerais e não exaustivos a forma como dois pensadores, distantes tanto no tempo quanto nos modos de proceder, investem contra a ideia da filosofia como sistema ou conjunto de sistemas filosóficos em disputa. David Hume (1711-1776) e Pierre Hadot (1922-2010) vão aos antigos para deflacionar essa percepção da filosofia como sendo algo de natureza incorrigivelmente árida e nada generosa com a vida humana em seus termos mais comuns e corriqueiros. As abordagens são, contudo, distintas. Lançando mão da noção de que para os antigos a filosofia consistiria antes em um exercício de preparação constante e não linear para uma boa vida e não na formulação de teorias acabadas, Hadot argumentará que a visão da filosofia como sistema nunca foi fiel ao que propunham as escolas antigas, sendo, antes, uma deformação moderna anacrônica e retrospectivamente atribuída àquelas. Hume, por sua vez, parece não poupar os antigos de tal acusação e desenvolve outro método para, por meio dos antigos, fazer ruir o vício do sistema: ao colocar essas escolas lado a lado, ele faz da disputa entre sistemas o meio de desativação da própria pretensão sistemática, tomada como uma imprópria e tola superficialidade.
Palavras-chave: David Hume; Pierre Hadot; filosofia antiga; sistemas filosóficos

Abstract: The aim of this article is to present in general and non-exhaustive terms the way two thinkers, distanced not only in time but in procedure, contest the idea of philosophy as system or as a set of systems in dispute. David Hume (1711-1776) and Pierre Hadot (1922-2010) resort to the ancients to deflate the common perception that takes philosophy as something evermore arid and indifferent to human life in its most daily and usual ways. Their procedures are, nevertheless, distinct. Hadot works with a specific notion of "exercise" to show that the ancients themselves never intended to offer philosophical systems but to teach men how to be a better version of themselves. To seek for systems would be an inappropriate and vicious modern vision of philosophy, therefore alien to the ancients. Hume, in his turn, seems not to acquit the ancients from being systematic philosophers. In order to prevent them from their own severeness, Hume exaggerates their theoretical rigidity in a way that, when put side by side, any systematic pretension will seem inappropriate and superficial.
Keywords: David Hume; Pierre Hadot; ancient philosophy; philosophical systems.

A alma alcança a plenitude da felicidade quando, tendo calcado aos pés tudo que é mal, ganha as alturas e penetra até as dobras mais íntimas da natureza. É então, quando ela vaga em meio aos astros, que lhe apraz rir dos ladrilhos dos ricos [...]. Mas a alma não pode desprezar todo esse luxo dos ricos antes de ter dado a volta ao mundo, lançado do alto um olhar desdenhoso e dito para si mesma: "É então esse ponto que tantos povos dividem entre si pelo ferro e pelo fogo? Quão risíveis as fronteiras que os homens estabelecem entre eles".

(Sêneca)

Dirijamos nossa atenção para fora de nós mesmos tanto quanto possível; lancemos nossa imaginação até os céus, ou até os limites extremos do universo. Na realidade, jamais avançamos um passo além de nós mesmos, nem somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções que apareceram dentro desses estreitos limites. Tal é o universo da imaginação, e não possuímos nenhuma ideia senão as que ali se produzem.

(David Hume)

No todo, eu sempre o considerei, tanto na sua vida quanto depois de sua morte, como alguém muito próximo do ideal de um homem sábio e virtuoso, pelo menos tanto quanto a fragilidade da natureza humana pode permitir.

(Adam Smith sobre David Hume)

O ponto alto dessas palavras cheias de carinho e admiração que Adam Smith reserva para se referir ao seu então falecido amigo, David Hume, está não nos adjetivos engrandecedores e sim na condicionante, que nos lembra dos frágeis limites da natureza humana. Antes de assinalar algum tipo de contenção cheia de pudor, essa menção aos limites é parte essencial da homenagem: Hume detestaria ser lembrado como um homem além dos demais. É possível sim ser um homem melhor, mas nunca mais do que um homem.

Lançando mão de diferentes estilos e técnicas de escrita, Hume escreveu tanto obras trabalhosas de serem lidas quanto outras, voltadas para o prazer e que tivessem efeito terapêutico nos seus leitores. O traço comum a todas essas ofertas é a de apresentar uma vida humana dentro dos limites próprios a sua natureza, nos desenganando quanto a pretensões supra-humanas. O elogio de Smith ao homem é também um elogio à obra.

> O defeito comum a todos os sistemas apresentados pelos filósofos para explicar as ações da mente é que supõem um pensamento tão sutil e refinado que não apenas ultrapassam a capacidade dos simples animais, mas até das crianças e pessoas comuns da nossa própria espécie – que, não obstante, são suscetíveis das mesmas emoções e afetos que as pessoas de maior genialidade e inteligência. Tal sutileza é uma prova clara da falsidade de um sistema, enquanto a simplicidade, ao contrário, é uma prova de sua verdade (HUME, 2009, T 1.3.16.3).

David Hume elaborou diversas formas de apresentar a vida humana dentro dos limites que lhe são próprios. Mesmo naqueles momentos em que presta reverência a grandes personalidades e a grandes realizações humanas – que vão das artes ao comércio, passando pelas constituições, que ajudam a dotar de ordem e estabilidade as relações entre os indivíduos – nos será recomendado um entusiasmo ameno e um desfrute comedido. Seria precipitado, contudo, tomar seu comentário contra os sistemas filosóficos como uma postura refratária a quaisquer tipos de reflexão filosófica. Hume não apenas sabe reconhecer o valor dos grandes pensadores como se entusiasma com a ideia de ter neles companhia preferencial. Isso significa que não desconsidera a possibilidade de que o homem possa se aperfeiçoar e se engrandecer. Pelo contrário, o bom convívio humano privilegia homens afeitos aos bons costumes, sendo preferível dividir a mesa com homens de etiqueta do que com glutões inconvenientes. O que significaria então uma condição humana elevada para um homem que dispensa elogios excessivos?

A resposta a essa pergunta passa pela possibilidade de se pensar separadamente filosofia e sistema filosófico. A atitude e o pensamento filosóficos se sustentam fora de um sistema? Ou ficam disformes? Perguntando de outra forma: participar de uma vida filosófica implica aceitar um sistema? Aqui entra a figura de Pierre Hadot, que, exercendo empreendimento investigativo típico de um historiador, fez de si mesmo um filósofo ao analisar o que aparentemente se mostrava como inconsistência e mesmo contradição interna a certa coleção de textos filosóficos.

O que começa como investigação de crítica textual e histórica de certos textos da filosofia antiga se transfigura em um ponto de partida analítico completamente novo do que significa não apenas a filosofia como também o filosofar. Essa nova perspectiva permite a Hadot reelaborar a definição do que seja filosofia a partir da noção de exercício espiritual – que, em contrataste com o tecnicismo abstrato e vedado da linguagem filosófica moderna, seria o verdadeiro motor da filosofia antiga.

> Longe de buscar um novo tipo de espiritualidade edificante, Pierre Hadot queria confrontar o tema, historicamente constante, da pretensa incoerência dos filósofos antigos. É essa investigação que o conduziu "à ideia de que as obras filosóficas da Antiguidade não eram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito formativo: o filósofo queria trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes para que se colocassem numa certa disposição". Antes formar os espíritos que os informar; eis a base sobre a qual repousa a ideia de exercício espiritual (HADOT, 2014, p. 8).

A formação, não a adesão, conformaria, assim, a finalidade das obras filosóficas dos antigos. Esforço mais do que submissão. Prática mais do que teoria. A filosofia passa a valer como escolha de vida, de modo que o critério primeiro que determina a qualidade de uma figura filosófica se dá, antes, pela verificação de como vive sua vida e não das teorias que elabora. Estas últimas continuam a desempenhar papel fundamental, mas subsidiário à sua execução prática.

Ao sairmos da conformação teórica para a vida prática, vemos a filosofia assumir outra feição: no lugar da busca pela verdade indiferente aos dramas humanos, temos a preocupação em fazer do indivíduo um homem melhor. Como na célebre passagem da Ética a Nicomaco, quando Aristóteles nos compara com uma pedra: se lançarmos uma pedra mil vezes ao alto, nas mil vezes ela tornará a cair, pois é de sua natureza estar junto ao chão. Já o ser humano é capaz de condicionar a si mesmo a mudar de atitude e permanecer naquela mais conveniente. O homem é um animal de hábitos – é de sua natureza constituir um caráter: bom ou mau, constante ou instável,

virtuoso ou vicioso. Uma possibilidade naturalmente prevista em sua constituição. Mais do que viver, o homem pode viver bem.

A noção abrangente de exercício espiritual, tal como Pierre Hadot nos apresenta, é mais do que apenas a assunção de que o homem indivíduo pode formar ou transformar a si mesmo, aprendendo a se situar sempre de forma adequada diante dos acontecimentos da vida. Trata também do conjunto de procedimentos e pressupostos que nos levaria a essa transformação. O historiador Hadot arrola os tipos de exercício ofertados pelas diferentes escolas filosóficas da antiguidade. O filósofo Hadot assume a posição de que a filosofia se define antes pelo seu caráter formativo do que por ser fonte de dogmas fechados em sistemas. Entre ser discurso e ser exercício, a filosofia é primordialmente um exercício transformador que tem na produção de discursos parte de seu método.

> É nas escolas helenísticas e romanas de filosofia que o fenômeno é mais fácil de observar. Os estoicos, por exemplo, declaram-no explicitamente: para eles, a filosofia é um "exercício". A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas de uma arte de viver, uma atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência. O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do "eu" e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza (HADOT, 2014, p. 22).

Ler os ensaios de Hume é estar à vontade. O leitor passa de um tema a outro sem se sentir fustigado ou provocado. Todavia, da amenidade não se depreende indiferença. Somos suavemente encorajados a explorar surpreendentes pontos de vista. Uma simpática ironia aqui, um deboche solene ali nos induz a enxergar certas imprecisões que acometem toda pretensão de verdade e a reconhecer certas incongruências onde antes havia uma aparente firmeza. Em nenhum momento se percebe um desejo de destruição, de desmentir por desmentir. Atento para às imperfeições inerentes a todo modo de vida humana, Hume pretende nos avisar de que não há modo de vida absoluto. A impecabilidade é uma fantasia tola e tomar ciência disso deveria ser motivo não de agonia, mas de alívio: pode-se viver bem de diversas formas. A dignidade tem muitas faces e a vida pode ser nobre de modos diversos – nenhum deles tendo o desleixo e a preguiça como fundamento.

É justamente essa agradável condução a diferentes perspectivas que interessa para a comparação que se quer estabelecer aqui entre o estilo de David Hume e a investigação histórica, balizada pela noção de exercício espiritual, empreendida por Pierre Hadot. Uma comparação que terá como objeto não o confronto entre estilo e

investigação e sim a forma como ambos se referem a certo conjunto de pensamentos. Assim, o contraste final será não entre métodos, mas entre os efeitos produzidos por diferentes escolhas.

Circunscrever um mesmo objeto para comparar diferentes efeitos não significa desconsiderar o todo das contribuições de David Hume e de Pierre Hadot. Seria não apenas tolo como contraproducente não ter em mente que o autor dos ensaios é também autor, dentre outras obras, de um tratado sobre a natureza humana. Seria disparatado considerar a investigação histórica e esquecer da interpretação filosófica a respeito do que significa filosofia.

Hume não desaprova a sutileza per se, sendo ele mesmo alguém que lança mão dessa arte estética e retórica. O que o incomoda é o uso da sutileza como dado metafísico. Erro que, levado às últimas consequências, atribui a motivos imateriais a origem do mundo natural e, por consequência, as capacidades humanas. Como as artificialidades em geral, a sutileza é fruto de capacidade natural, não sendo ela mesma natural. Como argumento filosófico metafísico, é uma projeção mental no mundo que tem como base a ilusão de que a mente não é ela mesma uma composição cuja origem é material: uma conformação peculiar das impressões que captamos sensivelmente do mundo. Sem querer entrar em uma discussão que não domino, está feita a ressalva para que não se esqueça que Hume não cede à tentação de extrapolar certos limites.

O material comum a Hume e Hadot é disposto por quatro escolas filosóficas do mundo antigo: epicurista, estoica, platônica e cética. Esse recorte deve mais ao escocês que ao francês: Hume os dispõe nessa ordem temática em seus Ensaios. Pierre Hadot, por sua vez, analisa essas e outras escolas – que podem ser derivações dessas quatro – de forma mosaica: ao querer reexaminar a filosofia antiga à luz da noção de exercício espiritual, parece interessante a escolha por construir seu argumento dissolvendo essas diferentes escolas fazendo menções e citações ao sabor do assunto tratado e do momento em que se encontra o próprio argumento. A paridade com a qual Hadot apresenta os métodos dessas diferentes linhagens de exercício espiritual contribui para desvanecer a ideia de filosofia como sistema e favorecer a de escolha de vida. Essa opção por certo grau de indistinção não parece gratuita e é prova de que o pensador francês não só apresenta historicamente o lugar dessas linhas filosóficas como as dispõe em um argumento filosófico próprio. Além da apresentação, há também uma configuração cuja disposição dos elementos ultrapassa a mera descrição.

Apesar dos estilos e intenções completamente diversos, é menos fácil do que parece estabelecer uma comparação entre as visões que Hume e Hadot apresentam dessas escolas. Afinal de contas, ambos partem da premissa de que aquilo que a filosofia tem de melhor só pode ser acessado caso abramos mão de suas formas sistemáticas. É aqui que a coisa fica mais interessante: para combater a noção de sistema eles optam por estratégias quase completamente opostas. Hadot, como já sugerido acima, dissolve as fronteiras dos pretensos sistemas, de modo que possamos passar de um a outro sem a sensação de incompatibilidade – e faz isso baseado na leitura de que tais escolas não trazem nelas a pretensão de sistema. Hume, por sua vez, as torna tão ridiculamente rígidas que não temos outra opção que não a de admitir que a própria noção de fronteira só faz sentido e só é funcional até certo nível. Utilizando a sutileza dos sistemas contra eles próprios, o pensador escocês grita silenciosamente contra a pretensão e a rigidez sistemática.

