REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS

Volume 7 Número 2 julho-dezembro 2019 ISSN 2177-1006

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS
ISSN 2177-1006

Conselho Científico: 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).

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

Ensaios Morais, Políticos e Literários: Jessica Di Chiara (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).

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

APRESENTAÇÃO

Este número traz resultados de pesquisas apresentadas no VII Encontro Hume, que teve lugar na PUC-Rio em outubro de 2019. Nele, Fernão Salles escreve sobre a distinção entre "filosofia fácil" e "filosofia abstrusa", Eric Bitencourt traça relações entre Hume, Kant e Frege quanto à aritmética, Wesley dos Santos enfrenta a questão da existência de objetos externos, Andrea Cachel analisa o problema da tragédia, e Nilo dos Reis mostra relações entre as filosofias políticas de Hume e Maquiavel. Sob curadoria de Jessica Di Chiara, a seção *Ensaios Morais, Políticos e Literários* apresenta reflexões de Carla Rodrigues sobre a questão da saúde mental na universidade, e de Juliana Monteiro sobre as possibilidades de reinvenção da linguagem em contextos de opressão. Ao fim do número, publicamos o Caderno de resumos do Encontro.

Os editores

SUMÁRIO

Artigos

"MORE IN THE MANNER THAN IN THE MATTER":
A FILOSOFIA FÁCIL E A FILOSOFIA ABSTRUSA 01
Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz

A ARITMÉTICA COMO RELAÇÕES DE IDEIAS: FREGE, KANT E HUME 19
Eric Bitencourt de Santana

EXISTÊNCIA EXTERNA EM HUME: OBJEÇÕES À INTERPRETAÇÃO REALISTA 33
Wesley Ribeiro Ferreira dos Santos

A TRAGÉDIA EM HUME E A DIMENSÃO QUALITATIVA DAS IDEIAS 55
Andrea Cachel

DAVID HUME E SUAS INCONVESSÁVEIS RELAÇÕES COM MAQUIAVEL 73
Nilo Henrique Neves dos Reis

Ensaios Morais, Políticos e Literários

MAIS QUE UM, MENOS QUE DOIS 95
Carla Rodrigues

ESSA É A LÍNGUA DO OPRESSOR, MAS EU PRECISO DELA PARA FALAR COM VOCÊ 105
Juliana de Moraes Monteiro

Caderno de resumos

VII ENCONTRO HUME 117

"MORE IN THE MANNER THAN IN THE MATTER": A FILOSOFIA FÁCIL E A FILOSOFIA ABSTRUSA

"MORE IN THE MANNER THAN IN THE MATTER": EASY AND ABSTRUSE PHILOSOPHY

Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz
UFSCAR
fernao.salles@gmail.com

Resumo: O presente artigo pretende abordar o problema da forma de exposição da filosofia no pensamento de David Hume. Trata-se de tentar indicar que a preocupação do autor com esse problema deve-se a dois aspectos importantes de seu pensamento: 1) sua concepção da própria natureza humana; 2) as tarefas que atribui à filosofia. Para sustentar essa tese, recorremos, em primeiro lugar, à conhecida distinção entre *filosofia abstrusa* e *filosofia fácil* e, em segundo, a alguns dos ensaios morais.

Palavras chave: Filosofia Fácil; Filosofia Abstrusa; Ciência da Natureza Humana; Paixão; Sentimento.

Abstract: This article aims to address the problem of philosophy's form of exposition in David Hume's thought. It is an attempt to indicate that the author's concern with this question is due to two important aspects of his thinking: 1) his conception of the very human nature; 2) the tasks he attributes to philosophy. To support this thesis, we resort, in the first place, to the well-known distinction between *abstruse* and *easy philosophy* and, in the second place, to some of his *Moral Essays*.

Keywords: Easy Philosophy; Abstruse Philosophy; Science of Human Nature; Passion; Sentiment.

> It was said of Socrates, that he brought Philosophy down from Heaven, to inhabit among men; and I shall be ambitious to have it said of me, that I have brought Philosophy out of Closets and Libraries, Schools and Colleges, to dwell in Clubs and Assemblies, at Tea-Tables, and in Coffee-Houses.
>
> Joseph Addison, *The spectator*, no.10.

> Também a filosofia se arruinou com esse desanimado e recluso método de estudos, e se tornou tão quimérica em suas conclusões quanto ininteligível em seu estilo e maneira de expor.
>
> David Hume, *Da arte de escrever ensaio*.

Todo leitor de Hume conhece a importância que o filósofo escocês atribuía à arte de escrever. Não apenas Hume lançou mão de diversos gêneros filosófico-literários, como o diálogo e o ensaio, como reescreveu boa parte do *Tratado da natureza humana*[1], reapresentando suas teses principais nas duas *Investigações* e na *Dissertação sobre as paixões*. Livro fundamental para o estudo da filosofia humiana, o *Tratado* foi criticado por seu próprio autor em termos que chamam atenção justamente para sua escrita. É conhecida a afirmação do filósofo escocês segundo a qual o fracasso de sua publicação deveu-se "mais à maneira (*manner*) que à matéria (*matter*). "Evidentemente, o sentido geral desse diagnóstico não é difícil de compreender, mas seu sentido preciso demanda explicações. Com efeito, qual seria a "maneira" apropriada para a apresentação da ciência da natureza humana? O que tornaria um determinado modo de escrever mais adequado à exposição da filosofia de Hume do que outro? E por quê? Mais do que mero preciosismo formal, a questão da "maneira" parece-nos ligada a importantes aspectos da antropologia humiana, bem como às tarefas que Hume atribuía à filosofia.

[1] Antes de mais, vale fazer algumas observações sobre as citações. Foram adotadas as abreviações "T" e "EHU" para o *Tratado* e a *Investigação sobre o entendimento humano*, respectivamente. Procurou-se acompanhar as traduções constantes da bibliografia em ambos os textos. Todavia, quando se julgou apropriado, foram feitas modificações. A paginação segue a edição Norton, para o *Tratado*, e Selbby-Bigge-Nidditch, para a *Investigação*. Os *Ensaios* aqui utilizados são citados na tradução indicada na bibliografia e, nesse caso, acompanha-se a paginação da mesma tradução.

Para compreendermos a importância dessa "maneira" que leva Hume a condenar a execução, ainda que não as teses, do *Tratado*, sigamos por um momento a argumentação da seção I da *Investigação sobre o entendimento humano.* Ali, como se sabe, o projeto filosófico de Hume é mais uma vez apresentado ao leitor, mas à luz da distinção entre duas espécies de filosofia que diferem tanto em suas concepções de homem quanto no que tange aos fins que buscam alcançar e, não menos importante, ao estilo peculiar a cada uma. São, na expressão do filósofo, duas maneiras (*manners*) de fazer "filosofia moral" ou "ciência da natureza humana". Trata-se da conhecida distinção entre a *filosofia fácil* e a *filosofia abstrusa* – esta última identificável com a metafísica ou, ao menos, impregnada do que Hume chama de "raciocínios metafísicos".[2]

A primeira,[3] conforme a caracterização de Hume, considera o ser humano como "nascido para a ação, e influenciado, em suas deliberações, por sentimento e gosto, perseguindo um objeto e evitando outro conforme o valor que pareçam ter e de acordo com a luz na qual eles se apresentam" (EHU 1, p. 5). O acento no aspecto ativo da natureza humana[4] e na influência da afecção, do gosto e do sentimento é importante, pois vai

---

[2] Os termos "metafísica" e "raciocínios metafísicos" demandam esclarecimentos aqui. Como se sabe, Hume foi um agudo crítico da metafísica clássica. Empirista consequente, o filósofo escocês recusou peremptoriamente as pretensões dessa "ciência" a aceder aos princípios últimos do real e a determinar as essências das coisas. Não obstante isso, "metafísica" e "raciocínios metafísicos" não necessariamente referem-se a essa ciência em particular. Consideradas de maneira geral, essas denominações designam investigações e raciocínios profundos. Razão pela qual Hume pode afirmar o seguinte, no *Tratado*: "E realmente nada, a não ser o mais determinado ceticismo, juntamente com um elevado grau de indolência, pode justificar tal aversão à metafísica. Pois, se a verdade está ao alcance da capacidade humana, é certo que ela deve se esconder em algum lugar muito profundo e abstruso" (T. Introdução, p. 3).

[3] A distinção aparentemente ecoa a censura da metafísica pelos chamados "scriblerians": Addison, Swift e Pope, entre outros. Como esses autores, Hume irá condenar a pretensão da *filosofia abstrusa* a penetrar em esferas inacessíveis ao entendimento humano, o desprezo pelo interesse prático do conhecimento e a linguagem obscura. Diferentemente deles, no entanto, ao final do texto em questão, ele parece restituir algum lugar aos raciocínios abstrusos e distinguir entre uma "boa" e uma "má" metafísica. Sobre isto cf., Box, 1990, pp. 20-40.

[4] A ideia de natureza e, sobretudo, de natureza humana perpassa todo o texto humiano, mas seu sentido próprio é de difícil determinação. Não cabe aqui discuti-la detalhadamente, mas vale afastar possíveis equívocos de leitura. O termo "natureza" não designa, ao contrário do que ocorre em boa parte da tradição metafísica, nada de intrínseco ou essencial ao objeto, o que, aliás, seria incognoscível para um empirista consequente, como nosso autor. Tampouco, a natureza pode ser concebida teleologicamente, como indica a correspondência entre Hume e Hutcheson: "Não posso concordar com o sentido que dais a [palavra] 'natural'. Ele é fundado em causas finais, consideração que me parece muito incerta e não-filosófica. Pois, eu vos rogo, qual é o fim do homem" (*The Letters of David Hume*, I, p. 33)? "Natureza", como mostra o *Tratado*, é uma palavra repleta de equivocidade: por um lado, o natural pode ser compreendido por oposição ao milagroso; por outro, pode ser entendido como oposto ao artificial. A primeira acepção, de caráter eminentemente religioso, pouco sentido faz nesta filosofia; a segunda coloca igualmente problemas, sobretudo em se tratando da natureza humana. Com efeito, a humanidade é, para Hume, uma espécie inventiva, o que dilui as fronteiras entre artifício e natureza. Resta, porém, que o natural pode ser concebido como aquilo que difere do que é raro e inusual. É verdade que essa maneira de pensar não admite grande precisão, afinal, "o que é frequente e o que é raro depende do número de casos que observamos" (T 3.1.2. pp. 304-305). Todavia, ela parece ser a que mais se aproxima daquilo que o método experimental, explicitamente endossado por Hume, nos permitiria chamar com propriedade de "natureza": uma série de regularidades e tendências constatáveis

determinar tanto o alvo visado por esse gênero filosófico, quanto o modo de exposição de suas doutrinas. Privilegiando esse aspecto do homem, a preocupação desse tipo de filósofos é sobretudo de ordem prática. Seu objetivo primeiro não é exatamente conhecer a natureza humana, mas reformar a conduta do público incutindo-lhe o apreço pela virtude e, dado que os homens são influenciados, sobretudo, pelas paixões, pelo sentimento e pelo gosto é a esses elementos que ela deve se endereçar. Por isso mesmo, como explica Hume, o ofício desses filósofos consiste em "pintar a virtude nas cores mais agradáveis", "cativar a imaginação e engajar os afetos (*affections*)", fazendo-nos "sentir a diferença entre a virtude e o vício", excitando e regulando nossos sentimentos, inclinando nossos corações ao amor pela probidade e a honra. Não por acaso, os artifícios da retórica, os recursos da poesia e os exemplos (extraídos tanto da vida comum como de personagens ilustres) constituirão as principais ferramentas apropriadas desse gênero filosófico.

Com a *filosofia abstrusa* ocorre o contrário. O filósofo desse tipo considera o homem, antes de mais nada, como ser racional e, em função desse traço, propõe-se como tarefa principal o exame profundo e o conhecimento preciso da natureza humana. Mais que dispor o leitor para a virtude ou de educar seu o sentimento o que se pretende é "discernir os princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e nos fazem aprovar, censurar ou condenar um objeto, ação ou conduta" (EHU.1. p. 6). Em suma, se na *filosofia fácil* a natureza do homem é considerada de um ponto de vista acima de tudo prático, aqui ela é tão somente um objeto de curiosidade científica e investigação.

O contraste entre essas duas perspectivas implica, como ressalta o texto, uma diferença no estilo e nas formas de exposição. Enquanto os adeptos da *filosofia fácil* tiram proveito dos artifícios da eloquência e das graças da poesia para pintar seu objeto em cores atraentes; *filósofos abstrusos* se dedicam com afinco ao exame rigoroso e completo dos fenômenos que pretendem explicar, "não se dando por satisfeitos até que atinjam aqueles princípios originais que, em qualquer ciência, impõem um limite a toda curiosidade humana" (EHU.1. p. 6). Não por acaso, toda filosofia desse gênero parecerá demasiado "abstrata", e sua expressão tenderá a se tornar obscura e até "ininteligível" ao não-filósofo. Como se isso não bastasse, a dificuldade de seus raciocínios, a obscuridade de seu modo

empiricamente, cujos princípios (eles mesmos igualmente constatáveis empiricamente) podem ser determinados a partir da observação cuidadosa e da análise rigorosa da experiência.

de expressão e, por vezes, a pretensão a penetrar nos princípios últimos de seus objetos terminam frequentemente por torná-la sede do erro e refúgio da superstição.[5]

Por sua própria natureza, o gênero *fácil e óbvio*, decerto, não corre esses riscos. Para não falar em sua linguagem simples e retoricamente eficiente, basta notar que ele é menos propenso ao erro, pois visa somente a representar o senso comum nas "cores mais belas e cativantes", "tocando naqueles princípios que agem sobre os homens". Ademais, deixando-se guiar sempre pelos "sentimentos naturais da mente", quando se extraviar o filósofo deste tipo irá retornar à "trilha correta". Por fim, versando sobre os assuntos da "vida comum", essa espécie de filosofia deverá sempre exercer influência maior e mais duradoura sobre os homens. Com a *filosofia abstrusa* ocorre quase que o contrário. Distante dos assuntos da vida comum, ela é fruto de uma disposição particular da mente que cessa quando se interrompe seu estudo, e tem pouca ou nenhuma influência sobre nossa conduta. Razão pela qual, sua influência é limitada mesmo em se tratando de alguém dotado de temperamento filosófico. Homens desse tipo serão, decerto, capazes de manter sua disposição para a reflexão e mesmo de afetar certo desprezo pelas coisas da vida humana, mas apenas por algum tempo e sob condições que sejam propícias para a reflexão.[6] Tão logo as necessidades da vida os requisitem, sua atenção se desviará, e eles se igualarão ao homem comum.[7]

A relação entre o repúdio a esse gênero de filosofia e a diversidade de caracteres dos homens é da maior importância aqui. Um caráter estritamente filosófico, diz Hume, é "pouco aceitável no mundo", pois, entretido com sutilezas incompreensíveis para o resto dos homens, ele em nada parece contribuir para "o prazer ou vantagem da sociedade".

---

[5] Cf., EHU.1. p. 11: "O que se objeta, porém, à obscuridade da filosofia profunda e abstrata não é simplesmente que seja penosa e fatigante, mas que seja fonte inevitável de erro e incerteza. Aqui, de fato, repousa a objeção mais justa e plausível a uma parte considerável dos estudos metafísicos: que eles não são propriamente uma ciência, mas provêm ou dos esforços frustrados da vaidade humana, que desejaria penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou da astúcia das superstições populares que, incapazes de se defender em campo aberto, cultivam essas sarças espinhosas impenetráveis para dar cobertura e proteção a suas fraquezas".

[6] Cf., EHU.1. p. 7: "A filosofia abstrusa, ao contrário, estando baseada numa predisposição que não participa da vida dos negócios e da ação, esvanece-se quando o filósofo deixa a sombra e sai à luz do dia; e não é fácil que os princípios dessa filosofia retenham alguma influência sobre nossa conduta e comportamento. Os sentimentos de nosso coração, a agitação de nossas paixões, a veemência de nossos afetos dissipa todas as suas conclusões e reduzem o filósofo profundo a um mero plebeu."

[7] Vale notar que, para Hume, se isso é o que ocorre com o filósofo profundo quando retorna à vida comum, o destino de suas obras não é mais auspicioso. Seus sistemas terão uma reputação momentânea fundada mais no "capricho ou na ignorância de sua própria época", que em seus próprios méritos. E, por isso, pensadores como Aristóteles, Malebranche e Locke, terão fama restrita a seu tempo, enquanto autores como Cícero, La Bruyère e Addison serão admirados pela posteridade.