Como dito acima, não pretendo comparar o estilo de Hume com a investigação de Hadot e sim os efeitos produzidos por esses diferentes caminhos. No plano mais imediato, o resultado final é muito semelhante: a conclusão é de que essas diferentes escolas podem ser igualmente usufruídas – no caso do autor do Tratado da Natureza Humana, o usufruto prevê a possibilidade da desconsideração. Hume se recusa, por questão de princípio, a recomendar uma maneira de viver em detrimento de outra. O limite de sua ousadia o permite afirmar apenas que é melhor viver tranquilamente do que sobressaltado. Se aderir a um conjunto rígido de regras de vida for motivo de agonia, então a coisa não faz sentido – parece propor uma observação dos bons costumes que não cede nem a uma rigidez excessiva nem a um automatismo desavisado. O ponto aqui é que se essa semelhança imediata não chega a ser enganosa, tampouco ilumina adequadamente os pressupostos de Hume e Hadot. Suas diferentes maneiras de resguardar a filosofia do monopólio da forma sistemática faz com que suas leituras das quatro escolas sejam também diferenciadas. Mas de que maneira?

No melhor estilo Montaigne, vemos que um mesmo inimigo pode ser combatido com diferentes estratégias, que, por sua vez, levam a diferentes tratados de paz. Se o inimigo aqui é a redução da filosofia a uma disputa de sistemas filosóficos, a pergunta que tem que ser feita não pode ser outra senão: afinal de contas, qual é ou onde reside a fonte dessa redução? E aqui temos uma diferença essencial entre um retratista e um historiador.

Começando pelo último, podemos dizer que Pierre Hadot aponta naqueles que só veem sistemas (pouco precisos e pouco consistentes) nos textos dos antigos um dos

piores pecados que um historiador pode cometer, o do anacronismo. A filosofia antiga, relida pela perspectiva dos exercícios espirituais, não se reduz a um conjunto de discursos filosóficos fechados a não ser por um olhar retrospectivo viciado pelo tecnicismo. Temos uma trajetória que passa pela submissão da filosofia à teologia e que culmina com a intensificação do esquecimento de que a filosofia é em sua origem "um método de formação de uma nova maneira de viver e de ver o mundo, como um esforço de transformação do homem". Hadot continua:

> Os historiadores da filosofia contemporâneos não apresentam tendência, em geral, a prestar atenção a esse aspecto, embora essencial. Isso porque consideram a filosofia, em conformidade com uma concepção herdada da Idade Média e dos tempos modernos, como uma trajetória puramente teórica e abstrata. [...] Quando, na época moderna, a filosofia reconquistou sua autonomia [em relação à teologia], ela não deixou de manter traços herdados da concepção medieval e, notadamente, seu caráter puramente teórico, que até evolui no sentido de uma sistematização cada vez mais avançada. Somente com Nietzsche, Bergson e o existencialismo a filosofia conscientemente voltou a ser uma maneira de viver e de ver o mundo, uma atitude concreta. Mas os historiadores contemporâneos do pensamento antigo, em geral permaneceram prisioneiros da antiga concepção, puramente teórica, da filosofia e as tendências estruturalistas atuais não os dispõem a corrigir essa representação: o exercício espiritual introduz um aspecto circunstancial e subjetivo que se enquadra mal em seus modelos de explicação (HADOT, 2014, pp. 64-65).

Desse ponto de vista, a imprecisão é do investigador que, ignorando a arte plotiniana do escultor, imputa um desejo impróprio aos textos antigos: o de fornecer um sistema fechado e definitivo. Mais interessante ainda o fato de que coube a filósofos e não a historiadores resgatar a perspectiva da filosofia como exercício – como se houvesse um elemento inerente ao filosofar, que pode ser ignorado e escamoteado, mas nunca removido. Definitivamente, o perigo do sistema diz respeito ao olhar estrangeiro, não aos autóctones da antiguidade.

Sei que tomei como objeto comum às referidas quatro escolas. Para que o presente argumento se sustente, contudo, não será preciso perpassar pela análise que Hadot faz de cada uma delas. O efeito decorrente da utilização da noção de exercício espiritual não seria tão persuasivo não fosse a extrema sagacidade com que Hadot organiza seu argumento. Sendo um historiador lutando contra um anacronismo baseado em um erro analítico de seus colegas contemporâneos, ele mesmo faz uso peculiar da noção de tempo. Dilata a temporalidade do um período ao mesmo tempo em que desidrata a percepção linear do tempo: está interessado em fazer valer a repetição de

certo padrão, que igualaria mais do que diferenciaria aquilo que essas diferentes escolas sustentam como sendo educação espiritual e papel da filosofia. Assim, mudando de uma doutrina para outra como quem muda de cômodos de uma mesma casa, Hadot vai nos convencendo de seu argumento mestre: o de que a filosofia antiga tinha como intenção primordial formar – mais que informar. Nesses termos, a filosofia antiga pode ser compreendida como o período em que a filosofia estava mais voltada para a transformação do homem do que para a busca de uma verdade definitiva. Um conjunto de procedimentos educativos.

A título de ilustração mencionarei dois momentos do argumento geral de Hadot. O primeiro diz respeito à perspectiva do interlocutor nos diálogos platônicos:

> A dimensão do interlocutor é então capital. Ela impede o diálogo de ser uma exposição teórica e dogmática e o obriga a ser um exercício concreto e prático, porque, precisamente não se trata de expor uma doutrina, mas de conduzir um interlocutor a certa atitude mental determinada: é um combate, amistoso, mas real. [...]. Os circuitos, desvios, divisões sem fim, digressões, sutilezas, que desconcertam o leitor moderno dos Diálogos são destinados a fazer o interlocutor e os leitores antigos percorrerem um caminho. Graças a eles, "pressionam-se com muita força uns contra os outros, nomes, definições, visões e sensações", "frequentam-se longamente as questões", "vive-se com elas" até que surja a luz (HADOT, 2014, pp. 41-42).

Geralmente as discussões sobre Platão se baseiam não na disputa sobre ele ser um pensador que tem ou não um sistema e sim sobre a qualidade desse sistema. Que grau de intimidade o sistema platônico guarda com o mundo sensível ou quais tipos de homem podem acessá-lo costumam ser questões envolvidas nessas disputas interpretativas. Por isso, surpreende e maravilha o modo como Hadot reelabora a leitura que fazemos do platonismo: "um itinerário de pensamento cujo caminho é traçado pelo acordo". E um acordo cuja eficácia depende da maturidade intelectual na qual se encontra o interlocutor. Nada mais assistemático do que isso.

Outra característica da releitura que Hadot faz da filosofia antiga, intimamente relacionada à referida temporalidade peculiarmente dilatada, é o modo como ele nos apresenta as possibilidades de composição entre as recomendações e ensinamentos dessas diferentes escolas. Ora, fossem sistemas, tais corpos doutrinários não poderiam ser entrelaçados ou adotados apenas parcialmente para serem complementados por outras partes também parciais. Hadot trata de forma muito direta essa possibilidade de composição em seu texto sobre Thoreau, que teria sido um homem em igual medida estoico e epicurista.

> Não devemos nos espantar com essa mistura de nuanças estoicas e epicuristas que colore a concepção que Thoreau faz da filosofia. Goethe, por exemplo, havia falado em suas Conversas com Falk de certos seres que, por suas tendências inatas, são metade estoicos, metade epicuristas: ele não achava, dizia, nada espantoso o fato de que eles aceitam ao mesmo tempo os princípios fundamentais dos dois sistemas e até se esforçam para reuni-los o mais possível. Pode-se dizer, aliás, de Goethe que ele próprio era metade estoico, metade epicurista; por exemplo, ele desejava intensamente cada instante presente como um estoico e dele desfrutava como um epicurista (HADOT, 2014, pp. 307-308).

Hadot acrescenta ao final desse ensaio que Thoreau era esse ser híbrido apenas inconscientemente, pois o que conta mesmo são seus atos, esses sim filosóficos, e dos quais palavras escritas não podem dar conta completamente. Sua experiência mais do que suas palavras preenchiam certos requisitos epicuristas e estoicos – estes, por sua vez, vazios de relevância se mantidos apenas como um conjunto teórico de dogmas. O historiador, que é também filósofo, parece se dar conta de que a prática dos exercícios espirituais, a vivência da doutrina na experiência, é a melhor garantia para que certos padrões possam se realizar em diferentes épocas. Fincar certos ensinamentos em diferentes pontos de uma linha temporal, pelo contrário, parece ter como consequência a sua configuração em sistemas não passíveis de serem atualizados em diferentes cenários e épocas. Vivenciar a doutrina, mais do que pensa-la, é a melhor garantia contra a sua sistematização. Ao lançar mão do conceito de exercício espiritual na sua releitura da filosofia antiga, Hadot consegue preservar a atualidade daquelas escolas sem recorrer a critérios atemporais e sem cair em anacronismo.

Para o newtoniano David Hume, dois corpos não ocupam o mesmo lugar no espaço. Disso não decorre que não possa haver diferentes composições. Muito menos que ele defenda a inviolabilidade dos diferentes corpos doutrinários. Na verdade, é o total oposto: a composição de diferentes experiências é inevitável e precede quaisquer formulações teóricas – essas só são primordiais em caráter ilusório. A inteligência desconcertante de Hume o leva a optar por uma estratégia argumentativa que a princípio parece apenas pitoresca, mas ao final se mostra genial. Por isso seus ensaios sobre o epicurista, o estoico, o platônico e o cético são tão emblemáticos. Logo no primeiro há uma nota introdutória extremamente significativa:

> A intenção deste e dos três ensaios seguintes não é tanto explicar acuradamente as opiniões das antigas seitas filosóficas quanto interpretar as opiniões das seitas que se formam naturalmente no mundo, ensejando diferentes ideias sobre a vida humana e a

> felicidade. Dei a cada um deles o nome de uma seita filosófica com a qual elas têm maior afinidade (HUME, 2004, p. 255)

Sem se fazer historiador das ideias, Hume não reavalia períodos filosóficos. Compõe quadros a serem admirados pelo público – no caso, os leitores de seus ensaios. Fixa as doutrinas dessas diferentes escolas nos limites de uma moldura e as dispõe lado a lado para serem apreciadas.

Há uma passagem em que Hadot alega que, ao sair da perspectiva individual para a perspectiva do Todo, o homem que se exercita espiritualmente passa "de uma visão 'humana' da realidade, visão na qual os valores dependem das paixões, para uma visão 'natural' das coisas, que coloca cada acontecimento na perspectiva da natureza universal" (HADOT, 2014, pp. 23-24). Para Hume, visão humana e visão natural seriam termos tautológicos. Exatamente por isso seus ensaios são retratos de homens e não de doutrinas: não temos o epicurismo seguido do estoicismo, do platonismo e do ceticismo. Por quê?

Doutrinas não se sustentam por si mesmas. O que há são homens e suas experiências. Por isso, Hume não apresenta escolas e sim homens que exemplificam certas experiências e certas escolhas. A rigidez de uma doutrina é a rigidez possível a uma vida humana. Ele não acredita na aspereza dessas personagens, mas, a despeito disso, as retrata tal como se acreditasse. Ao dispô-las lado a lado produz uma sensação estranha no leitor, pois são todas igualmente dignas e solenes. A estranheza decorre do fato de que passa a ser difícil acreditar que possam haver diferentes formas de vida ao mesmo tempo tão diferentes e tão igualmente irretocáveis. Ao fechar com a figura do cético, no entanto, o escocês nos resguarda de termos uma atitude ela mesma exageradamente cética diante das demais personagens: por parecerem boas demais para ser verdade, disso não se segue que devamos descarta-las por completo. De não ser completamente verdadeiro não se segue que seja completamente falso. Apenas passa a ser improvável que um homem possa encarnar qualquer um daqueles conjuntos de valores de forma tão plena e definitiva. E isso vale até para o cético.

Sua estratégia para combater a transfiguração de modos de vida em sistemas demasiadamente rígidos é a de dispor uma rigidez exagerada seguida da outra. Para compor suas personagens, David Hume não as fustiga com o olhar de fora. Antes, toma certos elementos específicos a cada uma dessas escolas e os exagera: como seria um homem plenamente epicurista? E outro perfeitamente estoico ou platônico? E aquele completamente cético? Assim, é interessante atentar para os epítetos que acompanham cada uma dessas personagens: o epicurista ou homem da elegância e do prazer; o

estoico ou o homem de ação e virtude; o platônico ou o homem de contemplação e devoção filosófica; e, finalmente, o cético, desprovido de epíteto – que faz com que esse vazio talvez seja o epíteto mais significativo de todos.

Para que o argumento não se torne inconvenientemente extenso, me reterei na personagem do cético. Por que o cético ideal seria um homem sem epíteto, como se nada acrescentasse ao mundo tamanha a retidão de suas atitudes e o pudor de suas opiniões? Aqui entra a inteligência diferenciada de Hume e a ausência de epíteto na apresentação dessa personagem: um homem que se abstém exageradamente não constitui caráter.

A leitura que faço aqui toma partido em uma discussão polifônica a respeito não apenas das intenções de Hume com a produção de seus ensaios e da relação destes com o Tratado da Natureza Humana, como, mais especificamente, a respeito da sua posição em relação a esse conjunto de quatro ensaios. Discordo, por exemplo, da leitura de Renato Lessa, responsável pelo prefácio à edição brasileira dos ensaios, que, aderindo à leitura de um intérprete clássico de Hume, Robert Fogelin, assume a posição da personagem do cético como sendo a do próprio Hume; enquanto as demais seriam apenas composições literárias de "personas filosóficas". (LESSA, 2004, p. 35). Discordo também das posições de Harold B. Jones, "Marcus Aurelius, the Stoic Ethic, and Adam Smith", e de Matthew Walker, "Reconciling the Stoic and the Sceptic: Hume on Philosophy as a Way of Life and the Plurality of Happy Lifes": o primeiro se refere a Hume como epicurista para diferencia-lo do amigo estoico, Adam Smith; o segundo, imputando a Hume certos dilemas filosóficos, o toma como um estoico ceticamente reelaborado.

À luz do que parece ser a intenção de Hume com os ensaios, essas leituras soam precipitadas a despeito de sua excelência argumentativa. Não há mal em sugerir a simpatia de Hume por uma ou outra dessas escolas. Essa disputa se torna insolúvel pela liberdade que Hume tenta estabelecer ao escrever os quatro ensaios aqui em questão. As possíveis decisões de aderir a certos valores de uma escola ou de outra são menos decisivas do que a liberdade de escolher aquilo que melhor convém dentro de certos limites de prudência e esclarecimento. Mesmo que pessoalmente Hume prefira, por exemplo, mais elementos do estoicismo do que do epicurismo, essa predileção não é decisiva do ponto de vista de sua filosofia pública: não poderíamos afirmar que ele preferiria que o mundo fosse mais estoico do que epicurista. A questão aqui é a

seguinte: quais benefícios para a vida humana em geral traria o tratamento da filosofia como conjunto não sistemático de proposições?

Parece-me, portanto, mais equilibrada e meritória a leitura feita por John Immerwahr em dois preciosos artigos, "The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays" e "Hume's Essays on Happiness". O argumento geral do primeiro seria o de que Hume não teria desistido do estilo mais abstrato do Tratado em favor daquele mais leve e prazeroso presente nos ensaios; na verdade, um seria sequência "natural" do outro. Para que uma escrita leve possa ter um efeito terapêutico e apaziguador eficaz em seus leitores, o escritor deve, antes, conhecer os elementos compositivos com os quais trabalha. Portanto, o pintor de temas da vida humana deve conhecer bem a anatomia dos elementos que conformam esses temas. O argumento geral do segundo artigo, e que nos diz respeito mais diretamente, diz que os quatro ensaios sobre as "seitas que se formam naturalmente no mundo" devem ser lidos como um único grande argumento, como se os quatro quadros conformassem uma grande exposição temática. O cético, nesse caso, não seria um autorretrato e sim o quarto elemento de um grande argumento.

Assim como Hume não é contrário à sutileza em particular, não é contrário à artificialidade em geral. O problema da sutileza particular e da artificialidade geral dos sistemas filosóficos está na ilusão de que estas podem substituir, por supressão, aquilo que realmente determina uma vida humana: os limites da nossa natureza. As artificialidades se encontram dentro do conjunto de nossas capacidades naturais, não o contrário. A personagem do cético é um denunciador de artificialidades – da alegria demasiadamente gratuita do epicurista, do ascetismo exagerado do estoico e das expectativas supra-humanas do platônico. O problema é que sua falta de caráter é também um exagero: o homem não consegue viver sem aderir a um personagem, que se constitui artificialmente, mas que não é uma consequência por si mesma antinatural.

Immerwahr, na constituição de seu argumento, chega a apontar uma simetria de páginas dedicadas às artificialidades e aquelas dedicadas à denúncia: o número de páginas do ensaio sobre o cético seria igual à soma do número de páginas reservadas às outras três personagens. Isso indicaria um Hume avesso não às convenções e sim a certos exageros convencionais, que desembocam em falácias supersticiosas – principalmente religiosas e filosóficas. De forma mais discreta com relação ao platônico, Hume, o anatomista e o pintor, seria entusiasta da sabedoria oferecida por essas quatro escolas na mesma medida em que denuncia quaisquer formas de adesões

desavisadas e mergulhos excessivos em postulações que não passam de crenças sofisticamente constituídas.

O ensaio sobre o cético segue um percurso argumentativo com algumas idas e vindas. Antes de pôr em dúvida a eficácia do combate filosófico às paixões, é interessante como o cético propõe uma isonomia entre as diferentes proposições filosóficas a respeito da vida mais digna e feliz:

> [...] qual sentido daquelas preferências gerais pela vida na cidade ou pela vida no campo, por uma vida de ação ou por uma vida de prazer, por uma vida reclusa ou pela vida em sociedade; quando, além das inclinações diferentes, a experiência de todos pode nos convencer de que cada uma dessas formas de viver pode ser, a seu modo, agradável, e que a sua variedade mesma ou a sua combinação judiciosa estão entre os fatores que mais contribuem para tornar todas elas agradáveis? (HUME, 2004, pp. 284-285).

Como parece com o argumento das possíveis composições entre diferentes escolas proposto por Hadot. Só parece. Diferentemente do caminho trilhado pelo francês, aqui a isonomia tem como efeito sobre os objetos analisados não a equivalência entre propostas de vida igualmente virtuosas e sim o esvaziamento de suas pretensões: logo em seguida o cético elenca sucessivos argumentos que fazem essas diferentes proposições parecerem tolas frente ao conjunto de provocações a que os homens estão submetidos enquanto criaturas tão naturais quanto os demais animais. “Somente a paixão, derivada da estrutura e formação originais da natureza humana, atribui valor ao mais insignificante dos objetos” (HUME, 2004, p. 287). Ao emoldurar o artifício dentro dos limites de uma composição natural, o cético ensaia conceder alguma superioridade à vida filosófica, mas de forma sempre deflacionada. No fim, a filosofia pode trazer alívio, mas não uma transformação substancial de quem somos.

> Uma consideração que buscamos de propósito, que aceitamos com dificuldade e que somos incapazes de guardar sem cuidado e atenção nunca poderá produzir aqueles movimentos genuínos e duradouros da paixão, que são o produto da natureza e da constituição do espírito. Ter a esperança de excitar ou moderar qualquer paixão através dos argumentos artificiais de um SÊNECA ou de EPICTETO seria o mesmo que um homem tentar se curar do amor olhando para a sua amada através de um instrumento *artificial* [grifo do autor] como um microscópio, contemplando assim a aspereza de sua pele e a desproporção monstruosa de suas formas. A lembrança do aspecto e da situação naturais do objeto irá, nos dois casos, prevalecer. As reflexões da filosofia são demasiado sutis e distantes para que possam ter influência na vida cotidiana ou erradicar qualquer afeição. O ar é rarefeito demais para se respirar quando está acima dos ventos e das nuvens da atmosfera (HUME, 2004, p. 300).

Hume seria somente um escritor fora de série caso tivesse nos brindado apenas com esses quatro personagens. O que o torna um gênio desconcertante, no entanto, é a sua capacidade de relativizar a artificialidade dentro dos limites de sua concepção de natureza humana, quando a maioria dos demais grandes da filosofia parecem não conseguir escapar de fazer o contrário: relativizar o natural no artifício de seus argumentos. A substancialidade de seu argumento estaria perdida caso tomasse partido de alguma dessas personagens: a artificialidade é naturalmente inevitável para o homem. O papel denunciador da personagem "o cético" é fundamental não por derrotar seus três conterrâneos na condição de animal humano, mas por ser a única forma de salva-los de suas próprias ilusões e restitui-los como educadores possíveis da vida comum. Algo mais, porém, era necessário: Hume, o cético prudente com relação aos limites do próprio ceticismo, se coloca de fora para denunciar a agressividade da personagem que fecha a sua grande exposição pictórica. Alguém tinha que salvar o cético dele mesmo, como Hume o faz na famosa nota 17:

> O Cético talvez leva a questão longe demais quando limita todos os tópicos e reflexões filosóficos a esses dois pontos [a brevidade da vida e a miserabilidade do outro]. Parece haver outros, cuja verdade é inegável, e cuja tendência natural é tranquilizar e suavizar as paixões. A filosofia se apodera avidamente deles, para estuda-los, avalia-los e confia-los à memória e torna-los familiares ao espírito. E a sua influência sobre as personalidades sensatas, gentis e moderadas pode ser considerável. Mas que influência é essa, você dirá, se a personalidade já está de antemão predisposta conforme a maneira que se pretende lhe inculcar? Podem, ao menos, fortalecer esse caráter, e enriquecê-lo com reflexões que irão alimenta-lo e consola-lo (HUME, 2004, p. 306).

O mundo não seria um bom lugar se só fosse habitado por céticos, homens que duvidam exageradamente da validade do esforço de se transformar certas inclinações; homens que tendem a não formar um caráter dada a ineficácia do resultado. O mundo é melhor e mais interessante de se viver tendo à disposição diferentes artes de viver, sem que nenhuma delas reclame superioridade definitiva. Ao entrechocar um sistema com o outro, uma rigidez excessiva – da qual o cético não escapa – com outra, Hume produz um efeito apaziguador: podemos usufruir de todo o artificio humano sem fazer disso uma vida fechada em si mesma.

Referências

HADOT, P. 2014 *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações.

_____. 2016. *A filosofia como maneira de viver*: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações. (Filosofia Atual).

HUME, D. 2004. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks.

_____. 2009. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. 2.ed. rev. E ampliada. São Paulo: Editora UNESP.

IMMERWAHR, J. 1989. "Hume's Essays on Happinness". *Hume Studies*, v. 15, n. 2, nov., pp. 307-324.

_____. "The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's *Treatise* and *Essays*". *Hume Studies*, v. 17, n. 1, abr. 1991, pp. 1-14.

JONES, H. B. "Marcus Aurelius, the Stoic Ethic, and Adam Smith". *Journal of Business Ethics*, v. 95, n. 1, ago. 2010, pp. 89-96.

WALKER, M. "Reconciling the Stoic and the Sceptic: Hume on Philosophy as a Way of Life and the Plurality of Happy Lifes". *British Journal for the History of Philosophy*, v. 21, n. 5, ago. 2013, pp. 879-901.

RESISTÊNCIA E COSTUME EM DAVID HUME: UM ESTUDO DA REVOLUÇÃO DE 1688

Stephanie Hamdan Zahreddine
Universidade Federal de Minas Gerais
tehamdan@gmail.com

Resumo: Este artigo analisa a revolução de 1688 à luz dos critérios humianos para a resistência justificada ao governo. Em meu ponto de vista, o princípio do costume, aliado à noção de interesse comum, são conceitos-chave para compreender os critérios de Hume para justificação da resistência. Como mostrarei, estes critérios - baseados na abordagem do *Tratado* sobre o costume e o interesse comum - estão implicitamente presentes também na *História da Inglaterra.* Os critérios nos permitem constatar que os casos de resistência da *História* possuem a mesma estrutura e princípios daqueles desenvolvidos na teoria política do *Tratado.* Inicio por uma breve elucidação do problema da justificação da resistência, seguida de uma explicação de minha solução para o problema. Feito isso, aplico minha hipótese de solução à análise de Hume sobre a rebelião de Monmouth e sobre o uso ilimitado do poder dispensivo por James II, dois eventos que levaram à revolução de 1688 - que é, para o autor, um caso exemplar de resistência justificada. Por fim, será possível concluir que a resistência é justificada quando o costume não mais direciona a obrigação moral de obediência a um governo que não mais assegura o interesse comum.
Palavras-chave: Hume; resistência; costume.

Abstract: This paper analyzes the 1688 revolution in the light of Hume's criteria for justified resistance. In my point of view, the principle of custom, allied to the notion of common interest, are key-concepts to understand Hume's criteria for justification of resistance. As I will show, Hume's criteria - which are based on the *Treatise's* account on custom and common interest - is implicitly present in the *History of England* as well. The criteria allow us to find that the cases of resistance of the *History* have the same structure and principles as the ones developed in the *Treatise's* political theory. I start by a brief elucidation of the problem of justification of resistance, followed by a short account of my solution to this problem. Then, I apply my hypothesis to Hume's analysis of Monmouth's rebellion and James II's unlimited use of the dispensing power, two events that led to the 1688 revolution, which is, for the author, an example of justified resistance. In the end, it will be possible to conclude that resistance is justified when custom no longer directs the moral obligation to allegiance to a government that no longer serves the common interest.
Keywords: Hume; resistance; custom.

1. O problema

Segundo Hume, a resistência consiste na cessação da obrigação moral da obediência ao governo. No Tratado da natureza humana, o autor distingue a obrigação natural e moral à obediência: a primeira se origina no interesse1 dos indivíduos pelo cumprimento das regras da justiça assegurado pelo governo. A obrigação moral da obediência civil, por sua vez, envolve o costume: a observação de atos de lealdade à autoridade nos é agradável porque percebemos que a execução da justiça "é impossível sem a submissão ao governo" (HUME, 2009, p.585). A partir da regularidade desta experiência, a imaginação forma regras gerais que nos levam a aprovar a obediência civil em geral, e não apenas em casos particulares.

A observação de variados casos mostra os benefícios de se obedecer ao governo; a tendência a formar regras gerais leva à generalização de casos aparentemente semelhantes, o que acarreta a crença equivocada de que deve-se obedecer a um governo, mesmo quando este não mais cumpre sua função:

> [p]ode-se pensar, portanto, que, no caso da obediência civil, nossa obrigação moral derivada do dever não deixa de existir, mesmo se a obrigação natural derivada do interesse, que é sua causa, não mais existir; e que os homens podem ser obrigados por sua *consciência* a se submeter a um governo tirânico, contra seu próprio interesse e o do público (HUME, 2009, p.591).

Como, então, é possível resistir a um governo, se a obrigação moral de obedecê-lo, por ser costumeira, não cessa?

Segundo Hume, se a obrigação moral da obediência civil é derivada de uma regra geral costumeira, a cessação desta obrigação decorre da substituição desta regra por sua exceção, que deve ter "as qualidades de uma regra geral" e ser "fundada em exemplos muito numerosos e comuns" (HUME, 2009, p.591), de modo que ela também seja costumeira e, por isso, se torne regra. A susceptibilidade natural dos seres humanos a se deixarem levar "por seu interesse presente e imediato" é uma regra geral extraída de nosso conhecimento sobre a natureza humana; se ela se aplica aos governantes em "exemplos muito numerosos e comuns", então ela é uma exceção à regra geral da obrigação moral da obediência civil, que pode se tornar regra:

[1] Analogamente ao interesse que funda a obrigação natural da justiça, o interesse comum que funda a obrigação natural da obediência civil deriva de um novo direcionamento do interesse próprio (HUME, 2009, pp.582-583).

> Nosso conhecimento geral da natureza humana, nossa observação da história passada da humanidade, nossa experiência dos tempos presentes... devem nos levar a abrir espaço para exceções, e devem nos fazer concluir que podemos resistir aos exemplos mais violentos do poder supremo, sem cometer por isso nenhum crime ou injustiça (HUME, 2009, pp.591-592).