Quem se dedica a esse gênero filosófico é, por isso, objeto de justa reprovação.[8] Entretanto, se homens desse tipo são censuráveis, é preciso reconhecer que os do tipo oposto parecem sê-lo ainda mais: "Numa época e nação em que as ciências florescem, considera-se que não há sinal mais certo de um gênio iliberal do que ser inteiramente desprovido de gosto por esses entretenimentos mais nobres" (EHU 1. p. 8). Pontos extremos da variedade de caracteres possíveis, o mero ignorante e o filósofo estão igualmente distantes do que seria um caráter perfeito e, exatamente por isso, servem de balizas para que se possa conceber onde se situaria essa perfeição. Ora, justamente a formação deste "caráter mais perfeito" é, aos olhos de Hume, uma das principais tarefas da filosofia. Lado a lado com o exame acurado da natureza humana, esse saber deve mostrar-se útil para o cultivo da virtude e da sociabilidade.

> Supõe-se que o caráter mais perfeito estaria situado entre esses dois extremos: tendo uma mesma habilidade para o gosto e os livros, para a companhia e os negócios, mostrando, na conversação, o discernimento e delicadeza que são despertados pelo cultivo das belas-letras, e, nos negócios, aquela probidade e precisão que são o resultado natural de uma filosofia justa (EHU 1. p. 8).

Alguns dos *Ensaios morais, políticos e literários* indicam que Hume tinha plena consciência das dificuldades em elaborar essa "filosofia justa", antes mesmo da publicação da *Investigação*. Vindo a lume em 1742, o ensaio intitulado *O cético* é, decerto, um deles. Nele, aspectos antropológicos e epistemológicos se cruzam para a formulação de um problema que toca na questão do cultivo do caráter: se o homem é, acima de tudo, movido pelas paixões, se estas são os fatores determinantes não apenas na direção de sua ação, mas também no que tange ao valor que ele atribui aos objetos, que auxílio pode a filosofia prestar na busca pela felicidade? Se a felicidade depende, em grande medida, da satisfação das paixões e inclinações, o que poderia um sistema filosófico fazer para orientar a condução da vida humana? A dificuldade é, na verdade, dupla. Por um lado, "não há nada que seja valoroso ou desprezível, desejável ou detestável, belo ou disforme em si mesmo",[9] e é "meramente da paixão" que o objeto extrai seu valor. Por outro, esse aspecto passional do homem – suas inclinações e a textura (*fabric*) da mente – constitui uma série de características de nossa natureza que independe de nosso arbítrio e limita o "império da filosofia". O problema é que, nas palavras de Hume: "A textura e a constituição de nossa

[8] Sobre isso cf., EHU.1. p. 7.
[9] Cf., Hume, 2009b, p. 129.

mente dependem tanto de nossa escolha quanto as de nosso corpo" (Hume, 2009b, p. 135);[10] razão pela qual, o ensaio irá problematizar a eficácia da filosofia como "medicina da mente".

Uma vez que as paixões e o temperamento são os fatores determinantes de nossa ação e atribuições de valor,[11] o que pode fazer uma disciplina tradicionalmente atribuída à razão para colocar os homens numa disposição mais própria para a felicidade e a moralidade? Tal faculdade, conforme já afirmava o *Tratado*, é incapaz tanto de motivar uma ação quanto de opor-se às paixões na determinação da vontade. É, na verdade, a paixão que nos inclina para um objeto, uma vez que nos faz tomar interesse por ele, determinando a direção de nossas ações, bem como os objetos da reflexão: "Nunca teríamos interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem indiferentes" (T. 2.3.3, p. 266). Com efeito, se tudo se decidir pela constituição passional dos homens e se essa constituição for, por assim dizer, um dado sobre o qual a razão só pode interferir de modo muito limitado, parece haver pouco a fazer.[12] Conforme os termos de *O cético*, os objetos do raciocínio são a verdade ou falsidade, mesmo que

[10] Diante de palavras como essas, poder-se-ia perguntar sobre o caráter desse ceticismo que faz tantas afirmações tão peremptórias acerca da natureza humana. Todavia, como indica Márcio Suzuki, comentando uma importante nota de Hume presente no ensaio sobre o epicurista, o grupo de ensaios do qual o cético faz parte não se preocupa tanto com a "fidelidade às opiniões das escolas antigas". Trata-se, em vez disso, de "apresentar os 'sentimentos' dessas seitas que 'se formam naturalmente no mundo', sustentando 'ideias diferentes sobre a vida e a felicidade humana'. O ensaio sobre o cético é, sem dúvida, o mais representativo desse aspecto, porque introduz uma série de particularidades que não se ajustam de todo ao figurino conhecido do ceticismo" (Suzuki, 2014, p. 69).

[11] Um exemplo eloquente da relação entre determinação do valor dos objetos e as paixões é fornecido ao leitor nas páginas 129-130 de *O cético* e merece ser citado na íntegra: "Pede a um amante apaixonado que faça uma caracterização de sua amada: ele te dirá que não encontra palavras para descrever os encantos dela, e com toda a seriedade te perguntará se um dia conheceste uma deusa ou um anjo. Se responderes pela negativa, ele te dirá que então não há como fazer ideia de belezas tão divinas como as que seu encanto possui: um talhe tão perfeito, traços tão bem proporcionados, um ar tão atraente, uma disposição tão doce, um humor tão jovial. De todo esse discurso, no entanto, nada podes inferir a não ser que o pobre homem está apaixonado, e que o apetite geral entre os sexos, que a natureza infundiu em todos os animais, nele está dirigido para um objeto particular, em virtude de algumas qualidades que lhe dão prazer. Não apenas para outro animal, mas também para outro homem, aquela criatura divina aparecerá como mero ser mortal e será por eles considerada com a maior indiferença". O caso citado é especialmente elucidativo, pois, ilustra bem dois pontos importantes para a argumentação de Hume. Em primeiro lugar, trata-se de mostrar que é a paixão o fator que determina o juízo de valor que formamos sobre o objeto. Em segundo, mostra que, apesar das semelhanças gerais entre os homens, as singularidades de cada um, no que tange às suas paixões predominantes, introduzem uma grande variedade de temperamentos e caracteres que não pode ser desprezada pela *ciência do homem*.

[12] Sobre isso, cf., por exemplo a seguinte passagem de *O cético*: "Se um homem possui vivo senso de honra e de virtude, ao lado de paixões moderadas, sua conduta é sempre conforme as regras da moralidade, ou, se delas se desvia, a elas fácil e prontamente retorna. Por outro lado, alguém que nasce com um arranjo mental tão perverso, com uma disposição tão empedernida e insensível que não tem paladar para virtude e humanidade, nem simpatia por seus semelhantes, nem desejo de estima e aprovação, alguém assim deve ser considerado inteiramente incurável, e não há remédio para ele na filosofia" (Hume, 2009b, p. 136).

desconheçamos o "padrão real" que seria requerido para determina-las acima de qualquer dúvida. Em se tratando da condução da vida e de atribuições de valor aos objetos de nossa experiência é o sentimento que julga. Quando estão em causa o "belo, o disforme, o desejável e o odioso" é em virtude dos sentimentos de aprovação, censura, deleite ou insatisfação, suscitados pela própria inspeção do objeto, que nos pronunciamos e tomamos interesse pelas coisas. E, segundo Hume, tais sentimentos decorrem da própria estrutura da mente, isto, é de sua inclinação predominante, seu caráter e temperamento.

> Ora, é evidente que esse sentimento deve depender da textura ou estrutura particular da mente, que torna possível que tais formas particulares operem de tal maneira particular e produzam uma simpatia ou conformidade entre a mente e seus objetos. Se a estrutura da mente ou dos órgãos internos varia, o sentimento não mais ocorre, ainda que a forma permaneça a mesma (Hume, 2009b, p. 132).

Se o fator determinante aqui é a textura da mente, a tarefa da filosofia passa, em primeiro lugar, por determinar qual a melhor disposição mental para a felicidade. Trata-se de identificar, antes de qualquer coisa, o temperamento e o caráter mais afeitos ao contentamento e à boa condução da vida. Por essa razão, mediante um breve exame, Hume irá isolar rapidamente as características gerais dessa disposição ideal da mente. Uma soma de qualidades deve aí se encontrar: suas paixões não devem ser muito violentas nem muito brandas; deve haver predominância das paixões sociais sobre as grosseiras ou agressivas; das joviais e expansivas sobre as sombrias e melancólicas. São ainda necessárias uma inclinação maior à atividade que ao ócio e aos prazeres sensuais, bem como uma firmeza da mente que nos faça menos suscetíveis aos acidentes da vida. Essa disposição virtuosa da mente determina um ideal do que deve ser cultivado muito próximo, diga-se de passagem, daquele "caráter mais perfeito" apresentado na seção I da *Investigação*:

> De acordo com esse breve e imperfeito esboço da vida humana, a disposição mais feliz da mente é a *virtuosa* ou, noutras palavras, a 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, 2009b, p. 132).

Mas, vale repetir, se ocorre com a textura da mente o que ocorre com a estrutura do corpo, se não podemos escolher a primeira assim como não podemos decidir qual seria a segunda, o que pode fazer a filosofia para aprimorar a disposição do espírito dos homens? Sozinho um sistema filosófico pouco, ou nada, poderia fazer para modificar o "arranjo

natural" de nossas mentes. Os efeitos da educação, entretanto, mostram que uma certa plasticidade da natureza humana, unida a outros princípios, possibilita que o cultivo das ciências, da filosofia e das belas artes produza benefícios indiretos sobre nossa constituição original: "a mente não é de todo recalcitrante e inflexível, mas admite muitas alterações em seu feitio e estrutura originais" (Hume, 2009b, p. 137). Ainda que de escopo limitado, tais alterações não são nem um pouco desprezíveis. O ensaio mostra claramente os benefícios que podemos extrair daí: o cultivo das artes liberais, da filosofia e das ciências refinam o juízo e nos permitem sentir "mais plenamente" as distinções morais, unidas à reiteração do hábito[13] essas atividades podem levar ao aprimoramento da mente.[14] Não que esse cultivo, como mostra Hume noutro texto, vise propriamente anular as paixões. Em vez disso, o que se pode lograr percorrendo essas disciplinas é a produção de uma inclinação mais acentuada do indivíduo a paixões sociáveis e brandas:

> Mas talvez eu tenha ido longe demais ao afirmar que um gosto cultivado pelas artes polidas extingue as paixões e nos torna indiferentes aos objetos tão tolamente perseguidos pelo resto dos homens. Refletindo bem, constato que, ao contrário, ele aprimora nossa sensibilidade para todas as paixões ternas e agradáveis, ao mesmo tempo em que torna a mente inapta para as emoções mais tumultuosas e rudes (Hume, 2009c, p. 15).

Tais resultados talvez sejam um tanto modestos, mas não são pouca coisa. Cuidadosamente cultivada, a filosofia, em especial, não só aprimora nossas tendências, mas torna o juízo mais acurado e sólido. Evidentemente, não se trata de opor argumentos às paixões; não há, como ressalta Hume, "razões diretas" que possam influenciar as paixões. Em vez disso, o que ocorre é a indicação de novas perspectivas sobre o objeto "que talvez tenham nos escapado". Tal prática não elimina, mas abranda, o efeito das paixões mais violentas e nos torna mais suscetíveis àquelas mais suaves e calmas. Unida ao hábito e à educação, ela por certo não neutraliza os efeitos da paixão, mas contribui para a formação de um gosto moral. Como nota Malherbe, embora não seja capaz de suscitar uma emoção, a razão é requerida para a o refinamento do gosto e do sentimento, seja no domínio da moral seja no da estética.[15] Como afirma o comentador:

---

[13] Cf., Hume, 2009b, p. 137: "O hábito é outro meio poderoso de reformar a mente e de nela implantar boas disposições e inclinações. Um homem que persiste num curso de sobriedade e temperança detesta o tumulto e a desordem; se se dedica aos negócios ou ao estudo, a indolência lhe parece uma punição; se se obriga a ser beneficente e afável, logo abomina todos os exemplos de orgulho e de violência".

[14] Cf., Hume, 2009b, p. 137.

[15] Não cabe aqui desenvolver esse ponto, mas vale observar que dada a analogia, sempre presente nos textos de Hume de outros autores do Iluminismo Escocês, entre estética e moral, não é absurdo pensar que o mesmo valha em se tratando da necessidade de refinar os sentimentos morais e aprimorar o caráter do público. Aliás,

> A razão é incapaz de suscitar uma emoção e de agir sobre a natureza humana como o gosto. Ela é somente indiferença. E, entretanto, "se não constitui uma parte essencial do gosto, ela é ao menos requerida nas operações dessa faculdade." (...) O conhecimento da estrutura interna do objeto belo não será a razão da percepção estética, mas lhe permitirá exercer-se de modo mais delicado e preciso (Malherbe, 1992, p. 189).

Por isso mesmo, essas visadas, que o traquejo adquirido pelo estudo da filosofia torna possíveis, só terão efeitos sobre as paixões caso a reflexão filosófica não se afaste demasiadamente da vida e dos sentimentos comuns. O excesso de sutileza e refinamento de nossos raciocínios os torna inúteis, quando o que se pretende é reformar as disposições da mente.[16] Como se lê em *O cético*: "As reflexões da filosofia são muito sutis e distantes para ter lugar na vida comum ou para erradicar alguma afecção" (Hume, 2009b, pp. 138-139). É preciso que a reflexão filosófica se restrinja a uma justa medida, evitando distanciar-se em demasia dos sentimentos comuns sem, contudo, limitar-se a eles.

> Quem considere sem preconceito o curso das ações humanas, constatará que os homens são quase inteiramente guiados por sua constituição e temperamento, e que as máximas gerais têm pouca influência, a não ser que afetem nosso gosto ou sentimento (Hume, 2009b, p. 136).

A tensão entre a necessidade do cultivo da filosofia e a sutileza dos raciocínios filosóficos tem ressonância direta sobre a questão da arte de escrever. Versado em retórica, Hume sabe bem que a eficácia de um discurso não pode ser confiada unicamente ao rigor do raciocínio e da argumentação. A capacidade de engajar os afetos e influenciar o interlocutor demanda o ajuste de sua forma. Não por acaso, o ensaio *Da simplicidade e do refinamento na arte de escrever* abre-se com uma máxima que estabelece a difícil medida da boa escrita em termos que retomam de certo modo a dificuldade exposta em *O cético*: "A arte de escrever com finura consiste, de acordo com o sr. Addison, em sentimentos que são naturais sem serem óbvios. Não pode haver definição mais justa e mais concisa dessa arte" (Hume, 2009d, p. 157). A norma aqui é, sobretudo, um certo comedimento. O gosto pela ostentação do engenho do autor, assim como o excesso de ornamentos, compromete a execução, fazendo da obra uma representação inexata e pouco crível de seu objeto.[17] O resultado de um estilo assim sobrecarregado é que os excessos de refinamento tornam a

ainda conforme o mesmo Malherbe: "Dá-se com o senso moral, o mesmo que com o senso estético. Como o belo, o bem é suscetível de um gosto capaz de distinguir entre o vício e a virtude" (Malherbe, 1992, p. 193).
[16] Sobre isso cf., Hume, 2009b, p. 134.
[17] Cf., Hume, 2009d, p. 158: "Desenhar quimeras não é, propriamente falando, copiar ou imitar".

obra uma composição fatigante que termina por esgotar as capacidades da mente. Como afirma Hume no ensaio:

> Assim como o olho, ao examinar um edifício gótico, é distraído pela multiplicidade de ornamentos e perde o todo em virtude da atenção minuciosa que dedica às partes, também a mente, ao estudar um trabalho abarrotado de engenho, fica cansada e descontente com esse esforço constante de brilhar e surpreender (Hume, 2009d, p. 158).

A constatação que vale para as artes, vale igualmente para a filosofia.[18] A busca da simplicidade é uma meta que cabe também ao filósofo. Se o poeta deve evitar o exagero no ornamento e no engenho, o filósofo deve, por semelhante comedimento, precaver-se contra a sutileza excessiva de raciocínio que terminaria por tornar irreconhecível seu objeto e faria de sua leitura uma atividade desagradável e extenuante. Esse risco tem, como notou Márcio Suzuki, uma dupla implicação – moral e epistemológica – da maior importância. Por um lado, como afirma o comentador, "o simples é a promessa de um prazer reiterado e seguro, a possibilidade da substituição das paixões violentas por 'paixões calmas', mais propícias ao desempenho de ações acertadas" (Suzuki, 2014, p. 61). Por outro, o esforço extremo, devido ao refinamento excessivo de raciocínio, provoca desconforto e sobrecarrega a imaginação, perturbando a operação dos sentimentos e obstruindo a produção da crença. Como já afirmava Hume no *Tratado*:

> Quando a mente não atinge seus objetos confortavelmente e com facilidade, os mesmos princípios não exercem os mesmos efeitos que exercem no caso de uma concepção mais natural das ideias; e a imaginação tampouco tem uma sensação comparável àquela que surge de seus juízos e opiniões correntes. (...). Isso porque tal compreensão requer um estudo e um esforço do pensamento; e esse esforço do pensamento perturba a operação de nossos sentimentos, de que a crença depende (T.1.4.1. p. 124).

Isso não significa, porém, que a simplicidade, por si só, seja considerada uma virtude. Em excesso ela também será um mal, mas, ainda assim, será um mal sempre menor

[18] Suzuki indica com precisão o paralelo estabelecido entre literatura e filosofia estabelecido por Hume no que tange à justa medida da simplicidade e do refinamento: "O paralelismo que Hume estabelece entre literatura e filosofia é patente: assim como o excesso de refinamento provoca o enfraquecimento da força poética, assim também 'reflexões refinadas demais' (*very fine reflections*) não têm nenhum poder filosófico de convencimento. A obra poética não terá poder de cativar a imaginação, nem os argumentos filosóficos poderão conquistar adesão e crença. A causa que explica o problema, num caso e no outro, é a mesma: o refinamento filosófico excessivo é sentido como uma *uneasiness*, pois leva a um imenso esforço de pensamento (*effort of thought*) que 'perturba a operação de nossos sentimentos (*disturbs the operation of our sentiments*), da mesma maneira, na literatura, 'a fadiga da imaginação (*straining of imagination*) impede o fluxo regular das paixões e sentimentos (Suzuki, 2014, p. 62). "

que o refinamento exagerado.[19] A justa filosofia – uma filosofia que seja capaz de instruir e aprimorar os homens – deve ser econômica e elegante sem ser trivial, deve saber deixar de lado a exposição do que não for essencial ao exame de seus objetos, sem nunca degenerar-se em mera vulgaridade, ou pecar pela absoluta falta de engenho.[20]

Retomadas na *Investigação*[21] cerca de sete anos após a publicação da primeira edição dos *Ensaios*, essas questões referentes à forma do discurso filosófico, à concepção humiana da natureza humana e aos fins da atividade do filósofo são tratadas justamente a partir da oposição entre as duas espécies de filosofia. A tensão e a oposição que percorrem o texto, no entanto, deixam patente que a solução buscada por Hume não se reduz à simplificação da maneira de escrever, como poderiam dar a entender algumas passagens dos ensaios. Por um lado, enquanto visa o aprimoramento moral dos homens recomendam-se o estilo e a maneira fáceis;[22] por outro, admite-se que a investigação profunda e abstrusa é, em algum grau, natural e indispensável. A questão remete-nos ao estabelecimento de uma medida (tanto para a investigação quanto para o discurso filosófico) que teria de ser apropriada aos limites e inclinações da natureza humana.

Sem negar que, enquanto ser racional, o homem precisa nutrir-se de ciência, Hume indica que, dados os limites estreitos de seu entendimento, é necessário moderar esse regime. O homem não é afeito unicamente à especulação, mas vive em sociedade e necessita de convívio e companhia. Como mostra o texto, sua natureza é ainda ativa, e as necessidades da vida demandam ocupações e negócios; razão pela qual o caráter mais perfeito, como se viu, deve justamente equilibrar todas essas tendências.

Recorrendo ao artifício retórico da prosopopeia, é na forma de um mandamento emitido pela voz da própria natureza, que Hume indica o difícil equilíbrio a que a formulação da *ciência da natureza humana* deve estar submetida para dar conta da

[19] Cf., Hume, 2009d, pp.160-161.
[20] Cf., Pimenta, 2012, pp. 44-45. Cf., também, Hume, 2009d, pp. 157-158.
[21] Refiro-me aqui à data de publicação da primeira edição da Investigação sobre o entendimento humano quando essa fora levada a público ainda sob o título de *Ensaios filosóficos sobre o entendimento humano* (1748). Já a primeira edição dos *Ensaios morais e políticos*, ainda sem as muitas supressões e acréscimos que viria a receber, data de 1741. Dentre estes, a maioria daqueles aqui examinados foi publicada em 1742 data das 2ª e 3ª edições da obra.
[22] Sobre isso, veja-se, por exemplo, EHU.1. p. 8: "Para difundir e cultivar um caráter tão completo nada é tão útil quanto às composições de maneira e estilo fácil, que não se afastam muito da vida, que não demandam para ser compreendidas aplicação profunda, nem isolamento, de tal maneira que devolvem o estudioso aos homens cheio de sentimentos nobres e preceitos sábios, aplicáveis às exigências da vida humana. Por meio dessas composições, a virtude se torna amável, a ciência, agradável, a companhia, instrutiva, e o isolamento, aprazível".

promoção desse caráter ideal: "Sê filósofo", diz a natureza, "mas em meio a toda sua filosofia, sê ainda homem" (EHU.1. p. 9). A paixão pela ciência deve ser satisfeita, mas tal ciência deve ser, como deixa claro o texto, humana e enquanto tal "ter uma referência direta à ação e à sociedade". Tal exigência, vale notar, ecoa o diagnóstico de Hume em *Da arte de escrever ensaio*, de 1742. Nesse ensaio a, por assim dizer, insociabilidade das *belles lettres* e da filosofia, durante longo período cultivadas longe do convívio, teria sido a causa de sua miséria. Em virtude disso, as primeiras teriam se tornado "bárbaras"; a filosofia, por sua vez, ter-se-ia tornado "quimérica" e ininteligível, perdendo em forma, conteúdo e poder de persuasão, justamente por ter se afastado da fonte de onde deveria extrair seus raciocínios: "E, de fato, o que se poderia esperar de homens que jamais consultaram a experiência em seus raciocínios, ou jamais procuraram por ela unicamente onde pode ser encontrada, na vida comum e no convívio social" (Hume, 2009a, p. 222)?

Não é preciso muito esforço para ver que as reprimendas à *filosofia profunda* ressoam essa constatação. Mesmo assim, como indicará o texto da primeira *Investigação*, numa última reviravolta, seu exercício tem lugar assegurado em virtude até mesmo de sua utilidade para execução dos fins a que se propõe a *filosofia fácil*. De fato, após recensear as críticas feitas aos filósofos profundos Hume irá indicar que o veredicto severo que pesa sobre eles requer um ajuste. Não se pode, portanto, confundir a posição do cético escocês com a rejeição absoluta de "todos os raciocínios profundos, ou do que é comumente chamado de *metafísica*" (EHU.1. p. 9). Em vez disso, trata-se, como ilustra a conhecida analogia entre *filosofia abstrusa* e anatomia, *filosofia* fácil e pintura, de estabelecer com clareza o papel que os *raciocínios abstrusos* têm a desempenhar, bem como os limites no interior dos quais devem ser cultivados:

> O anatomista oferece aos olhos objetos hediondos e desagradáveis, mas sua ciência é útil ao pintor que queira delinear uma Vênus ou Helena. Pois este, quando emprega as mais ricas cores de sua arte e dá às figuras os ares mais graciosos e atraentes, deve se manter atento à estrutura interna do corpo humano, à posição dos músculos, ao esqueleto ósseo, à configuração e função de cada parte ou órgão (EHU.1. p. 10).[23]

[23] A analogia entre anatomia e filosofia abstrusa, de um lado, e pintura e filosofia fácil, de outro, foi repetidas vezes empregada por Hume. Não nos deteremos sobre este ponto específico, mas é importante notar que, em suas primeiras ocorrências, o filósofo parece descartar a possibilidade da conciliação entre os dois pontos de vista que, ao nosso ver, passará a advogar no texto da *Investigação*. O testemunho mais notável dessa recusa à síntese dos dois pontos de vista talvez esteja na conhecida carta de Hume a Hutcheson datada de 17 de setembro de 1739, onde autor do *Tratado* declara o seguinte: "Imagino ser impossível conjugar essas duas perspectivas (*views*). (...) Estou persuadido de que o metafísico pode ser muito útil ao moralista, embora não possa conceber com facilidade esses dois caracteres unidos na mesma obra" (Hume, 2013, pp. 12-13). Para um exame detalhado de seus usos e variações, ver o recenseamento exaustivo contido em Abramson, 2006.

As "letras polidas" são, como se pode ler na *Investigação*, como que "pinturas da vida humana". Ora, tal retrato só pode se tornar preciso – ser fiel a seu modelo e assim mover seu leitor, fazendo-o louvar a virtude e censurar o vício – com o auxílio de uma filosofia "acurada e abstrata". A composição correta desse quadro requer uma exatidão e precisão que demandam o conhecimento acurado e profundo do homem, um conhecimento análogo àquele que o anatomista fornece da fisiologia humana. Assim, do mesmo modo que o pintor se beneficia do exame preciso e frequentemente repugnante do corpo humano que a anatomia lhe provê, o moralista tem necessidade da investigação empreendida pelos *filósofos profundos*: "a acuidade é, em todo caso, vantajosa para a beleza; o raciocínio justo, para o sentimento delicado. Em vão exaltaríamos um depreciando o outro" (EHU.1. p. 10).

O trabalho de anatomia da natureza humana é, na verdade, de benefício geral. Como afirma o texto, alargando o escopo da utilidade da *filosofia profunda*: "(...) podemos observar que em toda arte ou profissão, mesmo naquelas que concernem mais à vida ou ação, o espírito de precisão as aproxima de sua perfeição e as torna de maior serventia aos interesses da sociedade" (EHU.1. p. 10). O "gênio da filosofia", conforme a expressão do autor, favorece a todos, pois difunde-se por toda sociedade, disseminando a precisão e exatidão por todas as artes e ofícios. Cultivada de modo apropriado, a *filosofia abstrusa* termina por contribuir, por exemplo, para a arte da política, para o ofício do advogado e para o aprimoramento do governo. Mais que isto, retomando uma tópica característica da Ilustração, Hume vai mostrar que a necessidade desse tipo de filosofia revela-se até mesmo onde ela parecia mais passível de crítica e reprovação. Com efeito, se, como se disse, a obscuridade envolvida nos raciocínios profundos ou metafísicos constitui uma "inevitável fonte de incerteza e erro",[24] se era sob seu abrigo que a superstição popular, a vaidade humana e a obscuridade do jargão podiam encontrar refúgio, somente através de seu emprego correto é que se pode "libertar" as Luzes de todos esses inimigos.

> O único método de livrar a instrução definitivamente dessas recônditas questões é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, que ele não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos. Devemos dar-nos a esse trabalho agora para vivermos despreocupadamente no futuro, e devemos dedicar algum cuidado ao cultivo da verdadeira metafísica a fim de destruir aquela que é falsa e adulterada (EHU.1. p. 12).

[24] Cf., EHU.1, p. 11.

O cultivo apropriado de tais raciocínios, a "boa metafísica", é, como indica o texto acima, limitado por certas condições. Antes de mais, é requerido que essa ciência se detenha sobre um objeto preciso: a natureza humana. Se a "boa metafísica" é antídoto contra a "falsa e adulterada", assim como contra a superstição, é porque, aplicada ao conhecimento de nossas operações mentais, ela será capaz de mapeá-las, definir sua jurisdição e delineá-las, provendo-nos com uma "geografia da mente" capaz de expulsar todo objeto e questão que se encontrem fora dos limites do entendimento humano. Mas, além disso, será preciso fazê-lo seguindo o modelo de método fornecido pelos astrônomos e, sobretudo, por Newton. É preciso, como a *Investigação* deixa claro, fazer como o filósofo da natureza que se contenta com a observação e análise dos fenômenos, evitando tudo o que ultrapasse o alcance limitado do entendimento humano. Como já se afirmava no *Tratado*:

> Embora devamos nos esforçar para tornar nossos princípios tão universais quanto possível, retrocedendo ao máximo em nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos partindo das causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda descobrir as últimas qualidades originais da natureza humana deve ser, de antemão, rechaçada como presunçosa e quimérica (T. Introdução, p. 5).

Não por acaso, desde a primeira edição da *Investigação*, a regra exposta, por exemplo, no ensaio *Da simplicidade e do refinamento* parece presente na composição do texto. Ainda que estejam longe de serem banais, a expressão simples e as análises exatas e econômicas que caracterizam a *Investigação* diferem em muito das desmedidas do livro de estreia de Hume. Comentando o *Tratado*, anos depois, o filósofo atribuirá as imperfeições da obra ao "ardor da juventude e da invenção".[25] Em seu primeiro livro, o filósofo estreante talvez não tenha resistido à tentação de esgotar seu objeto, de se envolver em todo tipo de controvérsia, ostentar a novidade de sua filosofia e de seu gênio, ou de fazer a análise descer para além do necessário, expondo com exagerada minúcia os mínimos detalhes que o levam a extrair suas conclusões. Na *Investigação*, em contrapartida, o comedimento e a elegância precisam dão o tom da escrita, guiam tanto a escolha dos temas quanto seu desenvolvimento e expressão. As palavras que encerram a seção I, aliás, exprimem a intenção do autor de promover uma reconciliação entre os dois gêneros de filosofia, superando a oposição entre eles:

> Qual não será a nossa felicidade se pudermos unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação profunda

[25] Cf., carta a Gilbert Eliot março/abril de 1751, in: *Hume's letters*, vol. 1, p.158.

> com a clareza, e a verdade com a novidade! E não seríamos ainda mais felizes, se raciocinando de maneira simples pudéssemos minar as fundações de uma filosofia abstrusa que serviu apenas para dar abrigo à superstição e proteger o absurdo e o erro? (EHU.1. p. 16).

Essas poucas linhas assinalam, sem dúvida, a posição singular assumida pela filosofia humiana. Ao mesmo tempo em que rejeita a metafísica clássica por sua obscuridade e sua pretensão vazia, que teima não reconhecer limites do entendimento humano, o filósofo escocês reserva um lugar especial aos "raciocínios metafísicos", reconhecendo sua importância e necessidade para a *ciência do homem*. Se for assim, o desafio assumido por Hume, em sua maturidade, bem poderia ser ilustrado como sendo o de unir, numa mesma filosofia, uma investigação profunda dos princípios da natureza humana, como fizeram John Locke e Aristóteles, com a expressão elegante e agradável de um Joseph Addison ou de um Cícero.

Se estamos corretos em nossa leitura, essa pretensão está longe de ser mera vaidade de escritor ou mera emulação de seus modelos. Não se trata, como quer Buckle,[26] por exemplo, de meramente tomar de empréstimo os recursos da retórica sobrepondo-os aos raciocínios abstrusos para tornar a anatomia da mente mais atraente. Nem, tampouco, de simplesmente reapresentar as teses da filosofia profunda, sob a roupagem agradável da eloquência, produzindo uma espécie de vulgata do *Tratado* com o fito de popularizar e divulgar suas teses, como sugere Immerwahr.[27] Ao contrário do que consideram ambos os comentadores, parece-nos que Hume pretendeu efetivamente combinar as características da pintura e da anatomia, para usarmos a imagem humiana, em sua obra de maturidade[28].