É na experiência e observação de repetidos casos da história da humanidade que esta "exceção" se sustenta. A máxima de que o futuro se assemelha ao passado – adquirida pelo costume2 – permite-nos observar a semelhança dos casos anteriores com a situação presente e esperar que a natureza humana seja semelhante ao que foi no passado. Por isso, a resistência ao governo é possibilitada pela substituição de um efeito do costume, por outro. Porém, o que a justifica?

Hume afirma que "o povo conserva o direito à resistência, pois é impossível privá-lo desse direito" (HUME, 2009, p.603), mas não estabelece um critério para justificar sua prática:

> embora esse princípio *geral* [resistência ao governo] seja sancionado pelo senso comum e pela prática de todos os tempos, é certamente impossível que as leis, ou sequer a filosofia, estabeleçam regras *particulares* que nos permitam saber quando a resistência é legítima e resolver todas as controvérsias que possam surgir a respeito (HUME, 2009, pp.602-603).

O estabelecimento de regras ou leis que justifiquem a resistência enfraqueceria a autoridade do governo; além disso, elas não seriam capazes de contemplar todas as particularidades que determinam a resistência em cada caso específico. Isso não significa que Hume considere a resistência algo inteiramente negativo; se assim fosse, o filósofo estaria próximo de ser um defensor da obediência passiva – o que ele rejeita (HUME, 2009, p.592). Há, portanto, uma dificuldade de conciliação entre o aspecto geral e teórico e o aspecto particular e histórico desta questão.

Um importante ponto que Hume salienta e que auxilia esta investigação diz respeito ao fato de, para o autor, a resistência se justificar "automaticamente3" em situações de "tirania e opressão" (HUME, 2009, p.592). Contudo, na História da Inglaterra, especialmente na análise de Hume sobre a Revolução de 1688, o autor não considera James II um tirano, o que sugere a existência de outros fatores, além da

[2]Para Hume, "a suposição de que o *futuro se assemelha ao passado* não está fundada em nenhum tipo de argumento, sendo antes derivada inteiramente do hábito, que nos determina a esperar, para o futuro, a mesma sequência de objetos a que nos acostumamos" (HUME, 2009, p.167).

[3] Utilizo um termo de Duncan Forbes, que defende que, para Hume, a resistência é justificada apenas em casos de tirania. Por isso, não é necessário estabelecer uma teoria da resistência, que seria até mesmo perigosa, porque abriria a possibilidade de guerras civis constantes. Nesse sentido, a resistência não necessita de justificação teórica, e é justificada, na prática, quando e porque é "automática" (FORBES, 1975, pp.100-101).

tirania, que justificam a resistência e a consequente deposição do monarca. A comparação deste evento com outros exemplos de resistência presentes na mesma obra também leva a conclusões similares. A Rebelião de 13994, em que Richard II é também deposto, não é considerada justificada para Hume, que também não considerava este monarca um tirano. O que marca a diferença entre a Revolução de 1688 e a Rebelião de 1399, que leva Hume a considerar a primeira justificada, e a segunda, injustificada? A diferença salientada pelo autor é "entre uma nação grandiosa e civilizada, deliberadamente reivindicando seus privilégios estabelecidos [Revolução de 1688], e uma aristocracia turbulenta e bárbara, mergulhando de cabeça dos extremos de uma facção para aqueles de outra [Rebelião de 1399]"5 (HUME, 1983, vol.2, pp.320-321).

Este trecho indica, mais uma vez, que a tirania não é a única justificação da resistência, como o Tratado parece sugerir. Aqui, é possível notar que a diferença entre a Revolução de 1688 e a Rebelião de 1399 tem relação com dois elementos. O primeiro elemento diz respeito às particularidades de cada época: os costumes estabelecidos e as opiniões prevalecentes, bem como a estabilidade e regularidade das instituições políticas e das leis. O segundo elemento se refere ao interesse comum, em oposição a interesses facciosos.

O costume aliado ao interesse comum constitui justamente o cerne de minha hipótese de solução do problema da justificação da resistência, que apresentarei a seguir.

2. Hipótese de solução para o problema

Este problema é tema ainda sem consenso na literatura interpretativa. Para Laurence Bongie (2000), Hume não admite a resistência. Para Thomas Merrill (2005), esta é uma questão insolúvel. Para Annette Baier, Richard Dees e Duncan Forbes, o filósofo defende a possibilidade de resistência, apesar de apresentarem diferentes soluções

[4] Em 1397, Henry de Bolingbroke e Tomas Mowbray tiveram um desentendimento devido ao fato de que ambos poderiam pretender ao trono inglês, por causa de sua descendência. Tendo considerado este um caso de possível traição, o Rei Richard II comanda o exílio de ambos e, em fevereiro de 1399, deserda o primeiro, que, até então, vivia na França. Em maio do mesmo ano, Richard II viajou à Irlanda, onde ficou até o final de julho. Nesse meio tempo, Louis Valois subiu ao trono francês, e, como a aproximação com a coroa inglesa não convinha a suas ambições políticas, permitiu o regresso de Henry à Inglaterra na ausência de Richard II. Com o pretexto de que desejava apenas recuperar seus bens, Henry aproveitou a ausência do rei e de seus aliados (que o acompanhavam na viagem à Irlanda) e iniciou sua campanha de tomada do trono – com considerável apoio popular –, com a justificativa de que Richard II havia se tornado indigno do trono por sua tirania e mau governo. Richard se rendeu e foi encarcerado na Torre de Londres. Henry foi coroado Rei Henry IV da Inglaterra em 13 de outubro de 1399.

[5] ... "between a great and civilized nation, deliberately vindicating its established privileges, and a turbulent and barbarous aristocracy, plunging headlong from the extremes of one faction into those of another". Todas as traduções da *História* são minhas.

parciais para esta questão: Baier (1991) busca solucioná-la por meio do conceito de obrigação moral; Dees (1992) afirma que a justificação da resistência depende do contexto histórico e, para Forbes (1975), a resistência é automaticamente admitida em casos de tirania.

Concordando com o fato de Hume admitir a possibilidade de resistência, minha hipótese segue parcialmente a solução contextualista de Dees. Contudo, a maneira pela qual o contexto pode ser uma solução a este problema é explicada apenas vagamente por Dees. Já em minha interpretação, o contexto - no que diz respeito à questão da obediência e resistência - consiste, distintivamente, no princípio do *costume* e na noção de *interesse comum.* Estes são conceitos-chave para compreender os critérios de Hume para a justificação da resistência - que se baseiam no *Tratado* e podem ser apropriadamente aplicados à revolução de 1688. Os critérios sugerem que a revolução de 1688 serve como um modelo para outros casos de resistência, e que os casos de resistência da *História* parecem possuir a mesma estrutura e princípios da teoria política do *Tratado*: neste, a estrutura e princípios estão explícitos, enquanto, na *História,* esta estrutura e princípios são implicitamente assumidos. Dessa maneira, minha hipótese parece revelar uma estrutura comum entre estas duas obras, e dissolve a aparente incompatibilidade entre a teoria e a prática da resistência, acima mencionada.

No *Tratado,* é possível constatar que o costume possui uma dimensão prescritiva[6], o que é evidenciado pela influência ubíqua deste princípio na epistemologia de Hume: o costume influencia a formação das ideias abstratas (HUME, 2009, p.44), da qualidade de constância que leva à crença no mundo exterior (HUME, 2009, p.232) e da razão causal (HUME, 2009, p.161), base do conhecimento sobre questões de fato. Desse modo, o costume possui uma dimensão prescritiva, pois regula seus próprios efeitos, que não são explicados apenas pela razão. Assim, a justificativa para os efeitos do costume reside no próprio costume.

O caráter prescritivo do costume também influencia a política humiana, e se aplica, tanto em virtudes e obrigações positivas – como na virtude artificial e obrigação moral da obediência civil – quanto em seu justificado abandono sem a sanção legal – como na resistência ao governo.

Já no que diz respeito ao interesse comum, é importante identificar o que esse conceito significa para Hume – ainda que uma definição meticulosa não possa ser

[6] Segundo a *Cyclopaedia*, dicionário publicado pela primeira vez em 1728 e que nos permite verificar as definições das palavras na época de Hume, *custom* se refere a práticas de uma sociedade ou coletividade, que, pelo uso constante, se tornam *lex non scripta* – isto é, se tornam leis sem a sanção do poder legal (CHAMBERS, 1728, p.518).

oferecida nesta ocasião. Para os propósitos deste trabalho, faz-se suficiente salientar que o interesse comum deriva de um novo direcionamento do interesse próprio (HUME, 2009, p.532) e tende à utilidade pública - mais especificamente, ao cumprimento da justiça, que torna possível a vida em sociedade (HUME, 2009, pp.529-531). É também importante notar que a regularidade da experiência - e, consequentemente, a atuação do costume - se relaciona aos motivos que nos levam a agir de acordo com o interesse comum: Hume afirma que "nossa repetida experiência dos inconvenientes" de se transgredir as regras da justiça fortalecem nosso sentido de interesse comum. Além disso, "as ações de cada um de nós" que satisfazem este interesse "reportam-se às do outro e são realizadas com base na suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado" (HUME, 2009, p.530) - isto é, com base na suposição da "regularidade futura" da conduta dos outros indivíduos.

O costume também tem papel relevante na identificação do interesse comum: aquilo que, em certo contexto histórico, político e social, atende ao interesse comum, pode se modificar com a mudança das práticas costumeiras - o que ficará mais claro com a análise da Revolução de 1688, que será feita mais adiante. De qualquer modo, adianto que, ao menos no caso desta revolução, há dois âmbitos em que o interesse comum pode ser exercido, extraídos, tanto do *Tratado,* quanto da *História da Inglaterra.* Em primeiro lugar, a estrita observância das regras da justiça - presente, em termos práticos, na observância da Constituição inglesa - é um exemplo de execução do interesse comum. Isto está de acordo com o cerne da filosofia política humiana: as regras da justiça garantem a vida em sociedade. A segunda instância de execução do interesse comum se relaciona à liberdade política, compreendida no âmbito da regra da lei e de mecanismos de controle do poder político. Nas palavras de Garrido, a "previsibilidade de que as leis são uma limitação a outros constitui minha liberdade, isto é, meu senso de não estar vulnerável ao poder arbitrário"[7] (GARRIDO, 2008, p.51). O segundo âmbito depende do primeiro: de acordo com esta definição de liberdade, ela só pode existir com a existência da lei. Contudo, considero-os âmbitos separados pelo fato de Hume dar ênfase à liberdade política em diversos momentos em que trata de governos tirânicos: a tirania consiste num poder arbitrário, que leva, por isso mesmo, à privação da liberdade. Como apresentado anteriormente, Hume é incisivo ao afirmar que a resistência é justificada em casos de "tirania e opressão".

[7] "Predictability that the laws are a constraint on others constitutes my liberty, that is, my sense of not being vulnerable to arbitrary power".

Partindo para uma inicial aplicação de minha hipótese ao problema da resistência, é possível compreender porque a Rebelião de 1399 foi, para Hume, injustificada, e a Revolução de 1688, justificada. No contexto da primeira, o governo "era apenas uma monarquia bárbara, não regulada por nenhuma máxima fixada e nem limitada por certos direitos indisputáveis, que na prática fossem observados regularmente[8]". Os princípios a partir dos quais o rei, os barões, os comuns e os clérigos se regiam eram "opostos e incompatíveis" (HUME, 1983, vol.2, p.284), estabelecidos, mais devido aos interesses desses grupos do que ao interesse comum. A deposição de Richard II não foi motivada pela manutenção de práticas e princípios costumeiros que visassem ao interesse comum (ou sua reforma em vista deste fim), mas, sim, pela substituição de práticas e princípios costumeiros facciosos por outras práticas e princípios costumeiros igualmente facciosos. Nesse cenário, o interesse comum se dirigia mais à preservação de um reinado legitimamente estabelecido, já que Richard II era herdeiro do trono de seu avô Edward III. Por isso, a rebelião é injustificada. Isso resolve a aparente inconsistência entre o aspecto geral e teórico e o aspecto particular e histórico da justificação da resistência: somente se visarem ao interesse comum, os casos particulares de resistência são justificadamente baseados em regras gerais costumeiras.

A resistência ao governo não pode se justificar em termos legais, e nem por regras particulares. No entanto, a observação da atuação do costume, tanto no âmbito moral quanto no social e político, aliada à explicação humiana sobre a possibilidade de se resistir ao governo, permite se constatar que a resistência é justificada quando e porque o costume não mais direciona a obrigação moral da obediência civil ao governante que não mais assegura a execução do interesse comum.

A partir desta breve apresentação de minha hipótese, parto para sua aplicação na análise da Revolução de 1688. Para meus propósitos, focarei este exame em dois eventos anteriores e decisivos para a revolução, em que atuam o costume e o interesse comum: a Rebelião de Monmouth e o uso indiscriminado do poder dispensivo por parte do rei. Antes disso, contudo, convém fazer algumas considerações.

[8] "Was only a barbarous monarchy, not regulated by any fixed maxims, or bounded by any certain undisputed rights, which in practice were regularly observed".

3. Contexto da Revolução de 1688

James II, Duque de York, era filho de Charles I, rei da Inglaterra, Escócia e Irlanda de 1625 a 1649. Após a guerra civil inglesa, o irmão de James, Charles II, reinou de 1660 a 1685. Apesar das controvérsias decorrentes da "Crise da Exclusão[9]", que pretendia excluir James da linha sucessória - principalmente porque ele havia se convertido ao catolicismo[10] - o irmão de Charles se manteve como sucessor legítimo, e, com sua morte, James II ascendeu ao trono em 6 de fevereiro de 1685. O primeiro ato do novo rei foi a convocação do conselho privado,

> onde, após alguns louvores prestados em memória a seu predecessor, ele fez declarações solenes sobre sua resolução de manter o governo estabelecido, tanto na igreja como no estado. Apesar de ter-lhe sido informado, disse ele, de ter princípios arbitrários impregnados, ele sabia que as leis da Inglaterra eram suficientes para fazê-lo um monarca tão grandioso quanto ele poderia desejar; e ele estava determinado a nunca desviar-se delas. E assim como ele havia outrora arriscado sua vida em defesa da nação, ele ainda iria tão longe como

[9] Entre 1679 e 1681 aconteceu a "Crise da Exclusão", agravada pelo clima de temor e histeria anti-católica causada pela chamada "Conspiração papista "(*popish plot*), que foi uma conspiração fictícia alegada por Titus Oates, segundo o qual havia um amplo complô católico para assassinar o rei Charles II. A farsa levou a Inglaterra e Escócia a uma histeria anti-católica entre os anos de 1678 e 1681 e catalisou a "Crise da exclusão". Além disso, 22 homens foram executados como resultado de acusações. Após a descoberta da farsa, Oates foi condenado por perjúrio. Em maio de 1679, a "Lei da Exclusão" é proposta na Casa dos Comuns por Shaftesbury (líder do partido dos Whigs) e buscava excluir James II da linha sucessória, já que ele sucederia ao trono quando da morte de Charles II, que não tinha filhos legítimos. A preocupação em excluir James do trono tinha relação com o fato de ele ter, já nesse período, assumido publicamente sua conversão ao catolicismo, e a ameaça da restauração da religião católica causava receio na Inglaterra. Os ingleses tinham conhecimento de que, na França, o rei católico Louis XIV era absolutista, e a perspectiva de retorno, não só ao catolicismo, mas também a uma monarquia absolutista, não agradava. A "Lei da exclusão" se alinhava aos interesses dos Whigs: "O ressentimento contra a apostasia do duque, o amor à liberdade, o zelo pela religião, o afeto pela facção: todos estes motivos" incitaram o partido a favor da lei. James Scott, Duque de Monmouth e primeiro filho ilegítimo de Charles II, também era parte interessada na aprovação da lei; segundo Hume, "os amigos de Monmouth esperavam que a exclusão daquele príncipe abriria caminho para seu benfeitor" ascender ao trono (HUME, 1983, vol.6, p.386). Apesar de duas tentativas frustradas dos Whigs de aprovar a lei, ela foi derrubada pela Casa dos Lordes, e a obra *Patriarcha,* de Robert Filmer, que defende o direito divino dos reis, se consagra e adquire fama ao ser utilizada pelos Tories em defesa da manutenção da linha sucessória.

[10] James nasceu anglicano e se converteu ao Catolicismo no período que passou na Europa, em 1668 ou 1669, tendo mantido a conversão em segredo. Em 1673, é instituído na Inglaterra novo Ato de Prova (*Test* Act), que consistia em uma série de leis penais inglesas que serviam como um teste religioso, de modo que ninguém que não fosse adepto da Igreja Anglicana poderia exercer funções públicas. James II se recusou a participar do Ato de Prova e, desse modo, sua conversão ao catolicismo tornou-se pública.

> qualquer homem para manter todos os seus justos direitos e liberdades[11] (HUME, 1983, vol.6, pp.449-450).

A declaração do rei foi positivamente recebida pelo conselho privado e pela nação. Segundo Hume, "os homens acreditavam que suas intenções estavam em conformidade com suas expressões. 'Temos agora', foi dito, 'a palavra de um rei; e uma palavra ainda nunca quebrada'"[12] (HUME, 1983, vol.6, p.450). Este ponto pode ser aproximado, em vários aspectos[13], da teoria política apresentada no *Tratado*. Saliento, aqui, um aspecto em especial: o discurso de James, como relatado por Hume, é feito de maneira que a população o encara como promessa, que, por ter sido feita por um rei que jamais havia descumprido sua palavra, foi acreditada. A manutenção de promessas é, para Hume, uma das regras da justiça, sem a qual a vida em sociedade não seria possível, e a função do governo é justamente assegurar que tais regras serão cumpridas, a fim de garantir os "justos direitos e liberdades" da população. Em contrapartida, surge o comprometimento, por parte dos indivíduos, de obedecer ao governo. O discurso de James segue a direção do argumento humiano: ao enfatizar seu empenho no empreendimento de cumprir sua função enquanto governante, o monarca reforça, de maneira certeira, sua "contraparte"[14] necessária: fortalece a obrigação moral de obediência dos súditos. As palavras do rei descrevem um homem que sacrificaria a

[11] "Where, after some praises bestowed on the memory of his predecessor, he made professions of his resolution to maintain the established government, both in church and state.Though he had been reported, he said, to have imbibed arbitraty principles,he knew that the laws of England were sufficient to make him as great a monarch as he could wish; and he was determined never to depart from them. And as he had heretofore ventured his life in defence of the nation, he would still go as far as any man in maintaining all its just rigts and liberties".

[12] "men believed, that his intentions were conformable to his expressions. "We have now", it was said, "the word of a king; and a word never yet broken".

[13] A promessa do rei de manutenção da religião anglicana e do estado, bem como dos direitos e liberdades até então adquiridos, sugere que James continuaria na mesma direção, tanto religiosa quanto política, de seu predecessor. A instabilidade política é, para Hume, grave ameaça a uma nação, já que tira a segurança dos indivíduos e pode levar a riscos graves como o da guerra civil. A conservação da religião, da política e dos direitos até então adquiridos significa a manutenção dos costumes estabelecidos, preservando a estabilidade social. Além disso, há o reconhecimento de James de que seus princípios arbitrários necessitavam do refreamento das leis inglesas para não interferirem em suas decisões. Segundo Hume, todos os indivíduos possuem uma propensão natural a satisfazer seus interesses mais próximos do que aqueles distantes, mesmo que estes últimos lhes sejam mais vantajosos. Não é possível corrigir esta propensão natural humana; mas é possível "transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto". Esta transformação opera naqueles que "chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes", levados "não apenas a observar essas regras em sua própria conduta, mas também... a reforçar os preceitos da equidade em toda a sociedade" (HUME, 2009, p.576). Nesse sentido, James afirma que a inflexibilidade das leis inglesas, que visam ao interesse comum, redirecionarão seus próprios interesses, que se relacionam ao que ele chama de "princípios arbitrários".

[14] Como salienta A. Sabl, a convenção correspondente à virtude artificial da obediência civil é a autoridade do governo (SABL, 2012, p.92), de modo que elas são imagens espelhadas ou contrapartes uma da outra (*idem*, p.94).

própria vida e passaria por cima de seus próprios princípios – que, mesmo sendo arbitrários, eram seus – pelo interesse da nação.

Mesmo com a recepção positiva de seu discurso e de sua ascensão ao trono, a estabilidade do governo de James passou a ser ameaçada por suas próprias ações, que não condiziam com seu discurso inicial. As decisões do rei mostravam, "ou que ele não era sincero em suas declarações de afeto pelas leis, ou que ele havia cogitado uma ideia tão elevada de seu próprio poder legal, que mesmo sua máxima sinceridade tenderia muito pouco à proteção das liberdades do povo[15]" (HUME, 1983, vol.6, p. 450). Um caso importante de incongruência entre o discurso e a ação do monarca emerge no contexto da Rebelião de Monmouth, que analisarei a seguir.

3.1. A Rebelião de Monmouth

James Scott, Duque de Monmouth, era o primeiro filho ilegítimo de Charles II, e reclamava seu lugar no trono. Ao ser pressionado pela impaciência de seus apoiadores e de seu aliado Argyle – que, pouco tempo antes, havia partido para uma tentativa de invasão na Escócia[16] – "ele foi empurrado, contrariamente ao seu julgamento, bem como à sua inclinação, a fazer uma tentativa precipitada e prematura [de invasão] na Inglaterra[17]" (HUME, 1983, vol.6, p.458).

A iniciativa de Monmouth foi bem recebida: em apenas quatro dias desde sua chegada à Dorset, no oeste da Inglaterra, seus seguidores passaram de aproximadamente cem a mais de dois mil. A reivindicação da legitimidade de seu nascimento foi positivamente ouvida nas cidades por onde Monmouth passou[18], onde foi proclamado rei.

Contudo, segundo Hume, enquanto o duque estava "perdendo tempo no oeste", por causa de sua imprudente cautela, James II preparava o exército para o ataque. Apesar dos seguidores de Monmouth travarem uma longa e brava batalha em Sedgemoor, o exército de James II venceu as forças revoltosas lideradas pelo duque. Após a fuga do campo de batalha, Monmouth se vestiu de mendigo e foi encontrado no fundo de uma vala, coberto de samambaias. Ao ser capturado, caiu em lágrimas e implorou pela misericórdia do rei, que se aproveitou da fraca disposição do sobrinho e

[15] "either he was not sincere in his professions of attachment to the laws, or that he had entertained so lofty an idea of his own legal power, that even his utmost sinceruty would tend very little to secure the liberties of the people".
[16] Argyle invadiu a Escócia pouco tempo antes da rebelião de Monmouth, mas foi rapidamente vencido pela milícia do rei, com 22 mil homens. A invasão de Argyle não ameaçou de fato a estabilidade do governo de James II como foi o caso da rebelião de Monmouth, que mobilizou toda a nação, como será detalhado adiante.
[17] "He was pushed, contrary to his judgment as well as inclination, to make a rash and premature attempt upon England".
[18] Dorset, Bridgewater, Wells, Frome.

tentou fazê-lo delatar seus cúmplices. Monmouth se recusou a trair seus aliados e foi tragicamente executado[19].

Hume afirma que

> esta vitória, obtida pelo rei no começo de seu reino, naturalmente tenderia muito a aumentar seu poder e autoridade, se tivesse sido conduzida com prudência. Mas em razão da crueldade com a qual ela foi levada a cabo, e da temeridade, que mais tarde lhe inspirou, [a vitória] foi a causa principal de sua repentina ruína e queda[20] (HUME, 1983, vol.6, p.462).

O que se seguiu da vitória da coroa foi um massacre: dezenas de prisioneiros, que, pela lei, tinham direito a um julgamento, foram imediatamente enforcados por Feversham; o coronel Kirke executava e torturava outras dezenas com requintes de crueldade[21.] Jefferies sentenciou mais de quinhentos prisioneiros, dentre os quais pelo menos cento e cinquenta foram executados – muitos deles, sentenciados com um veredicto precipitado – e "o país inteiro estava salpicado com as cabeças e membros de traidores[22]" (HUME, 1983, vol.6, p.463). Ao falar sobre a condenação de Cornish[23], Hume afirma:

> O *rigor continuado* das outras execuções já havia impresso um *ódio universal* contra os ministros de justiça, assistido pela compaixão pelos infelizes sofredores que, por terem sido seduzidos a este crime por princípios equivocados, suportaram sua punição com o espírito e zelo de mártires. O povo poderia estar disposto, nesta ocasião, a distinguir entre o rei e seus ministros: mas tomou-se cuidado para provar que os últimos não haviam feito nada além do que era agradável a seu mestre[24] (HUME, 1983, vol.6, p.465, itálico meu)[25].

---

[19] Hume conta que Monmouth, em lágrimas, pede ao seu carrasco que não erre o golpe. O carrasco, desestabilizado, dá vários golpes fracos com o machado, sem sucesso. Ele solta o machado e afirma não conseguir executar o serviço. O xerife obriga-o a tentar novamente, e, após mais dois golpes, finalmente decapita "o favorito do povo" (HUME, 1983, vol.6, p.461).

[20] "This victory, obtained by the king in the commencement of his reign, would naturally, had it been managed with prudence, have tended much to encrease his power and authority. But by reason of the cruelty, with which it was prosecuted, and of the temerity, with which it afterwards inspired him, it was a principal cause of his sudden ruin and fall".

[21] Hume conta que uma jovem se jogou aos pés do Coronel Kirke e, em lágrimas, implorou para deixar seu irmão viver. Ele prometeu poupar a vida do irmão da jovem, se ela passasse a noite com ele - o que ela concedeu. No dia seguinte, Kirke mostra à jovem, pela janela, seu irmão pendurado na forca (HUME, 1983, vol.6, p.462-463).

[22] *The whole country was strowed with the heads and limbs of traitors*.

[23] "Goodenough... was taken prisoner after the battle of Sedgemoor, and resolved to save his own life, by an accusation of Cornish, the sheriff, whom he knew to be extremely obnoxious to the court. Colonel Rumsey joined him in the accusation; and the prosecution was so hastened, that the prisoner was tried, condemned, and executed in the space of a week. The perjury of the witnesses appeared immediately after; and the king seemed to regret the execution of Cornish. He granted his estate to his family, and condemned the witnesses to perpetual imprisonment" (HUME, 1983, vol.6, p.465).

[24] "The continued rigour of the other executions had already impressed an universal hatred against the ministers of justice, attended with compassion for the unhappy sufferers, who, as they had been seduced into this crime by mistaken principles, bore their punishment with the spirit and zeal of martyrs. The

Aqui, Hume apresenta um importante ponto, que pode ser transposto para o vocabulário da filosofia política do *Tratado*: o conhecimento, por parte do povo, de que as ações do governo tinham em vista interesses facciosos, se forma a partir de casos repetidos – já que o "rigor" das execuções era "continuado". O sentimento de compaixão pelos prisioneiros se relaciona ao princípio de simpatia: a observação do sofrimento do outro, decorrente de injustiças, nos causa desagrado; depois da observação de repetidos casos semelhantes, forma-se uma regra geral. Dessa maneira, o "ódio universal" pode ser compreendido como uma regra geral, porque se funda em casos numerosos e comuns. E, na medida em que os atos dos ministros da justiça agradaram ao rei, o "ódio universal" se estende também ao monarca: assim, emerge uma regra geral que pode ameaçar a força da regra geral da obediência ao governo.

Eis, portanto, o primeiro conflito de regras gerais: a regra geral que sustenta a obrigação moral de obediência ao monarca entra em conflito com a regra geral do "ódio universal" ao rei, que era apenas exceção à regra da obediência, mas se torna regra – "universal" – por se fundar em casos regulares e frequentes. Esta regra ainda não é suficiente para se sobrepor e, consequentemente, dissolver a regra geral da obediência. Entretanto, o uso indiscriminado do poder dispensivo por parte do rei, com o objetivo de satisfazer interesses facciosos – e não o interesse comum – será causa do surgimento de outro conflito entre regras gerais, que, juntamente com o "ódio universal", contribuirão para a cessação da obrigação moral da obediência ao rei e consequente resistência justificada. Passo, portanto, à análise do uso do poder dispensivo.