Que não se pense, por isso, que Hume termina por equiparar filosofia e retórica, como sugere Jost, forçando um pouco a aproximação entre ambas.[29] Com efeito, apesar de dirigir-se também ao sentimento e de mobilizar as afecções, a atividade do filósofo não se reduz ao manejo competente da eloquência. Na verdade, para Hume, também o excesso

---

[26] Cf., Buckle, 2001, p. 125.
[27] Immerwahr, 1991, p. 12.
[28] Vai nessa direção também a leitura de Kate Abramson: "Sugeri, por exemplo, que Hume pensava que os esforços do filósofo para descobrir ' as molas e princípios secretos' devem ser modificados num trabalho que una anatomia e pintura de modo que eles não precisem ser uma investigação puramente anatômica" (Abramson, 2007, p. 689). Embora estejamos de acordo com a comentadora quanto ao projeto de uma síntese das duas maneiras de fazer filosofia, não a acompanhamos tange às consequências que disso ela extrai. Com efeito, Abramson afirma que se pode haver uma terceira espécie de filosofia, que combine as duas primeiras, poderíamos pensar outras tantas. A especulação nos parece ociosa, uma vez que o texto de Hume problematiza apenas a possibilidade da referida síntese. Multiplicar as hipóteses pouco esclarece aqui. Mas, sobretudo, parece-nos que o mais importante escapa a Abramson, isto é, o fato de que essa união entre pintura e anatomia é uma exigência do próprio sistema de Hume que, a julgar pelas palavras dele mesmo em *My own life*, o filósofo não teria realizado a contento no *Tratado*.
[29] Cf., Jost, 2009, pp. 22-23.

dessa última pode mostrar-se pernicioso, pois abre caminho para o fanatismo e a superstição, como indica o texto da seção 10 da *Investigação*: "A eloquência, quando elevada a seu patamar mais alto, deixa pouco lugar à razão e à reflexão, mas dirigindo-se inteiramente à imaginação e aos afetos, cativa ouvintes condescendentes e lhes subjuga o entendimento" (EHU.10. 2. p. 118). Ainda que, como a retórica, a filosofia possua uma visada prática (o aprimoramento dos homens), ela depende do exercício correto e preciso do entendimento e tem um método próprio (o método experimental) responsável por assegurar-lhe estatuto de ciência.[30] Ela busca, ademais, extrair suas teses e os fundamentos dessas últimas do exame acurado dos princípios da natureza humana, como se sabe desde a introdução do *Tratado*. Hume reviu a relação entre a "*manner*" e a "*matter*", e pretendeu efetivamente conciliar estilo fácil e raciocínios profundos, não apenas para tornar sua escrita mais persuasiva, mas para atender a uma exigência do sistema. Esta, como se tentou mostrar, parece-nos derivar de uma antropologia peculiar à filosofia humiana que, conferindo às paixões e ao sentimento um papel central na determinação da ação e na produção da crença, demanda que o filósofo saiba endereçar-se a tais elementos, seja para convencer o leitor, seja para formar o público.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

ADDISON, J. 1911. *The spectator no. 10*. In: *The spectator*. Volume I. Londres: JM. Dent& Sons.

HUME, D. 2009a. *Da arte de escrever ensaio.* In*: A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários).* Pedro Paulo Pimenta (Organizador). Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (Tradutores). São Paulo: Iluminuras.

_____. 2009b. *O cético.* In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários).* Pedro Paulo Pimenta (Organizador). Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (Tradutores). São Paulo: Iluminuras.

_____. 2009c. *Da delicadeza de gosto e de paixão*. In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários).* Pedro Paulo Pimenta (Organizador). Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (Tradutores). São Paulo: Iluminuras.

_____. 2009d. *Da simplicidade e do refinamento na arte de escrever.* In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários).* Pedro Paulo

[30] Vide, por exemplo, a preocupação de Hume em estabelecer *Regras para julgar das causas e dos efeitos*, conforme indica o título de uma importante e bem conhecida seção do *Tratado.* Cf., T.1.3.15.

Pimenta (Organizador). Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (Tradutores). São Paulo: Iluminuras.

_____. 2002. *An enquiry concerning human understanding.* Oxford: Clarendon Press.

_____. 2003. *Uma Investigação sobre os princípios da moral*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da* moral. São Paulo: Editora Unesp.

_____. 2011. *A treatise of human nature.* Oxford: Clarendon Press.

_____. 2000. *Tratado da natureza humana.* São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial.

_____. 2013. *The letters of David Hume*. Volume I. Greig, J.Y.T. Oxford: Clarendon Press.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABRAMSON, K. 2006. "Happy to unite, or not". In: *Philosophy Compass*. Volume I, número 3, pp. 290–302.

_____. 2007. "Hume's distinction between philosophical anatomy and painting". In: *Philosophy Compass*. Vol. II, No. 5, pp. 680–698.

BOX, M.A. 1990. *The suasive art of David Hume.* Princeton: Clarendon Press.

BUCKLE, S. 2001. *Hume's enlightenment tract.* Oxford : Clarendon Press.

IMMERWAHR, J. 1991. "The anotomist and the painter : the continuity of Hume's Treatise and Essays". In: *Hume Studies*. Volume XVII, número 1, pp. 1-14.

JOST, J.S. 2009. "Hume's four philosophers : recasting the *Treatise of Human Nature*". In: *Modern Intellectual History,* Cambridge. Volume VI, número. 1, pp.1-25.

MALHERBE, M. 1992. *La philosophie empiriste de David Hume.* Paris : Vrin.

PIMENTA, P. P. 2012. *A imaginação crítica : Hume no Século das Luzes.* Rio de Janeiro: Azougue Editorial.

SUZUKI, M. 2014. *A forma e o sentimento do mundo*: *Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII.* São Paulo: Editora 34.

A ARITMÉTICA COMO RELAÇÕES DE IDEIAS: FREGE, KANT E HUME

ARITHMETICS AS RELATIONS OF IDEAS: FREGE, KANT AND HUME

Eric Bitencourt de Santana
UFSC
bitencourteric@hotmail.com

Resumo: O presente artigo tem caráter expositivo-argumentativo e almeja dois objetivos: assegurar, por meio de uma breve exegese de algumas passagens de David Hume, que a aritmética pode ser tomada somente como relação de ideias (analítica, na distinção kantiana dos juízos) e traçar pontos em comum entre a filosofia humeana e a filosofia de Gottlob Frege sobre os juízos aritméticos. Indiretamente, argumentarei a favor de uma compatibilização do pensamento humeano sobre a categoria dos juízos aritméticos com a posição fregeana da aritmética como *justificavelmente* analítica. Dividirei este trabalho em três seções: primeiramente, procurarei expor a posição de David Hume sobre a categoria dos juízos da aritmética e quais as possíveis interpretações dessa visão nas obras *A Treatise of Human Nature* (1739) e *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748). Em um segundo momento, apresentarei a distinção kantiana entre juízos sintéticos e juízos analíticos e as respostas de Gottlob Frege apresentadas na obra *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) à posição presente em *Prolegomena* (1783) de Immanuel Kant de que os juízos aritméticos são *sintéticos a priori*. Consequentemente, considerarei uma possível compatibilização entre o pensamento de Gottlob Frege e o de David Hume no que diz respeito aos juízos aritméticos.

Palavras-chave: Hume; Frege; Kant; Filosofia da Matemática;

Abstract: This article has two objectives: ensure that arithmetic can be taken as a relation of ideas (analytical, in the Kantian sense) and show commonalities between Hume's and Frege's philosophy of mathematics. I shall argue in favor of a compatibility between Hume's position about arithmetics' judgments category and what Frege calls "justifiably analytical". Firstly, I will show Hume's point of view about type of judgments and how can we understand this perspective in his *Treatise of Human Nature* (1739) and *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748). Then, I will present the Kantian synthetic-analytical judgments distinction and Frege's perspective in *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) in which he answers Immanuel Kant's whom calls arithmetic judgments are synthetic a priori in *Prolegomena* (1783). Finally, I shall consider a compatibility between both Hume and Frege's point of view regarding arithmetic judgments.

Keywords: Hume; Frege; Kant; Philosophy of Mathematics.

1. INTRODUÇÃO[1]

A matemática é comumente alvo de controvérsias que envolvem desde discussões ontológicas até discussões epistemológicas. Dentre elas, há uma discussão sobre a natureza dos juízos da aritmética e da geometria. Em particular, refiro-me à discussão epistemológica sobre os juízos da aritmética: quando alegamos que 2+2 = 4, a qual categoria este juízo pertence? Em Frege e Kant, o debate sobre os juízos aritméticos é central. Contudo, ao voltarmos um pouco ao debate epistemológico moderno parece não haver grandes considerações sobre os juízos da aritmética. É o que se nota, por exemplo, nas obras de David Hume. Não se encontra em Hume uma tentativa de oferecer uma resposta a uma questão como a seguinte: na distinção analítico-sintético, qual a categoria de conhecimento das proposições matemáticas no pensamento? Hume não oferece uma resposta a uma questão como essa como podemos confirmar na literatura e nos poucos trabalhos analisam o espaço da aritmética no pensamento humeano. Este trabalho tentará responder essa questão e contribuir para o preenchimento dessa pequena lacuna na literatura sobre David Hume, ainda que essa contribuição seja ambiciosa em uma discussão de poucas páginas. Para tanto, partirei do ponto de que, para Hume, as únicas categorias do conhecimento humano são as *relações de ideias* e as *questões de fato* (EHU 4.1.1). Além disso, pretendo estabelecer um paralelo entre o pensamento humeano e o pensamento fregeano sobre os juízos aritméticos.

Neste trabalho de caráter expositivo-argumentativo procurarei portanto, alcançar dois objetivos: em primeiro lugar, assegurar que podemos interpretar a aritmética em David Hume como pertencendo às relações de ideias e, nesse sentido, podendo ser classificada como analítica. Em segundo lugar, mostrar que essa consideração está de acordo com a posição de Gottlob Frege no seu debate com Kant sobre a categoria dos juízos aritméticos. Espero com isso defender que o pensamento humeano acerca dos juízos aritméticos é compatível com a visão fregeana sobre a aritmética, no sentido de ser *justificavelmente* analítica, isto é, demonstrativamente certa.

Em vista disso, dividirei este artigo em três grandes partes. Num primeiro momento, farei uma exegese de duas importantes obras de David Hume com o intuito de destacar

[1] Agradeço imensamente ao professor Jaimir Conte (UFSC) pela revisão detalhada do trabalho e pelas sugestões ao texto. Destaco também que este trabalho foi realizado durante minha pesquisa de Iniciação Científica na área de Bioética com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, o CNPq.

passagens que ilustram o tratamento que Hume oferece sobre os juízos aritméticos. Minha hipótese é que é possível interpretar a posição de Hume como sendo uma posição favorável a uma aritmética analítica, diferentemente da interpretação defendida por Atkinson (1960) em seu artigo *Hume on Mathematics.* Em uma segunda parte, procurarei compatibilizar essa interpretação com o que sustenta Frege. Procurarei apresentar brevemente o debate suscitado por Frege diante da posição de Kant com relação à categoria dos juízos da aritmética. Em seguida apresentarei em que sentido Frege e Hume podem ser compatibilizados e até onde vai a concordância relativamente ao pensamento de ambos. Espero, no final deste artigo, sustentar que podem ser estabelecidos pontos comuns entre as posições de Frege e Hume sobre a categoria dos juízos da aritmética.[2]

2. HUME, KANT E A ARITMÉTICA

Iniciarei com a apresentação de uma famosa passagem de David Hume que abre a seção 4 do *Enquiry concerning Human Understanding* (EHU 4.1.1).[3] Nela, Hume divide todo o conhecimento humano em duas categorias: *questões de fato* e *relações de ideias:*

> Todos os objetos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, *relações de ideias* e *questões de fato*. Do primeiro tipo são as ciências da geometria, *álgebra e aritmética*, e, em suma, toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa. Que o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados é uma proposição que expressa uma relação entre essas grandezas. Que três vezes cinco é igual à metade de trinta expressa uma relação entre esses números. Proposições desse tipo *podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo*. Mesmo que jamais houvesse existido um círculo ou triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência (EHU 4.1.1, itálico nosso).

Logo neste trecho, pode-se observar que Hume afirma claramente que a aritmética é relação entre ideias (logo, ela não seria fruto também do princípio da cópia) e que tais relações podem ser descobertas pela simples operação do pensamento. Esse processo do pensamento pode ser simplesmente interpretado como um ato psicológico que não recorre à experiência. Se isso for verdade, então os juízos aritméticos ocorrem *a priori* e, portanto,

[2] Entendo que a geometria para Hume faz parte da matemática, mas ela não é fruto puro das relações de ideias. Mesmo assim, caso seja necessário, neste trabalho utilizarei os termos "aritmética" e "matemática" como sinônimos, ainda que esse tratamento não esteja de acordo com o que Hume também considera como matemática.

[3] A partir daqui, utilizarei abreviações para as obras de Hume que mencionarmos.

pertencem à categoria dos juízos analíticos. A interpretação de que Hume sustenta uma matemática analítica, incluindo a geometria, pode ser bem fundada com essa citação. Entretanto, isso não parece ser um consenso, mesmo tomando como base a sua obra, o *EHU*. É importante apresentarmos, portanto, interpretações alternativas e contrárias ao que pretendemos defender aqui.

Na literatura, é possível perceber que não existem muitos trabalhos que descrevem ou analisam qual o lugar da matemática, à luz da distinção *analítica* ou *sintética,* da perspectiva de Hume. Não obstante, dedicarei um momento para apresentar os termos com os quais lidarei ao longo desse trabalho: *analítico, sintético* e *a priori* e *a posteriori* e como em geral são entendidos. Na obra *Prolegomena*, Kant distingue os juízos em dois, *analíticos* e *sintéticos,* termos já conhecidos desde a *Kritik der reinen Vernunft*. Os juízos do primeiro tipo, segundo ele, nada acrescem ao conhecimento humano devido a sua condição própria de serem *explicativos*; os juízos do segundo tipo aumentam o conhecimento dado e são *extensivos* (Kant, 1988, p. 24). A diferença mais considerável entre esses dois juízos pode ser ilustrada do seguinte modo:

> Os juízos analíticos nada dizem no predicado que não esteja já pensado realmente no conceito do sujeito [...] Quando digo: todos os corpos são extensos, não alarguei minimamente o meu conceito de corpo, mas analisei-o apenas, porque a extensão estava pensada realmente no conceito já antes do juízo, embora não expressamente mencionada; o juízo é, portanto, analítico. Pelo contrário, a proposição: alguns corpos são pesados, contém no predicado alguma coisa que não está verdadeiramente pensada no conceito geral de corpo, aumenta pois o meu conhecimento, ao acrescentar algo ao meu conceito; deve, portanto, chamar-se um juízo sintético (Kant, 1998, p. 25).

Os juízos analíticos, para Kant, são análogos às relações de ideias para Hume. Não se pode negar uma relação de ideia sem contradição, isto é, não podemos conceber a negação de uma proposição como 2+2 = 4 (Hume, 2004, p. 54). Suponhamos, por exemplo, que exista um solteiro que seja casado (a contraditória de que "todo solteiro é um não-casado"). Ora, tal juízo *analítico* nos induz a uma contradição. Em outras palavras, relações de ideias são análogas aos juízos analíticos de Kant. Entretanto, há uma grande divergência entre os itens que podem ser categorizados como analíticos ou sintéticos, especialmente no que diz respeito às verdades da aritmética (ou da geometria, por exemplo), que certamente é de nosso interesse. Voltaremos a este ponto a seguir, logo depois da apresentação do que são os juízos *a priori* e *a posteriori*.

Há ainda a distinção *a priori* e *a posteriori,* também apresentada por Kant, que deve ser esclarecida. Todo juízo analítico é *a priori* a partir do fato de que não há necessidade de recorrer à experiência para notarmos que tal juízo é verdadeiro (Kant, 1998, p. 25). Por outro lado, juízos sintéticos podem ser categorizados como *a posteriori*, equivalentes às *questões de fato* de Hume e *a priori,* categoria não apontada e não mencionada diretamente a qual para Kant encontram-se os juízos aritméticos. Para ilustrar: a origem dos juízos *sintéticos a posteriori* é empírica. A proposição "Araranguá é uma cidade cujo rio nasce a partir do encontro do rio Mãe Luzia e rio Itoupava" é certamente *sintética a posteriori*, pois a informação de que há dois rios distintos cuja junção forma o rio de Araranguá não está contida no termo "Araranguá". Já a origem dos juízos *sintéticos a priori* é do fato de que existem afirmações as quais não podemos confirmar somente pela experiência e nem somente pela análise do *sujeito e do predicado.*[4] A essa categoria de juízos pertencem as afirmações matemáticas:

> Poder-se-ia, antes de mais, pensar que a proposição 7 + 5 = 12 é uma simples *proposição analítica*, *que resulta do conceito de uma soma de sete e de cinco, em virtude do princípio de contradição*. Mas, olhando de mais perto, descobre-se que o conceito da soma de 7 e 5 não contém mais nada senão a reunião de dois números num só, sem que se pense minimamente o que seja esse único número, que compreende os dois. O conceito de doze de nenhum modo está pensado pelo simples facto de eu pensar essa reunião de sete e de cinco, e, por mais que analise longamente o meu conceito de uma tal soma possível, não encontrarei, no entanto, aí o número doze. É preciso ultrapassar estes conceitos, recorrer à *intuição* que corresponde a um dos dois números, por exemplo, os seus cinco dedos ou (como Segter na sua aritmética) cinco pontos, e assim acrescentar, uma após outra, as unidades do cinco dado pela *intuição* ao conceito de sete (Kant, 1998, p. 27, itálico nosso).

Aqui encontra-se uma posição determinante para este trabalho: os juízos matemáticos para Kant são todos *sintéticos a priori*. Em outras palavras, não é possível que eles sejam produto das operações da mente, como defende Hume em uma das interpretações do *EHU*.

Como dissemos no início desta seção, David Hume considera a aritmética como operações da mente. Os juízos da ciência aritmética são dados como *relações de ideias* na medida em que não recorremos a qualquer experiência, ideia ou *intuição* para notar que três vezes cinco é igual à metade de trinta (EHU 4. 1. 1). Além disso, Hume aponta que

[4] A análise de sujeito e predicado é atribuída às proposições analíticas, as quais o sujeito está *contido* no predicado. Por exemplo: "Todo solteiro é não-casado". A característica "solteiro" está contida no predicado "não-casado".

ainda que não houvesse um triângulo real, ainda assim conheceríamos as verdades da geometria, ponto que será destacado nas considerações finais deste artigo. Há uma interpretação alternativa sobre os juízos analíticos na literatura de Hume. Atkinson (1960, p. 127), por exemplo, alega que a posição a qual os juízos da aritmética seriam *analíticos* é comumente atribuída ao filósofo devido ao trecho apresentado no *EHU,* como já destaquei. Embora essa posição seja atribuída a Hume à primeira vista, Atkinson reivindica que ela pode ser anacrônica ou até mesmo induzir-nos ao erro, o contrário do que pretendo sustentar aqui. Atkinson sugere uma nova interpretação acerca da posição de Hume: ainda que os juízos da aritmética sejam *a priori* e necessários, eles seriam em um sentido analítico mais amplo até mesmo do que o de Kant. Volto-me para a interpretação de Atkinson e farei uma exegese dos trechos da obra *Treatise of Human Nature* que se referem aos juízos aritméticos.

No *THN,* livro I, parte III, seção I, Hume afirma que as únicas relações filosóficas que mantém a certeza do conhecimento são as de *semelhança, contrariedade, graus de qualidade* e *proporções de quantidade* (T 1.3.1.2). Atkinson (1960, p. 128) chama essas relações de *necessárias*. As três primeiras relações são analisadas à primeira vista, intuitivamente, recorrendo somente ao seu domínio e não à demonstração. Tal intuição pode ser voltada também para as proposições matemáticas que nos informam *proporções* ou *números.* No *THN,* Hume considera que alguns desses juízos podem ser analisados somente pela intuição. Ao que tudo indica, quando falamos que *2 é menor que 1000,* é evidente pela nossa intuição que este é o caso, afirmaria Hume. Contudo, ao nos debruçarmos em teoremas mais complexos, como a seguinte propriedade de *limite* de uma função de variável real: $\lim_{x \to a} [f(x)+g(x)] = \lim_{x \to a} f(x) + \lim_{x \to a} g(x)$ parece ser necessário lidar com demonstrações. Mas o que deve ficar claro aqui é que, mesmo não sendo intuitivo, o teorema não deixa de ser necessário, tanto neste caso quanto no exemplo anterior. Hume afirma: "Restam, portanto, a álgebra e a *aritmética* como as únicas ciências em que podemos elevar uma série de raciocínios a qualquer nível de complexidade, e ainda assim *preservar uma perfeita exatidão e certeza*" (T 1.3.1.5, itálico nosso).

Para o Hume do *THN*, a aritmética é uma ciência cujos juízos são certeiros e exatos. Entretanto, a capacidade de usarmos a intuição para observarmos que *2 é menor que 1000* não nos garante com exatidão e certeza a demonstração dessa proposição. A intuição pode ser usada na prática, de certo modo, mas a demonstração é o que nos garante a exatidão dos juízos desse tipo. No exemplo a aritmética e a álgebra possuem um critério de igualdade,

diferentemente da geometria (T 1.3.1.5). Nesse sentido, Hume acredita também que todos os juízos da aritmética podem ser obtidos por demonstração, sejam eles complexos (como o exemplo dado acima de uma conhecida propriedade de limites) ou não complexos (como a proposição '*2 é menor que 1000'*).

No início deste trabalho e dessa seção, apresentei e reforcei, respectivamente, a interpretação da obra de Hume que vincula a aritmética ao domínio das *relações de ideias,* as quais são demonstrativamente e rigorosamente certas. É hora de contrapor essa visão com a que foi apresentada agora, tomando como base o que Atkinson alega e o que Hume afirmou no *THN*. Recapitulando: enquanto Hume divide a aritmética e a álgebra como ciências exatas e a geometria como uma ciência de "menor exatidão" no *THN*, no *EHU* essas três ciências são tratadas como relações de ideias e exatas na mesma medida. Nesse sentido, Atkinson (1960, p. 133) argumenta que existem três razões para admitirmos que Hume não muda a sua ideia quanto a matemática, isto é, que ele mantém a sua posição de que os juízos da matemática continuam sendo mais amplos e não somente analíticos a priori no sentido kantiano. As razões são as seguintes:

(1) O tratamento dos juízos matemáticos no *EHU* parece ser mais simplificado em relação a abordagem oferecida por Hume no *THN.*

(2) No *EHU* parece que é possível argumentar que a noção de *contradição* não é meramente formal no sentido das demonstrações. Mas ela também abarca a noção de que algo é contraditório como algo que não pode ser concedido por uma ideia distinta.

(3) Ainda no mesmo livro e também no *THN*, Hume traça uma distinção entre juízo matemático e analítico.

Aqui pretendo a princípio apresentar razões contrárias às duas primeiras justificativas e mencionarei essas razões numericamente a seguir. Minha intenção é sustentar que é possível interpretarmos David Hume como um filósofo que considera os juízos matemáticos como relações de ideia no sentido *analítico a priori.* A razão (1) não parece se fundar em algo sólido. Primeiramente, do fato de que na obra *EHU* David Hume simplifica o seu pensamento apresentado no *THN* não se segue uma justificativa para admitir que ele tenha mudado ou não a sua opinião. Ainda que ele tenha alterado a sua visão sobre a geometria, classificando-a no trabalho futuro como uma ciência exata, não mais como imprecisa, o que nos interessa aqui é que ele mantém sua posição a respeito da aritmética. Ele a chama tanto de uma *ciência de perfeita exatidão e certeza* no *THN* quanto

de *relação de ideia a qual não se pode conceber falsidade* no *EHU.* O que pode ser discutido no trabalho de Atkinson (1960) é a questão da geometria, como ele bem faz, mas não sobre a aritmética. De qualquer maneira, a primeira justificativa em nada contribui para contrariar que a aritmética e a álgebra alteram a categoria de juízo a qual são atribuídas. Para sustentar a razão (2), o seguinte trecho é apresentado por Atkinson (1960: 133):

> […] questões de fato e de existências são evidentemente incapazes de demonstração. […] O caso é diferente com as ciências propriamente ditas. Nelas, toda proposição que não é verdadeira é confusa e ininteligível. Que a raiz cúbica de 64 é igual à metade de 10 é uma proposição falsa e não pode jamais ser distintamente concebida. Mas que César, ou o arcanjo Gabriel, ou outro ser qualquer jamais tenha existido, pode ser uma proposição falsa, mas é ainda assim perfeitamente concebível e não implica nenhuma contradição (EHU 12.3.28.).

Ele argumenta que Hume, na verdade, usa o termo *contradição* em dois sentidos. A palavra *contradição* é utilizada tanto no sentido *formal*, como quando presumimos que '$2+2 \neq 4$' ou se tentamos supor algo que não é concebível, como um *círculo quadrado.* Esse segundo sentido refere-se ao que Hume chama de ideia nebulosa ou não é distinta. O termo contradição é utilizado por David Hume nos dois sentidos e mesmo às proposições da aritmética cabe a contradição formal e a contradição de ideia (uma ideia a qual não pode ser concebida). Podemos, contudo, distinguir essas contradições do seguinte modo: as contradições formais referem-se aos juízos da aritmética e as contradições de ideias servem aos juízos da geometria. Assim a justificativa de Atkinson pode ser . Sendo a geometria empírica, isto é, as ideias geométricas e dos objetos da geometria são dados pela nossa sensibilidade, não poderíamos ter ideias inconcebíveis como *círculos quadrados*. Por outro lado, se supusermos que '$1 \neq 1$', lidamos com uma contradição formal nos termos apresentados acima.

Recapitulando: abordei aqui duas interpretações da filosofia humeana em relação aos juízos da aritmética. Dentre as duas interpretações, defendo a interpretação de que os juízos da matemática são relações de ideias ou que pelo menos os juízos da aritmética, mas não os da geometria, são relações de ideias. Entendo que não há uma diferença substancial entre como Hume classifica os juízos matemáticos no *THN* e depois no *EHU*. O que defendo aqui, em outros termos, é que a analiticidade da aritmética segue intacta nas obras de Hume. Os juízos aritméticos são considerados demonstráveis por meio da suposição de que são falsos, acarretando o que chamamos de *contradições formais*. Resta agora

apresentar o pensamento de Frege em relação aos juízos matemáticos, em particular, aos juízos da aritmética.

3. FREGE, LOGICISMO E AS VERDADES ARITMÉTICAS

Apresentadas as interpretações de Hume no que tange os juízos aritméticos, procurarei agora tratar do segundo objetivo proposto, o de mostrar que há pontos em comum entre o pensamento de Frege e o pensamento de Hume. Nesta seção, apresentarei brevemente o que é o logicismo,[5] dando ênfase ao fato de que, para Frege, a aritmética precisa ser analítica no sentido de ser justificada *a priori.* Para que a aritmética seja considerada puramente analítica, ela precisaria ser justificada sem recorrer à experiência. E nesse ponto, Hume e Frege parecem concordar.

Farei uso do trabalho de Frege intitulado *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884), introduzida da seguinte maneira:

> A maior parte dos próprios matemáticos não estará preparada para oferecer uma resposta satisfatória a tais questões [sobre o que é o número]. Ora, não é vergonhoso para a ciência [da matemática] estar tão pouco esclarecida acerca de seu objeto mais próximo, [o número], e aparentemente tão simples? Tanto menos poder-se-á dizer o que seja número. Quando um conceito que serve de base a uma importante ciência oferece dificuldades, torna-se tarefa irrecusável investigá-lo de modo mais preciso e superar estas dificuldades […] (Frege, 1983, p. 200).

De fato, um dos objetivos de Frege na obra é definir o que é o número. Contudo, ele se depara, em muitas discussões, com as abordagens empiristas de John Stuart Mill sobre os números e, em particular, com Immanuel Kant e as categorias do conhecimento. Esse debate que envolve as posições de Frege e Kant gira em torno da seguinte questão: a que categoria pertencem os juízos da aritmética e os da geometria? Kant defende que a matemática é *sintética a priori*, enquanto Frege sustenta que a aritmética é *analítica*. Gostaria de mostrar que a argumentação de Frege sobre os juízos da aritmética está de acordo com o pensamento humeano, isto é, que ambos consideram a aritmética como relações de ideias que ambos pensam que os juízos da aritmética se baseiam, se fundam e

[5] O logicismo é uma corrente filosófica que surge a partir das obras de Frege. A tese central dessa corrente de pensamento é que a aritmética se reduz à lógica, que as verdades da aritmética são somente leis lógicas e que os juízos da aritmética são *analíticos.*

justificam nas operações do pensamento . A interpretação da distinção sintético-analítica dos juízos de Kant é alterada por Frege.[6]

Rigorosamente falando, essa alteração aponta que não é o conteúdo dos juízos que encaixa em alguma das categorias analítico-sintéticas, mas à justificabilidade deles (Frege, 1983, p. 206, §3). Quando Frege torna a *justificabilidade* domínio da investigação, ele se afasta de uma posição psicológica, àquela que afirma que os juízos aritméticos são puramente operações do pensamento, e toma a verdade da justificação de um juízo como critério da distinção analítico-sintética. Em outros termos, a análise dos juízos não é realizada pelos seus conteúdos, mas pelas suas justificativas. Essa mudança metodológica considera juízos analíticos aqueles cuja justificativa advém somente de leis gerais e definições (Frege, 1983, p. 207, §3). Um juízo a priori é aquele demonstrado por leis admitidas sem necessidade de provas (axiomas, por exemplo). Por outro lado, ao nos depararmos com verdades não-lógicas durante uma demonstração de um juízo, este será sintético. Para que seja um juízo *a posteriori,* a justificativa deve apelar às questões de fato – aquelas verdades indemonstráveis as quais Hume aponta em sua obra, como "o sol nascerá amanhã". Nesse contexto, as verdades aritméticas tornam-se analíticas, dado que poderíamos justificar, segundo Frege, as proposições matemáticas somente por meio da lógica e de leis gerais.

A discordância de Frege em relação a Kant surge no cerne do logicismo: o primeiro não defende que a aritmética seja reduzida somente a demonstrações ou verificações *a posteriori* a partir das intuições do que compreendemos como número, mas que ela seja demonstrada de modo rigoroso sem a necessidade de recorrer às concepções *a posteriori*. Aceitar que a aritmética é fundamentada também em justificações *a posteriori* iria contra o plano central de Frege. A partir das respostas negativas d aos empiristas, sobre a possibilidade dos números ou leis aritméticas participarem do mundo, Frege (1983, p. 215, §12) expõe que as leis da aritmética não podem ser dadas *a posteriori*, e portanto, restariam duas alternativas: ou tais leis são juízos *analíticos a priori* ou *sintéticos a priori.* A discordância com Kant surge nesse ponto. Se a aritmética for *sintética a priori*, significa que precisamos recorrer às nossas intuições sempre que formos provar suas leis gerais, destituindo da aritmética a sua necessidade de ser verdadeira. Em outras palavras, o plano

[6] Segundo Frege (1983, p. 206), ele não pretende trazer um novo sentido a esses conceitos, mas captar o que outros autores tentaram sustentar.

logicista deve ir contra essa posição de considerar a aritmética composta por juízos *sintéticos a priori*.

O obstáculo nesse contexto é o papel da intuição na aritmética segundo Kant, por isso, Frege ataca esse conceito. Como bem aponta Giarolo (2012, p. 32), não há como ter uma aritmética analítica a priori e ao mesmo tempo termos de recorrer às nossas intuições de número *7* e *5* para provarmos que a proposição '*7 + 5 = 12*' é verdadeira. Para provarmos que as verdades da aritmética são analíticas bastaria, portanto, que demonstrássemos a partir de leis gerais que são admitidas sem prova. Não abordarei isso com profundidade no presente artigo, mas as leis lógicas gerais as quais Frege aponta como sendo aquelas que derivam da aritmética são apresentadas preliminarmente na obra *Begriffsschrift* (1879), na qual Frege constrói a conhecida lógica de primeira ordem.

Garantindo que a aritmética é analítica no sentido de ser *justificada* sem o apelo à experiência, temos indícios suficientes para apontar que Hume e Frege concordariam parcialmente acerca da problemática apresentada. O que pretendo fazer a seguir é mostrar como podemos considerar a aritmética como *relações de ideias* que podem ser justificadas analiticamente por meio das operações da mente.

4. A RELAÇÃO ENTRE FREGE E HUME

A partir da exposição nas últimas duas seções, acredito que é possível finalmente afirmar que (1) a aritmética na filosofia humeana é analítica porque os seus juízos são *demonstrativamente certos* e são validados pela simples operação do pensamento. Da mesma forma, acredito que é possível afirmar que para Frege, (2) a aritmética é analítica na medida em que pode ser demonstrada e validada por meio de leis lógicas admitidas sem esbarrar em recorrências à experiência ou à intuições. Logo, de (1) e (2), podemos dizer que (3) a visão de ambos pode ser compatibilizada na medida em que os juízos aritméticos são validados e demonstrados por meio de leis lógicas gerais das operações de pensamento. Em resumo: Hume e Frege concordariam que a aritmética pode ser sustentada somente pelas operações do pensamento e pelas leis lógicas gerais. Os juízos da matemática, especialmente os da aritmética, seriam frutos de demonstrações rigorosas e certeiras. Apresentarei maiores detalhes sobre cada uma das três afirmações acima nos parágrafos seguintes.