3.2. O poder dispensivo

O poder dispensivo consistia na autoridade ou prerrogativa do monarca de se eximir de cumprir os estatutos legais em casos particulares, ou seja, o rei podia, em situações específicas, descumprir o que estava previsto por lei. Isso permitia que o poder executivo derrubasse qualquer ato do Parlamento por decreto. Segundo Hume, o exercício do poder dispensivo pode ser encontrado desde o reinado de Henry III, no século XIII, e possuía significativo papel na política inglesa:

> Nos governos feudais, os homens estavam mais desejosos de assegurar sua propriedade privada do que de compartilhar a

people might have been willing on this occasion to distinguish between the king and his ministers: But care was taken to prove, that the latter had done nothing but what was agreeable to their master".

[25] Por seus importantes serviços, Jefferies foi nomeado chanceler pouco tempo depois, sugerindo a recepção positiva do rei de tais atrocidades.

> administração pública; e munidos de que nenhuma inovação fosse experimentada sobre seus direitos e possessões, o cuidado de executar as leis e de garantir a segurança geral era, sem ressentimento, confiado ao soberano. Os estatutos penais eram comumente planejados para armar o príncipe com mais autoridade para esse propósito; e sendo calculado principalmente para promover sua influência como primeiro magistrado, não parecia haver perigo ao permiti-lo prescindir de sua execução [dos estatutos penais], em tais casos particulares que pudessem requerer uma exceção ou indulgência. Essa prática permaneceu tanto que o próprio parlamento reconheceu, mais de uma vez, esta prerrogativa da coroa...[26] (HUME, 1983, vol.6, p.472)

O uso costumeiro deste poder está relacionado ao contexto histórico, social, econômico e político de "uma época e nação onde o poder de uma nobreza turbulenta prevalecia, e onde o rei não possuía força militar estabelecida". Os nobres usufruíam de maior independência da coroa, e isso frequentemente levava-os a uma conduta de insubordinação ao poder real. Nessas circunstâncias, o monarca assegurava sua soberania com o uso do poder dispensivo, já que "o único meio a manter a paz pública era o uso de tais poderes imediatos e discricionários da Coroa"[27] (HUME, 1983, vol.5, 179). Portanto, o uso do poder dispensivo, durante esse período histórico, atendia ao interesse comum.

Contudo, o cenário inglês durante o reinado de James II era outro: segundo Hume, "desde o início deste século [XVII], o parlamento vinha, com zelo louvável, adquirindo poderes e estabelecendo princípios favoráveis à lei e à liberdade", o que levou, gradualmente, a um maior equilíbrio entre o poder da coroa e do parlamento. Com isso, "a autoridade da coroa tinha sido limitada em muitos particulares importantes: e estatutos penais eram frequentemente calculados para proteger a constituição contra tentativas de ministros, assim como para preservar a paz geral e reprimir crimes e imoralidades". Portanto, o maior poder do parlamento e a regularidade dos estatutos penais tornaram dispensável o uso do poder dispensivo, que, se praticado sob tais circunstâncias, fazia desvelar "os fortes sintomas de uma autoridade absoluta do

[26] "In the feudal governments, men were more anxious to secure their private property than to share in the public administration; and provided no innovations were attempted on their rights and possessions, the care of executing the laws, and ensuring general safety was without jealousy entrusted to the sovereign. Penal statutes were commonly intended to arm the prince with more authority for that purpose; and being in the main calculated for promoting his influence as first magistrate, there seemed no danger in allowing him to dispense with their execution, in such particular cases as might require an exception or indulgence. That practice had so much prevailed, that the parliament itself had more than once acknowledged this prerogative of the crown";...

[27] "An age and nation where the power of a turbulent nobility prevailed, and where the king had no settled military force... the only means, that could maintain public peace, was the exertion of such prompt and discretionary powers in the crown"...

príncipe"[28] (HUME, 1983, vol.6, p.475). Como tal autoridade absoluta já não se adequava às circunstâncias da Inglaterra nesse momento, o uso desse poder só fazia demonstrar as intenções absolutistas do rei.

E é justamente por causa do maior equilíbrio entre a coroa e o parlamento que emerge o confronto entre a prerrogativa real e o caráter inviolável da lei. Surgem opiniões diversas sobre esse confronto: para uns, o uso do poder dispensivo, por ser fundado em precedentes antigos, era válido. Para outros, "se uma lei penal fosse dispensada, qualquer outra poderia estar sujeita ao mesmo destino: e por qual princípio poderiam, até mesmo as leis que definem a propriedade, serem posteriormente protegidas de violação?[29]" (HUME, 1983, vol.6, p.474). Os pontos de vista não encontravam consenso.

Para Hume, "a presente dificuldade ou aparente absurdo tinham procedido das últimas inovações introduzidas no governo[30]". O autor oferece um lúcido panorama deste conflito:

> Uma prerrogativa... derivada da prática muito antiga e quase uniforme, o poder dispensivo, ainda permanecia, ou deveria permanecer com a coroa; suficiente em um instante para arruinar toda esta estrutura, e derrubar todas as barreiras da constituição. (...) esperar que o poder dispensivo poderia, em qualquer grau, ser compatível com aquelas limitações acuradas e regulares, que ultimamente têm sido estabelecidas, e que o povo estava determinado a manter, era uma esperança vã; e apesar de os homens não saberem sobre quais princípios eles poderiam negar essa prerrogativa, eles viam que, se fosse para preservar suas leis e constituição, havia uma necessidade absoluta de negá-la, ao menos de aboli-la.[31] (HUME, 1983, vol.6, p.475).

A prática costumeira do poder dispensivo já não era mais compatível com as práticas do século XVII; a regularidade das leis, advindas da estabilidade da

[28] "Since the beginning of this century, the parliament had, with laudable zeal, been acquiring powers and establishing principles, favourable to law and liberty: The authority of the crown had been limited in many important ways: And penal statutes were often calculated to secure the constitution against the attempts of ministers, as well as to preserve general peace, and repress crimes and imoralities. (...) strong symptoms of an absolute authority in the prince".

[29] "If one penal law was dispensed with, any other might undergo the same fate: And by what principle could even the laws, which define property, be afterwards secured from violation?"

[30] "The present difficulty or seeming absurdity had proceeded from late innovations introduced into the government".

[31] "A prerogative... derived from very ancient, and almost uniform practice, the dispensing power, still remained, or was supposed to remains with the crown; sufficient in an instant to overturn this whole fabric, and to throw down all fences of the constitution... to expect, that the dispensing power could, in any degree, be rendered compatible with those accurate and regular limitations, which had of late been established, and which the people were determined to maintain, was a vain hope; and though men knew not upon what principles they could deny that prerogative, they saw, that, if they would preserve their laws and constitution, there was an absolute necessity for denying, at least for abolishing it".

constituição inglesa, impossibilitava esta prerrogativa real. Nesse cenário, o uso do poder dispensivo por James II já configurava uma prática contrária aos costumes e ao interesse comum, e por isso, questionável. A gravidade do uso de tal poder aumenta pelo fato de ele ter sido usado para executar medidas que não só abriam caminho para a restauração da monarquia absolutista, mas que também ameaçavam a religião Anglicana. Os primeiros casos de uso do poder dispensivo por James vão justamente nesse sentido.

Em uma reunião com o parlamento em novembro de 1685, James informou que a milícia utilizada para conter a Rebelião de Monmouth se encontrava "completamente inútil", e, por isso, necessitava de mais uma considerável quantia de dinheiro para a manutenção dessas "forças adicionais" (HUME, 1983, vol.6, p.468). Aqui, é importante considerar que o exército era convocado, via autorização do parlamento, apenas em tempos de guerra, já que a manutenção de um exército permanente não era prática costumeira na Inglaterra. Além disso, um exército permanente permitia ao monarca seu uso ilimitado, o que era preocupante. Lançando mão do poder dispensivo, James passou por cima da autoridade parlamentar e simplesmente informou a esta casa sua decisão de instituir um exército permanente, e se dirigiu ao parlamento, não para solicitar sua aprovação desta medida, mas para demandar a liberação de fundos para tal.

Nesta mesma ocasião, James anunciou outra medida, que também envolveu o uso do poder dispensivo. O rei afirmou que havia empregado muitos oficiais católicos, e que, em favor destes oficiais, havia "dispensado a lei requerendo que a prova fosse feita por todos que possuíssem qualquer cargo público[32]" (HUME, 1983. vol.6, p.468). Os Atos de Prova (*Test Acts*) foram uma série de leis penais inglesas que serviam como um teste religioso, de modo que ninguém que não fosse adepto da Igreja Anglicana poderia exercer funções públicas. A versão do Ato de Prova do qual James eximiu os católicos exigia que todos os oficiais, militares ou civis, recebessem a eucaristia da Igreja Anglicana e prestassem um juramento, no qual faziam o repúdio da doutrina da transubstanciação e a denúncia de certas práticas do catolicismo como idolátricas e supersticiosas.

A questão religiosa é de grande importância para a Inglaterra desse período e para o desenrolar da Revolução de 1688. James foi repetidamente orientado por seus conselheiros, e até mesmo pelo papa e por apoiadores católicos, a não empreender medidas que desagradassem a religião estabelecida, pois

[32] "Dispensed with the law, requiring the test to be taken by every one that possessed any public office".

> estes homens viram e sentiram, durante a acusação da conspiração papista, a extrema antipatia que a nação fez nascer com sua religião; e apesar de alguns incidentes subsequentes terem aparentemente acalmado esse espírito, eles sabiam que os *hábitos estabelecidos* do povo eram ainda os mesmos, e que o menor incidente era suficiente para renovar a animosidade anterior[33] (HUME, 1983, vol.6, p.478, itálico meu).

A questão religiosa, portanto, também envolve a atuação de costumes de longa data. A desconsideração de James pelas práticas costumeiras da Inglaterra é duplamente reforçada: primeiramente, porque o rei ignorou os costumes ingleses ao tentar manter um exército permanente em tempos de paz e ao eximir católicos dos Atos de Prova. Em segundo lugar, porque ele usou o poder dispensivo – cuja prática não era mais costumeira – para atingir seus objetivos. Em outras palavras, o monarca passou por cima do costume e da lei inglesa – por meio do uso do poder dispensivo - para passar por cima do costume e da lei inglesa – isto é, para instituir o exército permanente e eximir católicos do Ato de Prova.

Por questões de espaço, não analisarei todas as medidas de James que envolviam o uso do poder dispensivo, mas elas incluíam, dentre outras práticas, a formação da inquisidora Corte de comissão eclesiástica, mesmo proibida por lei desde o reinado de Charles I (HUME, 1983, vol.6, pp.479-480) e a demissão arbitrária de bispos anglicanos de cargos oficiais e universidades (HUME, 1983, vol.6, pp.477; 488-489).

Emerge, dessa maneira, outro conflito entre regras gerais, qual seja, *entre a regra geral costumeira do uso do poder dispensivo e a regra geral costumeira da regularidade e inviolabilidade da lei* – regra que se tornara costumeira ao longo do último século. Sobre a prerrogativa do poder dispensivo, Hume afirma que, "se fosse para preservar suas leis e constituição, havia uma necessidade absoluta de negá-la, ao menos de aboli-la" (HUME, 1983, vol.6, p.475). Nesse sentido, é a regra geral da regularidade e inviolabilidade da lei que assegura o interesse comum - e não mais a regra geral do uso do poder dispensivo.

Nesse cenário, bastava um gatilho para que James perdesse o trono – o que ocorreu com o nascimento de seu filho. O rei possuía uma filha, Mary, que era protestante, o que, até então, acalmava os ânimos da população, pois, após a morte do rei, sua filha reinaria sem ameaçar a religião estabelecida. No entanto, o nascimento do

[33] "These men have seen and felt, during the prosecution of the popish plot, the extreme antipathy, which the nation bore to their religion; and though some subsequent incidents had seemingly allayed that spirit, they knew, that the settled habits of the people were still the same, and that the smallest incident was sufficient to renew the former animosity".

filho de James modificou a sucessão, já que um herdeiro masculino tinha mais direito ao trono do que uma mulher. O filho de James seria criado como um genuíno católico, e, provavelmente, seguiria as aspirações do pai de reconduzir o país ao catolicismo.

Sob estas circunstâncias, líderes dos *whigs* e *tories* uniram-se, excepcionalmente, em uma conspiração para depor James, o que o forçou a se refugiar na França. Sua fuga foi considerada abdicação ao trono: sua filha torna-se Rainha Mary II, que ascende ao trono com seu marido, William III, em junho de 1688. Para Hume,

> a revolução, por si só, que logo sucedeu, felizmente colocou um fim a todas estas disputas: por meio dela, um edifício mais uniforme foi, enfim, erigido: a inconsistência monstruosa, tão visível entre as partes Góticas da estrutura e os recentes planos de liberdade, foi inteiramente corrigida: e para sua mútua felicidade, o rei e o povo foram finalmente ensinados a conhecer seus limites apropriados[34] (HUME, 1983, vol.6, p.477).

Considerações finais

Ao longo desta análise, pude identificar dois conflitos entre regras gerais costumeiras que foram decisivos para o destronamento de James II: 1) entre a regra geral de obediência ao rei e a regra geral do "ódio universal" aos ministros de justiça – e, consequentemente, ao rei, e 2) entre a regra geral do uso do poder dispensivo e a regra geral da regularidade e inviolabilidade da lei. Estes conflitos podem ser resumidos em um conflito mais amplo, *entre a regra geral costumeira de obediência ao rei e à sua prerrogativa e a regra geral costumeira de obediência à lei ou à legalidade.* Ainda que esta segunda regra geral costumeira fosse mais recente que a primeira, seu peso e autoridade não eram, por isso, menores: suas vantagens eram percebidas e vividas pela população que, por isso mesmo, não abriria mão de suas mais recentes liberdades; o interesse comum *estava* por ela assegurado.