Parece haver outras evidências para sustentar (1) além das que já apresentei aqui. No *EHU*, Hume nos fornece um critério para descobrirmos se determinado juízo é uma *questão de fato* (juízo *a posteriori*) ou se é uma *relação de ideias* (juízo *analítico*):

> Do primeiro tipo [relações de ideias], são as ciências da geometria, álgebra e aritmética, e, em suma, toda afirmação que é intuitiva ou *demonstrativamente certa*. […] Proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, *independentemente* do que possa existir em qualquer parte do universo (EHU 4.1.1, itálico nosso).

Nesse trecho, destaco duas afirmações que nos ajudam na compatibilização do pensamento humeano e fregeano: a de que as verdades das relações de ideias seriam certas e exatas, independentemente da existência ou não de um triângulo na natureza, as afirmações acerca de um triângulo, na medida em que são relações de ideias, são demonstrativamente certas. Em relação à primeira afirmação, podemos estender o raciocínio que foi apresentado para operações mais básicas como, por exemplo, 2 + 2 = 4. Considera-se que, de modo análogo, esse juízo é verdadeiro independentemente da existência ou não do número dois ou do número quatro no mundo exterior. No que diz respeito à segunda afirmação, negar esse juízo matemático implicaria em uma contradição (EHU 4.1.2). Os juízos matemáticos são certos na medida em que são demonstrativamente corretos ou bem *justificados*, no sentido que determinamos aqui.

Percebemos que Hume recorre à *justificabilidade* das proposições aritméticas para a sua categorização. Ora, se supusermos que *dois é igual a um*, chegamos a uma contradição evidente por razões demonstráveis. É, portanto, na justificação dos juízos que se encontra a analiticidade da matemática em David Hume. Ele estaria de acordo com Frege nesse sentido. Se as afirmações acima estiverem corretas, então podemos traçar dois pontos em comum entre a filosofia humeana e a fregeana. Para ambos, a aritmética é analítica quanto a sua justificabilidade. Enquanto a aritmética for demonstrativamente correta a partir de leis lógicas gerais e a negação de teoremas da matemática implicar em contradições, a aritmética seguirá sendo analítica segundo Frege e Hume.

Essa é a posição que sustenta uma possível compatibilização entre os dois filósofos. Desde que seja verdade que é a justificabilidade dos juízos da aritmética o que os torna *analíticos a priori,* e nisso Hume e Frege concordam, o primeiro argumentando pela via das operações da mente, e o segundo pela via das leis lógicas gerais, ambos rejeitam a categoria *sintética a priori* da aritmética que Kant atribui na obra *Prolegomena*.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho tentei defender uma abordagem compatibilista entre as considerações de Hume e as de Frege sobre os juízos da aritmética. Apresentei, à luz de algumas passagens das obras de Hume, uma perspectiva diferente sobre como esses juízos são considerados na literatura.

Contestei a interpretação oferecida por Atkinson em artigo *Hume on Mathematics* (1960), para quem há uma contradição aparente em David Hume e sua consideração sobre as categorias dos juízos da aritmética. Mostrei uma alternativa segundo a qual as contradições formais se diferenciam das contradições que chamamos de contradições de ideias, argumentei que as primeiras contradições devem nos fornecer critérios para os juízos da aritmética, ao passo que as segundas precisam nos fornecer critérios para juízos da geometria. Nesse sentido, considerei também que David Hume classifica os juízos da aritmética como àqueles que são demonstrativamente certos, ou aqueles cujas negações implicam em contradições formais, no sentido aqui apresentado.

Com essas considerações, apresentei brevemente a posição de Frege sobre os juízos da aritmética e como ele os considera *analíticos* no sentido de sua justificabilidade em resposta à Kant, que atribui um caráter *sintético a priori* a esses juízos. Mostrei que Frege critica a posição kantiana, segundo a qual as proposições da matemática devem sempre ser verificadas por meio da recorrência à intuição. Também apresentei as objeções contra a recorrência à sensibilidade para verificação dos juízos matemáticos.

Em vista disso, considero que há pontos em comum entre o pensamento fregeano e o pensamento humeano. Ademais, pode ser que Frege tenha sido influenciado pelo próprio Hume no seu plano logicista. Ainda assim, mesmo que essa influência não tenha ocorrido, essa investigação aponta para uma exegese ainda não presente na filosofia. Em primeiro lugar, ambos classificam os juízos matemáticos como juízos analíticos quanto à sua justificação. Sabemos que os juízos matemáticos são aqueles demonstrativamente certos, como a proposição "três vezes cinco é igual à metade de trinta" (EHU 4.1.1). Para Frege (1983, p. 206-207), com o critério de *justificabilidade* definido, importa encontrarmos a demonstração de uma proposição matemática e chegar até as verdades lógicas mais primitivas que nos garantem que essa demonstração é correta. Nesse sentido, o pensamento humeano e o fregeano se conectam ao considerar a *demonstrabilidade* ou *justificabilidade* como critério para categorizar os juízos aritméticos.

Em segundo lugar, parece que Hume e Frege supõem que os juízos analíticos são verdadeiros independentemente da existência empírica ou não de algo como os números ou as formas geométricas. Não abordei este ponto detalhadamente, mas a passagem a seguir é uma boa evidência da posição de Hume a esse respeito: "mesmo que jamais houvesse existido um círculo ou triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência" (EHU 4.1.1). Por sua vez, Frege conclui que "[…] o número nem é espacial e físico, como os aglomerados de pedrinhas e bolinhas de Mill, nem tampouco subjetivo como representações, mas *não-sensível e objetivo*" (Frege, 1983, p. 227, §27).

Em terceiro lugar, embora não tenha abordado a geometria em detalhes neste artigo, espero em trabalhos futuros poder desenvolver uma análise sobre as considerações de Hume, Kant e Frege acerca da geometria. O tópico é mais amplo e complexo do que o referente à aritmética, o que me afastaria do objetivo proposto neste artigo.

Mediante o exposto, acredito ter cumprido os dois objetivos apresentados no início: o de apresentar uma interpretação alternativa em relação aos juízos analíticos nas obras de Hume e expor alguns pontos em comum entre as abordagens de Hume e as de Frege. Muito embora Hume tenha voltado muito pouco sua atenção para a aritmética em suas obras, o que torna a literatura sobre esse assunto escassa, acredito ter contribuído para uma interpretação alternativa àquela defendida por Atkinson (1960), que alega a existência de uma inconsistência no pensamento humeano entre a abordagem sobre o assunto apresentadas no *Tratado da natureza humana* e a abordagem apresentada na *Investigação sobre o entendimento humano.* Por fim, julgo ter apresentado justificativas razoáveis para defender a interpretação de uma aritmética analítica nas obras de Hume e também ter mostrado como essa posição está de acordo com a abordagem sobre os juízos da aritmética oferecida por Frege.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATKINSON, R. F. 1960. "Hume on Mathematics". *The Philosophical Quarterly*. Volume X, número 39, pp. 127-137.

FREGE, G. 1983. *Os Fundamentos da Aritmética.* Luís H. dos Santos (Tradutor). São Paulo: Editora Abril Cultural.

GIAROLO, K. A. 2012. "A Crítica de Frege à Concepção Kantiana de Sinteticidade da Aritmética". *Existência e Arte – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências*

Humanas, Estética, Universidade Federal de São João Del-Rei. Volume VII, número 7, pp. 24-35.

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

_____. 2009. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Déborah Danowski (Tradutora). 2a ed. São Paulo (SP): Ed. UNESP.

KANT, I. 1988. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70.

EXISTÊNCIA EXTERNA EM HUME: OBJEÇÕES À INTERPRETAÇÃO REALISTA

EXTERNAL EXISTENCE IN HUME: OBJECTIONS TO THE REALIST INTERPRETATION

Wesley Ribeiro Ferreira dos Santos
UFPR
wesleyribeirof.dossantos@gmail.com

Resumo: Neste artigo, partindo da análise da teoria humeana das ideias, examinaremos a noção de existência externa. Defenderemos, contra os neohumeanos, que esta noção, assim como a encontramos na *Investigação Sobre o Entendimento Humano* e no *Tratado da Natureza Humana*, não é uma noção realista. Defenderemos também que a posição dos intérpretes realistas, se não equivale ao que o filósofo chama de falsa filosofia, encontra-se mais próximo dela do que de seu ceticismo moderado.

Palavras-chave: Realismo; Teoria das Ideias; Inteligibilidade; Existência Externa; Ceticismo.

Abstract: In this article, starting from the analysis of the humean theory of ideas, we will examine the notion of external existence. We will argue against the neo-Humeans that this notion, as found in *An Enquiry Concerning of Human Understanding* and in *A Treatise on Human Nature*, is not a realistic one. We will also argue that the position of realistic interpreters, if not equivalent to what the philosopher calls false philosophy, is closer to it than to their moderate scepticism.

Keywords: Realism; Theory of Ideas; Intelligibility; External Existence; Scepticism.

SANTOS, W. R. F. 2019. "Existência externa em Hume: objeções à interpretação realista". *Revista Estudos Hum(e)anos*, Volume 7, Número 2: 33-54

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, inicialmente examinaremos a teoria humeana das ideias, a fim de verificar se realmente há nela algum meio pelo qual se possa derivar a noção realista de existência externa, como sustentam intérpretes que ficaram conhecidos como neohumeanos[1]. Primeiramente, abordaremos o princípio da cópia. Mostraremos sua origem. Depois, abordaremos o aspecto semântico da teoria das ideias e o problema da inteligibilidade da ideia de existência externa. Por fim, apresentaremos o princípio da separabilidade.

Depois da discussão sobre a teoria das ideias, parte-se para a análise da noção de existência externa. O exame desta noção está inserido, na *Investigação*[2], em meio à reflexão de Hume sobre o ceticismo (EHU 12). Nesta reflexão sobre a filosofia cética, Hume aborda a questão da crença nos sentidos, expõe um sistema filosófico que considera errôneo e o chamado ceticismo moderado. Defenderemos que a interpretação realista não equivale à crença vulgar nos sentidos, nem ao ceticismo moderado, mas a este sistema filosófico errôneo ou, pelo menos, que se aproxima mais dele que do ceticismo mitigado de Hume.

Por fim, examinaremos a noção de existência externa no *Tratado*[3]. Acreditamos que, no *Tratado*, a tese exposta acima se confirma: o realismo não é a verdadeira posição filosófica de Hume, porque o realismo, se não corresponde ao que Hume chama, no *Tratado*, de falso sistema filosófico, encontra-se mais próximo dele que de seu ceticismo moderado (T 1.4.3.9).

1. A TEORIA DAS IDEIAS

Ao se levar em consideração o debate sobre o "novo Hume",[4] certas questões sobre a teoria das ideias impõem-se. Quais são suas consequências? Ela leva à ininteligibilidade das noções de poder causal e objeto externo, como pensariam os leitores mais céticos, segundo a acusação dos novos leitores?[5] Além disso, a inteligibilidade dessas noções, como é

[1] Veja-se, por exemplo, John P. Wright (1983 e 2000) e Galen Strawson (2000 e 2014).
[2] Assim nos referiremos, ao longo deste trabalho, à *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. A tradução utilizada em todas as citações é a de José Oscar de Almeida Marques (2003).
[3] O *Tratado da Natureza Humana* será chamado, no decorrer do presente artigo, apenas de *Tratado*. A tradução utilizada para todas as citações é a de Déborah Danowski (2002).
[4] Veja-se, sobre esse tema, a obra *The New Hume Debate* (2000).
[5] Cf. Strawson (2000).

pensada pelos novos humeanos, está, de algum modo, ligada à teoria das ideias ou ela foge completamente de seu domínio? Por fim, a inteligibilidade delas é suficiente para conferir a Hume o título de realista ou é, na verdade, apenas uma nova leitura de seu ceticismo, sem torná-lo realista?

1.1. A ORIGEM DAS IDEIAS

A teoria das ideias envolve uma teoria sobre a origem das ideias e uma teoria da associação de ideias. Examinaremos, neste trabalho, apenas a teoria sobre a origem.[6] No centro desta teoria, está o chamado princípio da cópia, conforme o qual todas as nossas ideias derivam de nossas impressões. Na *Investigação*, ele é apresentado com exatidão na seguinte passagem: "[...] quando analisamos nossos pensamentos ou idéias, por mais complexos ou

[6] Na Seção 3 da *Investigação*, fala-se de princípios de associação de ideias. Qual é o caráter desses princípios? São coisas externas, diferentes dos fenômenos observados, apenas descrevem os fenômenos observados ou há ainda uma outra possibilidade? Os princípios enumerados por Hume são: semelhança, contiguidade e causa e efeito. Ao dizermos que uma ideia liga-se a outra por semelhança, contiguidade ou causalidade, o que realmente estamos dizendo? João Paulo Monteiro, por exemplo, afirma que esses princípios são "as qualidades ou os poderes da natureza humana, entendidos como as causas dos fenômenos do conhecimento, das paixões, da moral" (Monteiro, 2009: 35). Em T 1.1.4, Hume apresenta os mesmos princípios de conexão ou associação de ideias que são apresentados na Seção 3 da *Investigação*: semelhança, contiguidade (espacial ou temporal) e causalidade. Falando sobre as causas desses princípios, realmente Hume não parece estar negando sua existência, ele apenas afirma que são desconhecidas e que um verdadeiro filósofo necessita moderar seu desejo de procurar causas (T 1.1.4.6); e, em T 1.1.4.6, afirma, falando do filósofo em geral, que "sua investigação seria muito mais bem empregada no exame dos efeitos do que no das causas de seu princípio". Expressando-se desta maneira, Hume parece supor a existência de uma causa para esses princípios, embora reconheça que sejam desconhecidas. Assim, o princípio parece remeter tanto a uma ideia de efeito, os acontecimentos observáveis, quanto a uma ideia de causa: alguma coisa desconhecida que é a causa da regularidade daqueles eventos observáveis. Hume também diz, sobre os princípios de associação de ideias: "seus efeitos são manifestos em toda parte, quanto a suas causas, porém, estas são em sua maioria desconhecidas, devendo ser reduzidas a qualidades *originais* da natureza humana" (T 1.1.4.6). Ele afirma que as causas devem ser entendidas como qualidades originais de nossa natureza. O que é uma qualidade original? Hume estaria falando do poder causal em sentido realista? Por um lado, Hume declara que as causas são desconhecidas e que nós conhecemos apenas os efeitos que se manifestam em toda parte. Supõe-se, ao se falar deste modo, um poder causal desconhecido? Por outro lado, Hume fala, a respeito daquele que chama de "verdadeiro filósofo", que "ele deve sentir-se satisfeito ao fundamentar uma determinada doutrina em um número suficiente de experimentos, se perceber que um exame mais prolongado o levaria a especulações obscuras e incertas" (T 1.1.4.6). Quer dizer, é preciso saber a hora de parar a busca pelas causas. Esta é uma questão em debate: qual é o momento certo para frear nosso desejo de conhecer as causas? Depois de falar sobre os três princípios de conexão das ideias, Hume passa a considerar as chamadas relações filosóficas, que não decorrem de um princípio natural de associação de ideias, mas da ação da imaginação que compara, sob algum aspecto, dois ou mais objetos. Para Hume, é por meio desses princípios de associação que, geralmente, as ideias complexas são formadas (T 1.1.4.7). Quer dizer, uma ideia complexa geralmente supõe a ação de um princípio de união das ideias simples que a compõem. Isto não vale para o caso dos modos (T 1.1.7.3). Ou seja, a teoria das ideias também traz consigo uma explicação da origem das ideias complexas a partir das ideias simples. O último tema abordado nessa sequência que forma, segundo Hume, os elementos de sua filosofia (T 1.1.4.7), é o das ideias gerais ou abstratas. Hume fala sobre isto na Seção 7. Lá, ele primeiramente mostra que não é possível formar ideias gerais e que, ao invés disto, nós formamos, na verdade, ideias particulares vinculadas a algum termo geral. Depois, ele explica como é que somos capazes de utilizar esses termos gerais como representações de um número infinito de ideias que guardam alguma semelhança entre si (T 1.1.7.16).

grandiosos que sejam, sempre verificamos que eles se decompõem em idéias simples copiadas de alguma impressão ou sensação precedente" (EHU 2.6). A questão a esclarecer é: o que precisamente significa derivar as ideias das impressões? Mas o ponto de partida da teoria das ideias é a distinção entre ideias e impressões, o que coloca diante de nós um problema que é anterior ao da derivação das ideias. Esclareçamos, então, esta questão, antes de respondermos a pergunta sobre o nascimento das ideias a partir das impressões.