A sobreposição da primeira regra geral costumeira – obediência ao rei – pela segunda regra geral costumeira – obediência à lei – constituiu, assim, a dissolução da obrigação moral de obediência ao rei. Tal sobreposição não foi súbita, tampouco imediata; ela ocorreu com o tempo, o costume e a concorrência de diferentes circunstâncias. A consolidação de um Parlamento com maior poder e autoridade – o que

[34] "The revolution alone, which soon succeeded, happily put an end to all these disputes: By means of it, a more uniform edifice was at last erected: The monstrous inconsistence, so visible between the Gothic parts of the fabric and the recent plans of liberty, was fully corrected: And to their mutual felicity, king and people were finally taught to know their proper boundaries".

demorou ao menos um século para ocorrer – com a consequente garantia de direitos e liberdades dos lordes e dos comuns tornou propícia a emergência de novas relações entre a população, as instituições políticas e a prerrogativa real. Ao longo dos anos de reinado de James, o monarca adotou medidas que trouxeram a ameaça de restauração do catolicismo e da monarquia absolutista, avessa às liberdades até então adquiridas. Essas circunstâncias criaram um terreno fértil para o questionamento da conduta do rei e de sua prerrogativa. Assim, emergiu o resultado da mudança de costumes, que desencadeou no conflito de regras gerais costumeiras e culminou na resistência.

Em conclusão, a substituição da regra geral costumeira de obediência ao rei pela regra geral costumeira de obediência à legalidade, que atendia ao interesse comum durante aquele período, parece justificar a revolução de 1688, de acordo com os princípios explícitos do *Tratado* e os princípios implícitos na descrição de Hume sobre os eventos da *História da Inglaterra.*

Referências

BAIER, A. BAIER, A. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's* Treatise. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

BONGIE, L. *David Hume: Prophet of the Counter-revolution.* 2nd edition. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

CHAMBERS, E. *Cyclopaedia,* vol. I. London, 1728.

DEES, R. Hume and the Context of Politics. IN: *Journal of the History of Philosophy,* 30, vol. 2, p. 219-242, 1992.

FORBES, D. *Hume's Philosophical Politics.* NY: Cambridge University Press, 1975.

GARRIDO, D. *The Ideal of Liberty in the Political Philosophy of David Hume* (Dissertation). Glasgow: University of Glasgow, 2008.

HUME, D. *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. 6 volumes. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Trad. D. Danowski. 2ª edição. SP: UNESP, 2009.

MERRILL, T. The Rhetoric of Rebellion in Hume's Constitutional Thought. *The Review of Politics*, 67 (2): 257-282, 2005.

SABL, A. *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the* History of England. New Jersey: Princeton

REFLEXÕES SOBRE O TEMPO E A AÇÃO

Fernando Rey Puente
Universidade Federal de Minas Gerais
ferey99@yahoo.com.br

Aristóteles e Agostinho já mencionavam com surpresa e admiração em suas investigações sobre o tempo[1] o paradoxo que a pergunta pelo ser do tempo nos evoca: o passado não existe mais, o futuro ainda não chegou a ser restando-nos apenas o fugidio presente. Mas como fixá-lo se quando o tentamos apreender ele já se tornou passado? O que seria o tempo então? Como exprimir seu ser?

Diante dessa aporia fundamental esses pensadores responderam de distintos modos. Aristóteles, por um lado, procurando apreender a essência do tempo no âmbito de sua filosofia da natureza ao relacioná-lo ao movimento por meio de uma complexa e intrincada análise do agora inextenso; Agostinho, por outro, buscando, na esteira de Plotino, resolver esse enigma ao mostrar que os tempos passado, presente e futuro existem presentemente na alma humana que a sua vez se encontra distendida entre a memória, a atenção e a expectativa. Trata-se assim de uma estratégia conceitual que busca conferir certa fixidez ao tempo a fim de conseguir pensá-lo. Ideia mais tarde reelaborada a partir, é claro, de outros pressupostos filosóficos, como ocorre, por exemplo, nas investigações fenomenológicas de Husserl sobre o conceito do tempo. Não por acaso os cuidadosos exemplos musicais de Agostinho serão retomados por Husserl e a ideia agostiniana de procurar fixar de algum modo (ou seja: internamente, mas não subjetivamente) o que não pode ser apreendido externamente parece ser uma interessante estratégia conceitual que será reelaborada em outros termos e alicerçada em outros pressupostos conceituais pelo fundador da fenomenologia. Neste texto, contudo, não analisaremos essas complexas questões e suas intrincadas respostas, antes tomaremos outra direção ao inquirir pelo presente que para além de sua importância no fenômeno da retenção do passado pela memória e no fenômeno da propensão do futuro pela expectativa parece indicar sobretudo o momento oportuno para a ação. É precisamente acerca deste vínculo entre o presente e a ação que gostaríamos de nos deter.

[1] Cf. Aristóteles, *Física* IV 10-14 e Agostinho, *Confissões* XI.

Uma reflexão da filósofa francesa Simone Weil sintetiza bem a necessidade de pensarmos o tempo, mais precisamente o presente, em conexão com a ação:

> O tempo propriamente falando não existe (senão o presente como limite) e, no entanto, é a isso que nós estamos submetidos. Tal é a nossa condição. *Nós estamos submetidos ao que não existe*. Que se trate da duração passivamente sofrida - dor física, espera, arrependimento, remorso, medo - ou do tempo administrado - ordem, método, necessidade - nos dois casos aquilo a que estamos submetidos não existe. Mas nossa submissão existe. Realmente estamos presos por cadeias irreais. O tempo, irreal, recobre todas as coisas e nós mesmos de irrealidade.[2]

Como pensar então esse limite fugidio que parece constituir a essência mesma do tempo presente? Como a reflexão sobre ele poderia nos ajudar a escapar de nossa submissão aos tempos - passado e futuro - que não existem, mas sob o jugo dos quais atravessamos nossas efêmeras vidas? Novamente recorreremos a outra reflexão de Simone Weil, desta vez contida no breve, mas penetrante ensaio intitulado *Sobre o tempo* que ela escreveu em 1929 e no qual afirma que:

> O tempo é esta separação entre o que eu sou e o que eu quero ser, de modo que o único caminho de mim a mim é o trabalho.[3]

Em outros termos, se não agirmos efetivamente permaneceremos no mero devaneio e esta é precisamente aquela instância que nos faz acreditar sermos o que imaginamos ser, sem termos tido o *trabalho* de nos transformarmos naquilo que queremos ser. Eis o perigo das ilusões individuais ou coletivas, como a pensadora francesa lucidamente nos adverte. De fato, só podemos vir a ser no futuro o que efetivamente começarmos a ser neste momento presente. Caso contrário, adiaremos indefinidamente nossas ações, de modo a nunca nos tornarmos realmente o que gostaríamos de vir a ser ou o seremos, mas apenas em nossos sonhos pueris e sempre ilusoriamente grandiosos e vantajosos acerca de nós mesmos.

Essa conexão entre o tempo e a ação humana foi vista também por Aristóteles em um passo pouco explorado da *Ética Nicomaquéia* no qual ele afirma que os homens possuem uma "percepção do tempo"[4]. O que ele quer dizer com essa expressão é que os seres humanos ficam divididos internamente entre o que a razão propõe que façam e o que os apetites os incitam a realizar. Assim, enquanto a razão lhes ordena resistir aos desejos imediatos em função de um bem futuro, os apetites lhes ordenam atuar

[2] Simone Weil, *Cahiers* (1933 – septembre 1941), Gallimard : Paris, 1994, p. 352.
[3] Simone Weil, *Premiers écrits philosophiques*, Gallimard : Paris, 1988, p.143,
[4] Cf. Aristóteles, *De anima* III 433 b7: *chrónou aísthesin*.

imediatamente a fim de satisfazer seus desejos. Em termos aristotélicos, o futuro nos permite acesso ao fim e este é, na verdade, o princípio de nossa ação. Mas a ação, lembremo-nos, só poderá ser empreendida se nós utilizarmos os meios corretos para atingir esse fim e os meios, é sempre importante ressaltar, estão à nossa disposição no presente desde que os saibamos discernir em meio às circunstâncias.

Na Antiguidade, porém, foram principalmente os estoicos os pensadores que mais valorizaram o tempo presente. O profundo interesse de Simone Weil pelos estoicos, como poderemos constatar, a seguir, ao compararmos as ideias apresentadas nas sentenças de sua autoria citadas acima com duas reflexões de Marco Aurélio sobre o tema:

> ... E lembra-te, além disso, que cada um vive apenas este presente muito breve. O mais <da vida> já foi vivido ou é incerto.[5]

> Se viveres três mil anos ou dez mil vezes esse tempo, lembra-te igualmente que ninguém perde outra vida senão aquela que está vivendo, nem vive outra senão a que perde. Assim, a mais longa vida e a mais breve vêm a dar no mesmo. O presente, de fato, é igual para todos e o <tempo> perdido, portanto, <também> é igual e assim o que se está perdendo se revela muito breve, pois não podemos perder nem o passado, nem o futuro, pois como poderiam nos tirar o que não temos?[6]

O traço fundamental da ideia estoica do tempo, como nos mostra Victor Goldschmidt em sua importante obra sobre o tempo no estoicismo[7] é a de que este é derivado do agente moral. O tempo para os estoicos, afirma o intérprete francês em seu já clássico estudo, é sobretudo o presente e este é dito ser real porque nele efetivamente podemos agir; o passado não o temos mais e o futuro não o temos ainda.

O *trabalho* a que Simone Weil faz alusão na passagem que citamos no início de nosso texto nada mais é do que uma ação programada e premeditada na qual podemos agir verdadeiramente e não apenas reagir imaginariamente.

Em uma nota escrita em Nova York em fevereiro de 1970, outra pensadora contemporânea, Hannah Arendt, observa algo interessante acerca da relação entre o presente e a ação:

> A construção kafkiana do tempo - o passado que me empurra por trás, o futuro que vem ao meu encontro - só é válida para a experiência

[5] Marco Aurélio, *Meditações*, III 10.
[6] Marco Aurélio, *Meditações*, II 14.
[7] Cf. Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, p. 217.

> pensante que precisamente excluiu a ação. A ação se apodera do futuro e o mantém aberto.[8]

Sabemos como essa metáfora kafkiana foi importante para H. Arendt na elaboração de sua obra *Entre o passado e o futuro*, publicada pela primeira vez em 1961. Na verdade, o prefácio que ela escreveu para o livro se intitula "A brecha entre o passado e o futuro" e em grande parte analisa uma parábola kafkiana que Arendt interpreta como sendo um "fenômeno mental" ou, como ela prefere chamar um "evento-pensamento"[9]. Em outros termos, para Arendt a parábola em questão não se refere a uma vivência real, mas sim a uma experiência do não lugar do pensamento em meio ao conflito entre um passado e um futuro infinitos que acomete todo ser humano que se propõe a pensar. Por isso os ensaios que compõem o livro em questão são vistos pela autora como exercícios de reflexão sobre o pensamento político (subtítulo com o qual o livro foi reeditado em 1968 com o acréscimo de mais dois ensaios).

Arendt deixa claro que o futuro tem de estar sempre aberto e por isso no âmbito humano a noção de promessa é tão fundamental para ela. Uma noção que evidentemente recebeu via Agostinho - autor que, não por acaso, foi o escolhido para a sua pesquisa de seu doutorado sobre a noção de amor - e da tradição hebraica na qual estava inserida. A experiência do novo, mais precisamente ainda, de um poder começar algo novo é essencial para compreendermos sua posição teórica.

O que faremos aqui, contudo, não é enveredarmos por esse caminho assinalado por Arendt, nem mesmo por realizar um confronto entre as posições tão díspares sobre o trabalho que aparecem nas obras de Simone Weil e de Hannah Arendt, mas sim usarmos outro texto de Kafka para refletirmos nós mesmos sobre o tema do presente.

A parábola kafkiana que tenho em mente se chama "Diante da Lei", foi escrita em 1915 e constitui o núcleo central do romance *O Processo*. Quatro anos mais tarde Kafka a publicou isoladamente no livro de contos *Um médico rural*. Trata-se de um texto especialmente apreciado pelo autor e que é comumente interpretado como uma metáfora da inacessibilidade do poder judiciário. Aqui, contudo, não seguirei esse viés exegético. Proponho, em continuidade com as reflexões que desenvolvi anteriormente, pensar que a lei da parábola possa ser lida como se referindo ao presente, ou seja, a esse único tempo no qual efetivamente podemos agir. Todavia, a personagem de Kafka, como sói acontecer em seus contos, fica paralisada ante o presente e é submergida na inação e no desespero silencioso. Meu propósito aqui é fazer uma releitura do conto sob

[8] Hannah Arendt, *Journal de pensée*, vol. 2, Éditions du Seuil : Paris, p. 959.
[9] Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro,* Editora Perspectiva: São Paulo, p. 36.

a perspectiva da impossibilidade de alguém assumir conscientemente o seu presente e agir.

No texto de Kafka vemos a personagem principal se aproximar do porteiro querendo entrar e esse responde que isso é possível, mas ainda não. O agora não é o que me interessa enfatizar aqui, mas sim o *ainda não*. A fórmula por excelência da procrastinação. Como a porta está aberta e o homem quer olhar para dentro o porteiro o adverte que o que há por trás dessa porta é uma sucessão infinita de porteiros cada vez mais terríveis. Note-se que aqui o que está em jogo é a atividade da imaginação, como diria Simone Weil, que criando uma perspectiva assustadora dissuade o homem não só de tentar entrar, mas até mesmo de tentar ver essa sucessão infinita de portas que o porteiro lhe relata. Esse homem simplesmente acredita nas palavras do porteiro, palavras essas que o levam à inação. O porteiro deixa o homem ficar ao lado da porta por anos a fio. O homem tenta até mesmo subornar o porteiro que aceita o suborno apenas para que o tal homem não pense depois que não havia tentado. Vê-se aqui como metaforicamente Kafka apresenta os mecanismos de dissuasão agindo em prol da paralisia e da resignação. Todavia, o porteiro sempre lhe responde que ainda não pode deixá-lo entrar. Note-se que a expressão "ainda não" deixa, por outro lado, sempre aberto o lugar para uma pequena esperança... Quem sabe um dia ele poderá ser admitido? Todavia, os anos se passam e já à beira da morte o homem faz uma derradeira pergunta ao porteiro. Ele quer saber por que depois de tantos anos ninguém mais quis entrar naquela porta. Em uma resposta sucinta e fulminante o porteiro lhe diz:

> Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a.[10]

Diferentemente das parábolas da Antiguidade, as de Kafka terminam sem uma moral da história, mas sempre com o mesmo tom desesperançoso. A porta era destinada àquele homem e somente a ele, mas ele mesmo criou barreiras internas que o impediram de decidir-se a entrar mesmo que para isso tivesse de lutar com o guarda. Bastou a mera menção a inúmeros outros porteiros mais terríveis e fortes guardando outras portas para fazer com que sem a menos resistência o homem desistisse de entrar e se acomodasse a ficar apenas sentado ao lado da porta sem jamais atrever-se a forçar sua entrada, aguardando uma autorização para fazê-lo.

[10] Franz Kafka, *Essencial*, Tradução, seleção e comentários de Modesto Carone, Penguin/Companhia das Letras: São Paulo, p. 107.

Vê-se que teria sido somente tomando a decisão presente de tentar entrar a qualquer custo que o homem da parábola poderia ter conseguido entrar. Mas passivamente ele se resignou.

E o que a filosofia teria a ver com tudo isso poderia perguntar um leitor mais questionador? E eu diria, mais uma vez citando Simone Weil:

> Uma filosofia implica para quem a concebe uma maneira de sentir e agir e isso em todos os instantes e em todas as circunstâncias da vida, as mais vulgares como as mais dramáticas, na medida em que se a concebe.[11]

Diante de tal concepção de filosofia, como lidar então com o tempo, como concebê-lo? Simone Weil o diz com clareza em duas brevíssimas reflexões contidas em algumas páginas de seus cadernos de anotação datadas do ano de 1942:

> Aceitar o tempo, descer no tempo. O que há de mais doloroso para o pensamento? Mas é preciso fazer isso.[12]

> Uso correto do *tempo*. Nada é mais importante.[13]

Por essa expressão "uso correto do tempo" nós podemos entender a atenção posta no nosso presente, sem deixar-se levar por vãs elucubrações sobre o futuro, nem tampouco deixar-se aprisionar por um passado que já não existe mais. Viver o tempo presente significa agir a partir das condições de que dispomos atualmente sem deixar-se desesperar por uma "porta" que aparentemente não se abre, nem pelos dias pretéritos que passamos sentados passivamente ao lado dessa "porta" e de seu inflexível "porteiro". A "porta" está lá para cada um e apenas e tão somente cada um de nós e mais ninguém poderá adentrar nela; não podemos nos esquecer disso, de modo que temos verdadeiramente de tentar a todo custo penetrar por ela. Tampouco cabe ficar paralisado na busca das razões pelas quais não o fizemos antes. De nada serve igualmente imaginar que já conseguimos entrar nela. A "porta" está diante de cada um de nós, ela é nosso presente e ela é única, como o tempo presente de cada um. Como diz Simone Weil em outra passagem de seus cadernos: "tudo o que contém o momento presente é um dom."[14]

Saibamos, portanto - mesmo nos momentos difíceis nos quais eventualmente estivermos vivendo - ingressar naquela porta única do momento presente por meio de

[11] Simone Weil, *Cahiers* (1933 – septembre 1941), Gallimard: Paris, 1994, pp. 174-176.
[12] Simone Weil, *Cahiers* (septembre 1941- février 1942), Gallimard: Paris, p.379.
[13] Simone Weil, *Cahiers* (septembre 1941- février 1942), Gallimard: Paris, p.376.
[14] Simone Weil, *Cahiers* (février 1942- juin 1942), Gallimard: Paris, p.298.

nosso esforço e de nosso trabalho. Não nos deixemos enganar pelas ilusões do porvir, nem tampouco percamos a esperança tendo em vista o que já passou. Passado e futuro só são reais no presente e este, como diriam unanimemente os estoicos, depende apenas de nós mesmos. Só nele podemos agir e tão somente assim poderemos vir a nos tornar aqueles ou aquelas que desejamos ser.

RESENHA: TAMÁS DEMETER. "DAVID HUME AND THE CULTURE OF SCOTTISH NEWTONIANISM. METHODOLOGY AND IDEOLOGY" IN *ENLIGHTENMENT ENQUIRY*, LEIDEN: BRILL, 2016.

Pedro Paulo Pimenta
Universidade de São Paulo
pedronamba@gmail.com

Como tantas vezes ocorre com publicações acadêmicas, o título do livro de Tamás Demeter não faz jus ao conteúdo. Mais apropriado talvez fosse chamá-lo "limites do mecanismo na filosofia de Hume", pois é disso mesmo que se trata: examinar até que ponto cabe a ideia, amplamente difundida entre os intérpretes, de que Hume, inspirado na física de Newton, esposa uma teoria mecanicista da percepção e da associação de ideias; e, uma vez feito isso, determinar o impacto dessa revisão para uma compreensão do pensamento moral do autor do Tratado. Projeto ambicioso, executado com brio.

Demeter parte da tese de que, para compreender a tão propalada absorção dos princípios experimentais de Newton desde o Tratado até as duas investigações, é necessário pôr de lado os Principia – contrariando, portanto, indicações do próprio Hume – e abrir a Ótica, onde o grande matemático inglês substitui a teoria corpuscular dos fenômenos por uma concepção em que sua compreensão quantitativa acomoda considerações de ordem qualitativa. Isso implica, segundo Demeter, introduzir em filosofia a noção de "forças ativas internas", da qual a fisiologia do século XVIII tira proveito, formulando uma concepção vitalista dos seres organizados. O porta-voz desse vitalismo, no livro de Demeter, é o grande médico escocês William Cullen, que, além de ter sido discípulo e crítico de outro grande fisiologista, Robert Whytt, seu compatriota, foi amigo e interlocutor de Hume, Robertson e Smith – o que o coloca, em outros termos, no centro da renovação intelectual conhecida depois pela alcunha de Scottish Enlightenment.

Na teoria de Cullen, à qual Demeter volta e meia retorna, sem, no entanto, expô-la de maneira mais exaustiva, o corpuscularismo é cautelosamente restringido por um conjunto de leis químicas, próprias à animação dos seres vivos, que, se não se opõem à mecânica geral, distinguem-se suficientemente dela para que se introduza uma fissura na concepção da natureza como um perfeito sistema mecânico. Partindo de um criterioso mapeamento do que ele chama de "newtonianismo escocês", Demeter situa Hume e Cullen nesse quadro e parte daí para uma leitura, bastante ousada, na qual o

mecanicismo geralmente associado à teoria de Hume é limitado por um vitalismo de fundo, que o filósofo escocês não chegaria a assumir, mas cujas marcas estariam por toda a sua teoria. Demeter indica que essa leitura tem precedentes em artigos recentemente publicados por Andrew Cunningham e por Catherine Wilson; nenhum deles, porém, chega a ponto de reinterpretar o *locus* clássico da filosofia humiana – a teoria da percepção e das ideias – à luz da fisiologia e da química escocesas do século XVIII.

Essa ousadia traz em seu bojo numerosas virtudes, e a principal delas, no meu entender, consiste em desbravar, com engenho e erudição, uma via de estudo da obra de Hume ainda pouco explorada – as suas relações com as ditas "ciências da vida" no século XVIII – conduzindo-nos a uma série de conclusões inusitadas, muitas das quais me parecem pertinentes. Por si só, essa virtude justifica a leitura do livro. O que não torna suas demonstrações mais convincentes. Que se tome, por exemplo, a noção de que o modelo da teoria da percepção humiana é químico, não mecanicista. Para sustentar essa ideia, Demeter introduz distinções qualitativas nos princípios de associação de ideias, e parece fazer pouco caso do fato de que a única declaração expressa de Hume acerca da química, na *Dissertação sobre as paixões*, sugere fortemente a redução dessa ciência aos princípios da ciência newtoniana do movimento.

A ocorrência de problemas não surpreende em um livro original, mas fica também a impressão, produzida desde as primeiras páginas, de que Demeter carece de certas referências conceituais cujo exame o levaria a ser mais cauteloso em suas análises. Essa carência se explica, em boa medida, pelo foco restrito da análise e pela seleção algo paroquial das fontes. Com tudo o que tem de salutar, a recuperação do Iluminismo escocês empreendida nos últimos 20 anos não raro confunde a importância dessa tradição intelectual com uma suposta independência em relação a suas fontes e interlocutores, num caso como em outro oriundas, em grande parte, da França (e não tanto da Inglaterra). Não é segredo que a crítica de Hume a Locke passa pela retomada de numerosos tópicos da tradição cartesiana, na qual o filósofo inglês, em certa medida, pode, inclusive, ser situado; e seria ridículo fechar os olhos para as presenças de Montesquieu e de Rousseau em quase tudo o que os escoceses escreveram. É essa atenção à "filosofia continental" (quem ousaria, no século dezoito, utilizar esse termo tingido de provincianismo?) que dá aos escoceses um ponto de vista propriamente cosmopolita – como logo perceberão, de resto, seus leitores alemães. O mesmo vale para a fisiologia. Graças a Whytt e a Cullen, Edimburgo situou-se, na segunda metade

do século, no centro dos debates médico-fisiológicos da Ilustração. Mas as discussões teóricas e experimentais realizadas pelos escoceses são simplesmente ininteligíveis, ou pior, correm o risco de passar por intuições geniais sem precedentes, quando não é dada a devida atenção a Haller, que é a figura central da fisiologia europeia da época, mas também a Leibniz e a Descartes, dos quais depende muito do que a ciência médica concebeu, a título de sistema e conceito, no Século das Luzes – sem exceção de Whytt e Cullen. Longe de ser uma ciência unificada, a fisiologia da Ilustração, animada pelo influxo do newtonianismo, é um saber filosófico-experimental em aberto, às voltas com a velha oposição entre corpo e alma, substância extensa e substância espiritual, matéria e pensamento. O vitalismo é herdeiro dessa oposição. Mas Demeter parece ignorá-la por completo. Mais grave, persiste na fisiologia uma teleologia, mesmo em Cullen, que se empenha em mitigá-la: os seres vivos, no século dezoito, são quase inconcebíveis sem a ideia de causas finais (como, aliás, irá notar Kant). Esses problemas e outros, correlatos, são discutidos em uma tradição de estudos eminentemente francesa (Georges Canguilhem, François Duchesneau), que o livro de Demeter ignora. Não haveria problema em fazê-lo, desde que constasse de sua discussão um único livro, o de Didier Deleule (*Hume et la naissance du libéralisme économique*, 1979), no qual é exposta, ao que eu saiba pela primeira vez, o que se poderia chamar de concepção organicista dos seres vivos em Hume, uma teoria importante, na qual a vida desponta como efeito da agregação da matéria regida por forças mecânicas – o que é bem diferente de algo como um vitalismo, que pressupõe uma força interna de articulação imanente da matéria. Não por acaso, é de vitalismo que se trata em Thomas Reid, o primeiro e melhor crítico de Hume, quando ele ataca as páginas do Tratado dedicadas à ideia de identidade. E é também o vitalismo, como mostrou Duncan Forbes, que faz figura na teoria social de Adam Ferguson, que resolutamente se opõe aos *Ensaios* e à *História* de Hume.

Portanto, contrariamente ao que pretende Demeter, a separação entre ciência da natureza humana e filosofia natural não significa, para Hume, uma abertura a um vitalismo implícito, mas, isto sim, a melhor estratégia que o filósofo moral newtoniano tem à mão para não se comprometer, no estudo do homem, com as causas finais tão caras aos fisiologistas e anatomistas. O paradoxo proposto por Hume é mais interessante do que uma simples oposição: conceber o organismo como consequência provisória do mecanismo, e, uma vez feito isso, estudá-lo como se fosse uma unidade à parte, ficção digna de uma consideração especial. Com as devidas mesuras, caberá falar em uma convergência entre a concepção humiana dos seres vivos e, por exemplo, o vitalismo

materialista da Enciclopédia. Mas mesmo essa afinidade tem um limite, dado pelo ceticismo, que, nesse caso como em outros, é, para Hume, a rubrica filosófica da prudência e do resguardo, em matéria de especulação – virtudes que poucos souberam cultivar com a mesma elegância que ele. Mais do que como "um companheiro de viagem" de Diderot, parece-me que Hume se presta a ser lido, sobretudo, como o mestre ou guia de Adam Smith, que irá transpor o seu organicismo para o âmbito de uma nova ciência, a economia política. Esse, porém, é outro problema, que escapa ao foco de *David Hume and the culture of Scottish Newtonianism*. No quadro das considerações de Demeter, seria preciso investigar em que medida as restrições de Hume à fisiologia e à anatomia de seu tempo, tácitas, mas nem por isso menos presentes em seus escritos, teriam contribuído a uma reforma dessa ciência – talvez mesmo no âmbito da fisiologia concebida por William Cullen. Então os sinais seriam invertidos: o novo vitalismo é que seria tributário de Hume, não o contrário.

AUTORES DESTE NÚMERO

Alana Boa Morte Café. Graduada em Direito pela Universidade Tiradentes (UNIT), graduanda e mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Sergipe (UFS)

Andreh Ribeiro Sabino. Graduado em Ciências Econômicas pela Universidade Federal do Ceará (UFCE), graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFCE) e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Antonio Lessa Kerstenetzky. Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

Carlota Salgadinho Ferreira Graduada e mestre em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP) e doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).

Dario de Queiroz Galvão Neto Graduado, mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista de produtividade do CNPq. Graduado em Psicologia pela Universidade São Marcos (USM), graduado em Filosofia pela Westfälische Wilhelms Universität Münster (WWU Münster), mestre em Filosofia pela Freie Universität Berlin (FUB) e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Giovani Mendonça Lunardi Professor Associado I do curso de Bacharelado em Tecnologias da Informação e Comunicação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – Campus Araranguá. Graduado e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Graduado, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM) e do Grupo Hume.

Mario Tito Ferreira Moreno Graduado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestre em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Pedro Paulo Pimenta Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), bolsista de produtividade do CNPq. Graduado, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Rodrigo Fampa Negreiros Lima Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e doutorando em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).

Rômulo Martins Pereira Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em cotutela com a Universidade de Coimbra.

Stephanie Hamdan Zahreddine Graduada, mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).