Na *Investigação*, a teoria das ideias é exposta nas seções 2 e 3. Na Seção 2, Hume fala sobre a origem das ideias; na 3, ele fala da associação. Hume começa a Seção 2 observando a diferença que há entre os dois tipos de percepções da mente: as impressões e as ideias. Hume diz que esta diferença é uma diferença de grau de força e vivacidade, e que todos podem percebê-la; não é uma diferença de natureza. Em que consiste essa força e vivacidade que pertence às percepções, sendo as impressões as que têm um maior grau de força e vivacidade e as ideias as que têm um menor grau dessas qualidades? Hume dá uma resposta a essa pergunta, quando diz, no parágrafo 9, que

> Todas as idéias [...] são naturalmente fracas e obscuras: o intelecto as apreende apenas precariamente, elas tendem a se confundir com outras idéias assemelhadas, e mesmo quando algum termo está desprovido de um significado preciso, somos levados a imaginar, quando o empregamos com freqüência, que a ele corresponde uma idéia determinada […] (EHU 2.9).

Hume também afirma que "ao contrário, todas as impressões [...] são fortes e vívidas: os limites entre elas estão mais precisamente definidos, e não é fácil, além disso, incorrer em qualquer erro ou engano relativamente a elas" (EHU 2.9). Nestas citações, vemos que a força e vividez das percepções está ligada, por um lado, à nossa capacidade de poder distingui-las, não somente as ideias das impressões, mas também as ideias entre si e as impressões entre si mesmas; e, por outro lado, ao grau de determinação de suas próprias qualidades.

Porque, na *Investigação*, Hume apenas apresenta o princípio da cópia, caso se queira compreender perfeitamente o princípio, é preciso recorrer ao *Tratado*, pois é nesta obra que ele mostrará sua origem. No *Tratado*, é curioso notar como Hume aborda esse tema: descobrimos que o princípio de que as ideias nascem das impressões resulta da observação da conjunção constante entre nossas percepções e da anterioridade das impressões; ou seja, resulta da aplicação do princípio de causalidade a uma questão de fato. Pode ser útil fazer uma breve reconstrução da gênese do princípio de que todas as ideias vêm das impressões.

No *Tratado*, assim como na *Investigação*, o filósofo parte da distinção entre impressões e ideias. Depois de distingui-las, ele faz notar a conjunção constante entre elas, quer dizer, como umas sempre estão acompanhadas das outras, e, desta conjunção constante, fiel ao modo como compreende o princípio de causalidade, embora, a essa altura do texto, ainda não tenha falado nele, conclui que há uma "forte conexão" (T 1.1.1.8), uma relação de dependência, entre elas. Tendo provado esta conexão, mostrando a conjunção constante que caracteriza a relação entre impressões e ideias, ele procura, então, saber qual delas é a causa e qual é o efeito, concluindo que as impressões são as causas das ideias, dada a anterioridade das primeiras.

No *Tratado*, vemos, portanto, que o princípio da cópia deriva de um raciocínio causal. Primeiro, Hume estabelece a distinção entre sentir e pensar, entre impressões e ideias. Essas percepções da mente diferenciam-se por aparecerem à consciência com um maior ou menor grau de força e vividez. Hume afirma que "os graus mais comuns dessas duas espécies de percepções são facilmente distinguíveis" (T 1.1.1.1), o que nos mostra que há, para ele, diversos graus de força e vividez das percepções. Embora os dois graus mais comuns sejam facilmente distinguíveis, há casos em que confundimos ideias com impressões. É claro que, mesmo nestes casos, baseamo-nos na mesma distinção, mas tomamos uma coisa pela outra. Está claro também, por outro lado, que só confundimos ideias com impressões em certas situações específicas da mente: "no sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma" (T 1.1.1.1). Em seu estado mais comum, a mente é capaz de estabelecer com clareza essa distinção.

Não há alguma coisa importante por trás dessa distinção? Ela é uma distinção filosófica, baseada em um raciocínio, ou é uma distinção natural, fundada em um instinto? O que Hume está dizendo é que todos são capazes de estabelecê-la e, de fato, estabelecem-na, ou seja, não confundem, em geral, suas ideias com suas impressões. Ela não é uma distinção filosófica, portanto, no sentido de não ser por intermédio da reflexão filosófica que a realizamos – embora apenas por motivo filosófico é que tenha sido necessário dar um nome às impressões (EHU 2.3). Em outras palavras, sem raciocinar, as pessoas são capazes de diferenciar impressões de ideias. Hume está, portanto, baseando-se em uma distinção natural, que decorre da operação da mente em seu estado mais comum.[7]

[7] Hume, depois de estabelecer a distinção entre impressões e ideias e, por meio de um raciocínio causal, estabelecer o princípio da cópia, passa ao exame das próprias ideias. Esse exame começa pelas ideias da memória e da imaginação. Hume menciona diferenças de dois tipos entre elas. Em primeiro lugar, há uma "diferença sensível" (T 1.1.3.1). Ele diz (T 1.1.3.1): "as ideias da memória são mais vivas e fortes que as da imaginação". Hume afirma que a memória pinta seus objetos com cores mais distintas (T 1.1.3.1) que as da

Tendo sido estabelecida a origem do princípio e compreendido o caráter natural da distinção estabelecida entre as percepções, faça-se novamente a pergunta: de que maneira as ideias derivam das impressões? As ideias simples derivam diretamente das impressões, são cópias delas. Vemos, mais precisamente no *Tratado*, que ideias simples decorrem sempre de impressões simples e que, além disso, podemos formar ideias complexas, que não derivam diretamente de uma impressão, mas resultam da composição de ideias que, por sua vez, derivaram diretamente das impressões. Além disso, vemos também que ideias podem resultar de ideias. Estas são as chamadas ideias secundárias, o que não viola o princípio da cópia, porque elas são derivadas de ideias que, por sua vez, derivam de impressões (T 1.1.1.11). Trata-se, aqui, de uma derivação mediada. Temos, portanto, dentro do que podemos chamar de processo de produção das ideias: (1) um processo de derivação direta, em que ideias são copiadas das impressões; (2) um processo indireto, em que ideias para as quais não há uma impressão correspondente são formadas a partir da união de outras ideias para as quais há essas impressões; e (3) um processo em que ideias são derivadas de ideias, ou seja, em que o processo de derivação é mediado por outras ideias.

1.2. O ASPECTO SEMÂNTICO DA TEORIA DAS IDEIAS E A IDEIA DE EXISTÊNCIA EXTERNA

A teoria das ideias apresenta um aspecto semântico. Hume diz, na *Investigação*:

> [...] sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou idéia associada (como freqüentemente ocorre), precisaremos apenas indagar: *de que impressão deriva esta suposta idéia?* E se for impossível atribuir-lhe qualquer impressão, isso servirá para confirmar nossa suspeita (EHU 2.9).

imaginação e fala também sobre a dificuldade que a memória tem em conservar, durante uma quantidade considerável de tempo, firmes e uniformes, as suas ideias (T 1.1.3.1). Em segundo lugar, Hume menciona dois princípios que, para ele, são muito evidentes, porque estão baseados em um grande número de "fenômenos comuns e vulgares" (T 1.1.3.3): a principal função da memória é preservar a ordem e posição das ideias simples (T 1.1.3.3), enquanto a imaginação pode "transpor e transformar suas ideias" (T 1.1.3.4). Sobre a diferença entre impressões e ideias poder ser dita em termos de força e vividez, anteriormente escrevemos que se trata de uma distinção que resulta da operação da mente em seu estado mais comum, que não estaria baseada em um raciocínio. No caso da diferença entre as ideias da memória e da imaginação, que também pode ser expressa em termos de força e vividez, o que Hume diz é que, de fato, geralmente fazemos essa distinção, ou seja, não confundimos as ideias da memória com as da imaginação. Essa distinção também não resulta da comparação entre as ideias de nossa memória com as ideias presentes à consciência, porque isto não é possível (T 1.3.5.3). É claro também que, frequentemente, confundimos as ideias da memória com as da imaginação. Mas, como no caso da diferença entre impressões e ideias, a distinção é feita naturalmente.

Ou seja, para que um termo tenha significado, é preciso que esteja associado a uma ideia e que esta corresponda a alguma impressão. Quais são as consequências desse princípio quando aplicado ao problema da existência externa?

Para Galen Strawson, objetos externos são "coisas genuinamente não mentais, coisas que existem independentemente de nossas mentes" (Strawson, 2000, p. 33). Ele insiste que esta noção realista de existência externa é, de uma outra maneira, inteligível. Ele defende que, da teoria das ideias, decorre apenas que não podemos formar qualquer noção positivamente descritiva de algo especificamente diferente de nossas percepções. Mas o que precisamente significa esta noção realista de inteligibilidade? Para um realista, é possível referir-se aos objetos externos de modo significativo. Em outras palavras, é possível falar, com sentido, de coisas completamente não mentais. Isto é ser inteligível: ser suscetível à significação e poder referir-se a algo. Porém, a significação em questão não é positiva, isto é, o objeto externo existe (ou, pelo menos, é possível que exista, porque podemos nos referir a ele com sentido), embora irremediavelmente desconheçamos sua natureza. Strawson afirma:

> Quando Hume declara que alguma coisa é ininteligível, então, ele quer dizer que não podemos compreendê-la. Particularmente, ele quer dizer que nós não podemos formar uma ideia dela ou um termo para ela que tenha qualquer conteúdo descritivo positivo nos termos da teoria das ideias. Dizer isto, contudo, não é dizer que não podemos nos referir a ela, ou que a sua noção é incoerente (Strawson, 2000, p. 35, nossa tradução).

Do mesmo modo, ele também diz:

> [...] faz sentido supor que um termo ou ideia 'X' pode ter um uso próprio e genuinamente referir-se a uma coisa X, mesmo se há aspectos da natureza de X de que não temos, e talvez não possamos ter, qualquer tipo de concepção positiva (Strawson, 2014, p. 121, nossa tradução).

Está claro que a ideia de existência externa não pode derivar, não diretamente, de uma impressão, porque uma coisa externa em sentido realista é, por definição, uma coisa não mental, enquanto as impressões são percepções, coisas mentais. Em outras palavras, nunca foi dado a ninguém poder perceber uma existência externa. Isto é impossível, porque, a partir do momento em que percebemos algo, estamos diante de uma percepção, não de uma existência externa. A não ser que admitamos que a percepção seja apenas um aspecto do objeto percebido, aquele aspecto que pode ser conhecido. Mas Hume não diz isto, porque, nas percepções, a existência e a aparência coincidem plenamente (T 1.4.2.7). Todavia, a pergunta sobre a existência de objetos externos é realmente colocada: "É uma questão de

fato se as percepções são produzidas por objetos externos a elas assemelhados" (EHU 12.12). Para Strawson (2000), isto mostra que ela é inteligível. Como resolver este problema?

Como buscaremos mostrar a seguir, a noção realista de existência externa nasce da tentativa de se explicar, simultaneamente, o caráter descontínuo e dependente das percepções em geral, que constatamos por meio do exame filosófico delas, e a ideia de uma existência contínua e independente que atribuímos a certas percepções. A descontinuidade e dependência, deixamos para as percepções; a existência contínua e distinta, atribuímos a algo externo. Por isso, é possível fazer a pergunta, porque a suposição de um mundo externo em sentido realista resulta dessa tentativa de agradar o entendimento ao mesmo tempo em que se agrada a imaginação. Mas a questão é, de todo modo, insolúvel, e, ademais, não acrescenta nada ao conhecimento que temos do mundo, porque, ainda que não exista um mundo externo assim, nossa ciência continuará a mesma (T 1.3.5.2).

É verdade que, para Hume, é, pelo menos, possível supor uma existência que não é percebida, uma existência externa:

> Parece evidente que os homens são levados a depositar fé em seus sentidos por um instinto ou predisposição natural, e que, sem nenhum raciocínio, e quase mesmo antes de fazermos uso da razão, sempre supomos um universo externo que não depende de nossa percepção, mas existiria ainda que nós e todas as outras criaturas sensíveis estivéssemos ausentes ou fôssemos aniquilados (EHU 12.7).

O que Hume afirma nesta passagem é que, de fato, sempre supomos a existência de um mundo externo. Além disso, ele declara que "mesmo a criação animal se rege por uma opinião semelhante e mantém essa crença em objetos externos em todos os seus pensamentos, desígnios e ações" (EHU 12.7). Isto é muito esclarecedor, porque pode revelar o verdadeiro caráter da suposição de que existe um mundo externo.

Se os animais também supõem, como nós, a existência de um mundo externo, não é por meio de um raciocínio filosófico. Eles fazem isto como as pessoas comuns fazem. O mundo externo suposto por ambos, os homens em seu estado comum e os animais, não é aquele derivado da tentativa de explicar o caráter descontínuo e dependente das percepções em geral, que é descoberto filosoficamente, ao lado da crença na existência de coisas independentes e contínuas, por meio da suposição de um mundo externo independente e contínuo que seria a causa do mundo interno das percepções. Este sistema é um sistema filosófico, porque, baseado na descoberta filosófica do caráter descontínuo e dependente de nossas percepções em geral, procura resolver a oposição desta constatação à crença na

existência de coisas externas através da suposição de um mundo que possui uma natureza especificamente diferente de nossas percepções. O mundo externo suposto pelos homens comuns e pelos animais, por outro lado, é o mundo composto pelos objetos sensíveis para os quais atribuímos, naturalmente, por meio de uma ficção da imaginação, uma existência independente.

Ainda a respeito do problema da inteligibilidade, há outra passagem interessante na Seção 12 da *Investigação*:

> Tudo que *é* pode *não ser*. [...] A não-existência de um ser qualquer é, sem excessão, uma ideia tão clara e distinta quanto sua existência. A proposição que afirma que ele não existe, embora falsa, não é menos concebível e inteligível do que a que afirma que ele existe. O caso é diferente com as ciências propriamente ditas. Nelas, toda proposição que não é verdadeira é confusa e ininteligível (EHU 12.28).

Há uma diferença entre relações de ideias e questões de fato: uma relação de ideia que seja falsa é confusa e ininteligível, enquanto, uma proposição sobre uma questão de fato, mesmo que seja falsa, pode ser concebida com clareza e distinção, isto é, ela é, neste sentido, perfeitamente inteligível. O que podemos concluir disto?

Uma proposição a respeito de questões de fato que seja inteligível pode ser verdadeira ou falsa, quer dizer, poder conceber uma existência não significa que ela exista. Em outras palavras, a inteligibilidade de uma questão de fato, embora implique uma dimensão semântica, não implica uma dimensão ontológica.

Portanto, ainda que se admita que a existência externa em sentido realista seja inteligível, isto não implica que poder pensar um mundo externo, supor que ele exista, seja, de alguma maneira, poder conhecê-lo. Restaria saber, deste modo, se, mesmo não podendo saber se existe ou não um mundo externo, nossa ciência poderia depender da existência desse mundo. Mas o conhecimento que temos do mundo não parece depender em nada da existência ou não existência de um mundo externo, porque, segundo Hume, "podemos sempre fazer inferências partindo da coerência de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem elas a natureza de maneira correta ou sejam meras ilusões dos sentidos" (T 1.3.5.2).

1.3. A SEPARABILIDADE

Poder conceber a ideia de existência externa em sentido realista parece exigir poder separar as noções de existência e consciência. Elas são separáveis? Para que pudéssemos separar essas duas noções, seria necessário poder distingui-las. A questão, portanto, é se elas são distinguíveis.

Em T 1.1.3.4, Hume apresenta o seguinte princípio relativo à imaginação: sempre que essa faculdade percebe uma diferença entre ideias, ela estabelece uma distinção e pode produzir uma separação. Este princípio é muito importante para nosso propósito, porque, ao tratar do problema da existência externa, Hume explica como é possível pensar uma existência como esta dizendo que, como a mente é um feixe de percepções e a imaginação é capaz de pensar separadamente quaisquer ideias em que perceba uma diferença, ela é capaz de pensar qualquer ideia separadamente desse feixe de percepções.

Não estaria aqui um aspecto da teoria das ideias, tomada mais amplamente, que permitiria, sem que necessitássemos sair de seu âmbito, conceber realisticamente uma ideia de objeto externo? Por isso, é preciso perguntar: o que exatamente concebemos quando pensamos um objeto separadamente? Concebemos como possível que o objeto exista de modo independente ou, em outras palavras, que sua existência pode não depender da existência da mente. Todavia, defenderemos que isto não é o mesmo que conceber os objetos externos em sentido realista.

1.4. CONCLUSÃO DESTA PRIMEIRA PARTE

Considerando a teoria das ideias com atenção, podemos dizer precisamente o que significa derivar ideias de impressões. Em primeiro lugar, considerando apenas o princípio da cópia, tem-se três possibilidades: a derivação direta das impressões, a derivação indireta e a mediada. Mas a explicação da ideia de existência externa não depende somente do princípio da cópia, ela também requer a ação de um outro princípio: o princípio da separabilidade daquilo que é distinguível.

Quais são as consequências da aplicação da teoria das ideias à ideia de objeto externo ou, na verdade, essa teoria não se aplica a esta ideia? Retomemos a discussão. Para realistas como Galen Strawson (2000 e 2014) e John P. Wright (1983 e 2000), a teoria das ideias não tem como consequência a ininteligibilidade da ideia de objeto externo. Isto, porque há, para eles, uma outra forma de inteligibilidade. Esta outra forma foge do domínio

da teoria das ideias, uma vez que não decorre do processo de derivação das impressões, não em um sentido mais estrito.

Embora, em um sentido mais estrito, se tomamos o objeto externo como algo especificamente diferente das percepções, não seja mesmo possível derivar a ideia de existência externa das impressões, pois o princípio da cópia não permite isto, vemos, no *Tratado* que, porque a imaginação pode pensar separadamente qualquer ideia, é possível pensar qualquer ideia de modo a separá-la daquele feixe de percepções que é a mente. Isto significa que é possível conceber como independente da mente a existência de qualquer ideia, o que fornece algum subsídio para a interpretação realista.

Parece haver, portanto, na própria teoria das ideias, algum espaço para o realismo. Mas é preciso examinar com cuidado a questão, porque, ainda que possamos pensar a existência de qualquer percepção separadamente da existência da mente, não deixamos, ao pensar um objeto desta maneira, de pensar em nossas percepções. O que defenderemos é que a noção de existência externa que nasce graças à atuação do princípio da separabilidade sobre as percepções não é uma noção realista de existência. Por isso, vamos passar agora ao exame direto da ideia de existência externa. Comecemos com o exame desta ideia como ela aparece na *Investigação*.

2. EXISTÊNCIA EXTERNA NA *INVESTIGAÇÃO*

2.1. CETICISMO E CRENÇA NOS SENTIDOS

Nosso exame da noção de existência externa começa pela abordagem dessa ideia como ela aparece na *Investigação*. Nesta obra, não há uma seção dedicada especialmente ao problema. Nela, o que encontramos sobre o assunto é abordado em meio à reflexão de Hume sobre o ceticismo (EHU 12), o que nos leva a perguntar: por qual motivo este problema foi inserido aí?

Hume fala sobre a existência externa ao examinar o ceticismo sobre os sentidos. É neste contexto que o problema da existência externa em sentido realista é colocado ao mesmo tempo em que se apresenta uma outra noção de existência externa que não pode ser considerada realista. Para compreender este movimento que vai da abordagem do ceticismo em geral até a questão da existência externa, acompanhemos a reflexão de Hume, que começa pela abordagem do problema: o que é ser um cético?

É na Seção 12 da *Investigação*, no parágrafo 2, que Hume apresenta uma primeira definição de ceticismo, cujos representantes não existem realmente, porque esses céticos seriam aqueles homens sem qualquer opinião ou princípio relativo a qualquer assunto (EHU 12. 2). Em seguida, Hume expõe uma questão: o que é o ceticismo e até que ponto é possível levar seus princípios? Em outras palavras, que espécie de ceticismo é possível? Acreditamos que, de um modo a ser explicado e demonstrado adiante, é a natureza que limita o alcance e a força de todo o ceticismo possível.

Hume também fala sobre outros dois tipos de ceticismo: um que é antecedente e outro que é consequente à filosofia. É ao falar do ceticismo consequente à filosofia que aborda a questão da dúvida cética sobre os sentidos. Então, ele afirma que a fé nos sentidos decorre de um instinto e, em seguida, caracteriza essa crença. Em primeiro lugar, ela não se baseia na razão. Sem nenhum raciocínio nos deixamos guiar pela crença nos sentidos. Essa crença é, inclusive, como já dissemos na seção anterior, compartilhada conosco pelos animais. Mas o que é exatamente a crença ou fé nos sentidos?

É a suposição de que há um mundo externo independente da mente. Isto está claro na *Investigação* (EHU 12.7). Mas o mundo externo em questão são os objetos sensíveis a que atribuímos uma existência contínua e distinta. Quer dizer, a crença comum nos sentidos é a crença na existência independente da mente de certas percepções sensíveis, aquelas em que se pode observar certa coerência e coesão (T 1.4.2.20). O que acontece é que tomamos essas percepções sensíveis não como percepções, mas como existências independentes. Filosoficamente é que entendemos essas imagens que são dadas pelos sentidos como meras representações (como percepções) de outras existências que são, elas sim, independentes, porque, filosoficamente, tudo que se apresenta à mente são as percepções.

O que está em questão nessa discussão sobre o ceticismo a respeito dos sentidos é a própria veracidade deles. Guiados por nosso instinto que nos leva a depositar fé nos sentidos, tomamos essas próprias percepções sensíveis como os objetos reais. Mas, ao constatarmos filosoficamente que os objetos sensíveis são apenas percepções, podemos propor um sistema em que a veracidade dos sentidos é subordinada a sua correspondência com um mundo externo que se assemelha ao mundo empírico e é tomado como sua causa. Entretanto, não é possível verificar qualquer conexão entre esses dois mundos. Além disso, esse sistema contraria nosso instinto, o que é mais uma desvantagem sua.

2.2. EXISTÊNCIA EXTERNA E CRENÇA NOS SENTIDOS

Temos uma hipótese contra os neohumeanos: a noção de existência externa pode não ter a ver com a ideia de um mundo externo em sentido realista, mas apenas com a crença nos sentidos. Ou seja, a crença nos sentidos pode não implicar uma noção realista de existência, porque a ideia realista de mundo externo implica uma relação de causa e efeito entre esse mundo e o mundo fenomênico,[8] ao passo que a crença nos sentidos implica apenas tomar como real, independente da mente, o que é dado pelos sentidos. Ou a crença nos sentidos implica realismo?

É diferente supor que há um mundo externo que é a causa dos eventos observáveis e supor apenas que certas percepções sensíveis são independentes de nossas mentes. No último caso, supõe-se que as próprias percepções existam de forma independente da mente, o que quer dizer que elas, embora sejam percepções, são consideradas pelo vulgo e pelos animais como objetos independentes. No primeiro caso, supõe-se que elas são causadas por um mundo externo independente da mente, cuja natureza desconhecemos. O que a crença nos sentidos realmente requer?

Hume afirma, a respeito da crença em um mundo externo, que ela deriva de um instinto natural, compartilhado inclusive com os animais, e que os homens, guiados por esse instinto, tomam as próprias percepções como sendo os objetos externos. Por isso, o ponto de vista realista não pode ser o mesmo que o ponto de vista do senso comum. O ponto de vista realista parece coincidir, na verdade, com a posição filosófica que defende a tese de que as percepções são representações de objetos externos a elas assemelhadas e que são as suas causas. O ponto de vista de Strawson (2000), por exemplo, enquadra-se sob esta definição. Mas, no caso em que se assume uma perspectiva realista, não é possível demonstrar racionalmente a existência dos objetos externos realisticamente compreendidos, porque só poderíamos demonstrá-la a partir de um raciocínio causal, para o qual, no caso da conexão das percepções com supostos objetos externos, não há qualquer fundamento na experiência, única fonte da qual poderia derivar sua fundamentação.

[8] Strawson diz: a causação é "aquilo, na realidade, em virtude de que a realidade é regular da maneira que é" (Strawson, 2000, p. 35, tradução nossa). Aquilo em virtude de que a realidade é regular é o poder causal. Strawson acredita poder dizer isto da causação, porque acredita ser possível ter uma ideia relativa dela: a ideia da existência de poderes causais que conectam a causa e seu efeito. Citando a *Investigação*, Strawson (2000, p. 37) diz que a causação é "o poder ou força que põe toda essa máquina [o universo] em movimento" (EHU 7.8), a "exata circunstância na causa que a capacita a produzir o efeito" (EHU 7.17), "aquela circunstância na causa que lhe proporciona uma conexão com seu efeito" (EHU 7.29). Esta noção de causa defendida por Strawson implica o seguinte: há uma causa inobservável para os eventos observáveis.

A desvantagem do senso comum é basear-se em um instinto, que pode ser errôneo. Além disso, a fé nos sentidos contraria a razão, se aceitamos que todas as qualidades sensíveis dos objetos estão na mente, não fora dela (EHU 12.16).

Desse modo, é preciso provar que o ponto de vista realista realmente coincide com esse sistema filosófico contra o qual Hume levanta suas objeções e qual é a posição assumida por Hume, perguntando se ela não é mesmo passível de ser chamada realista. Hume indica que sua posição filosófica seja alguma coisa derivada do senso comum, embora não coincida completamente com ele, quando afirma que "as decisões filosóficas nada mais são que as reflexões da vida ordinária, sistematizadas e corrigidas" (EHU 12.25).

2.3 O CETICISMO MODERADO

O chamado ceticismo moderado representa a posição filosófica de Hume. O filósofo, recomendando esta espécie de ceticismo, diz:

> A *imaginação* do homem é naturalmente atraída para o sublime, deleita-se com tudo o que é remoto e extraordinário, e irrompe impetuosamente nas mais distantes partes do espaço e do tempo para fugir dos objetos que o hábito tornou-lhe demasiado familiares. Um correto *julgamento* segue o método contrário, e, evitando todas as indagações remotas e elevadas, restringe-se à vida comum e aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas, deixando os tópicos mais sublimes aos floreios de poetas e oradores, ou aos artifícios de sacerdotes e políticos (EHU 12.25).

Hume afirma aqui que um correto julgamento se restringe "aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas" (EHU 12.25). Os objetos externos podem ser considerados objetos da experiência cotidiana? No sentido realista de objetos independentes da mente que são a causa dos objetos observáveis, eles não pertencem à experiência cotidiana. Os objetos da vida comum são, portanto, os objetos sensíveis que as pessoas comuns julgam existir independentemente de nossa percepção. Se estes objetos não podem ser entendidos realisticamente, temos uma objeção aos leitores realistas que provém diretamente do próprio ceticismo moderado.

Por outro lado, o ceticismo moderado se caracteriza também pela restrição de nossas investigações àqueles assuntos que se enquadram sob a capacidade humana de entender as coisas. Assim, o único objeto do conhecimento em sentido genuíno e da demonstração é a quantidade. As questões de fato são objeto do raciocínio experimental, baseado no conhecimento da relação de causa e efeito. Está claro que não é possível, no caso dos objetos externos, inferir a existência deles por meio de um raciocínio causal, porque a

experiência simplesmente não permite verificar qualquer ligação entre as percepções e os supostos objetos externos que seriam sua causa. Está aqui, portanto, uma outra objeção cética à interpretação realista.

Quer dizer, considerando o ceticismo recomendado por Hume na Seção 12 da *Investigação*, o chamado ceticismo moderado, e o caráter da crença que naturalmente depositamos nos sentidos, devemos dizer que os objetos externos em sentido comum são as próprias percepções sensíveis, não são objetos distintos das percepções, embora assemelhados a elas, que são a sua causa, ou seja, não são objetos em sentido realista. O que acontece é que o homem comum toma suas percepções sensíveis como objetos que existem independentemente de sua mente. É este, para ele, o objeto externo: uma existência que, do ponto de vista filosófico, não é, na verdade, independente de sua mente.

Por fim, está claro, depois do exame da crença nos sentidos, que o instinto natural se sobrepõe às conclusões filosóficas, quaisquer que elas sejam, e é ele, portanto, que impõe limites a todo nosso ceticismo. O sistema filosófico que representa o pensamento de Hume é este ceticismo moderado, que deriva da vitória de nossos instintos sobre as conclusões céticas da investigação filosófica. Apresentaremos, em seguida, ainda uma outra objeção aos intérpretes realistas, retomando uma questão abordada anteriormente.

2.4 A INTELIGIBILIDADE EM SENTIDO REALISTA NÃO IMPLICA UMA CONCEPÇÃO REALISTA DE CIÊNCIA

Temos, a partir do exame da Seção 12 da *Investigação*, o seguinte. Ainda que seja possível admitir uma outra noção de inteligibilidade, o fato é que não é possível conhecer qualquer ligação entre os objetos sensíveis e um mundo externo. A inteligibilidade da noção de existência externa não envolve o conhecimento dessa ligação. Se é possível supor a existência de um mundo externo e essa suposição é, a seu modo, inteligível, ela permanece podendo ser verdadeira ou falsa. Se a verdade ou falsidade das inferências sobre questões de fato dependesse da correspondência dessas proposições com um estado de coisas independente da mente, ainda que não fosse possível verificar essa relação e jamais pudéssemos saber se as proposições são verdadeiras ou não, teríamos uma concepção realista de ciência. Mas o fato é que, mesmo que seja possível supor a existência de um mundo externo, a verdade das inferências baseadas na relação de causa e efeito não depende

de qualquer relação com um suposto mundo externo. Não estamos, portanto, diante de uma concepção realista de ciência.

Chakravartty, em seu artigo *Scientific Realism*, afirma que

> As rejeições mais comuns da independência da mente veem de pontos de vista neokantianos [...], que negam que o mundo de nossa experiência é independente da mente, mesmo que (em alguns casos) estas posições aceitem que o mundo em si mesmo não dependa da existência das mentes (Chakravartty, 2016, seção 1.2, nossa tradução).

Há, nessa passagem, uma distinção importante: o mundo de nossa experiência pode ser considerado dependente da mente ao mesmo tempo em que se aceita a existência de um mundo externo. Quer dizer, é possível ser não realista sobre o conhecimento e ao mesmo tempo ser realista sobre a existência de um mundo externo. É curioso notar que essa posição simultaneamente realista e não realista, atribuída a certos pontos de vista neokantianos, é semelhante ao que os neohumeanos defendem: para seus novos leitores, Hume seria um não realista sobre nosso conhecimento positivo, porque nosso conhecimento positivo está restrito ao domínio das percepções, mas seria realista sobre a existência de um mundo externo. Porém, no texto de Chakravartty (2016), isto não é realismo. Quer dizer, compreender não realisticamente o mundo da experiência ao mesmo tempo em que se admite a existência de um mundo independente da mente, mas em que se entende que a ciência está restrita ao mundo da experiência, é um ponto de vista não realista sobre a ciência. Neste sentido, o que os neohumeanos chamam de realismo não poderia ser considerado como tal.

2.5 A QUESTÃO SOBRE A EXISTÊNCIA EXTERNA É RESOLVIDA NA *INVESTIGAÇÃO*?

Observa-se que, na *Investigação*, embora haja indícios de que a questão sobre a existência externa seja, de um certo modo, inteligível, porque é possível colocá-la, Hume afirma que não é possível resolvê-la. Isto, porque se trata de uma questão de fato, mas, neste caso, não há qualquer experiência que possa fundamentar um raciocínio causal que permitisse a resolução do problema.

Além disso, da maneira como Hume apresenta, na Seção 12, a crença nos sentidos, é possível estabelecer uma distinção entre a crença que os homens comuns nutrem sobre os sentidos e a tese realista. A crença comum nos sentidos é a crença na existência

independente dos próprios objetos sensíveis (isto é, ela *não implica dualismo*), enquanto que, na tese realista, supõe-se a existência de um mundo externo distinto do mundo sensível e que é a sua causa (ou seja, a tese realista *implica dualismo*). A crença comum é inevitável e imprescindível, embora tenha por fundamento um instinto, que pode ser errôneo; a tese realista, por sua vez, contraria o senso comum, sem, ao mesmo tempo, poder oferecer qualquer argumento racional em favor de sua posição.

Façamos agora o exame da noção de existência externa por meio da consideração do *Tratado* para verificar se não somos levados por ele a conclusões diferentes destas a que chegamos ou se sua leitura confirma estas conclusões.

3. EXISTÊNCIA EXTERNA NO *TRATADO*[9]

A princípio, tudo que concebemos é mental, porque tudo o que concebemos é uma percepção da mente (T 1.2.6.8). Por isso, não é possível conceber um objeto externo se, ao falarmos de objeto externo, estivermos significando algo especificamente diferente de nossas percepções (T 1.2.6.8). Mas qual é a diferença específica que há entre os objetos da mente, as percepções, e os objetos externos enquanto coisas especificamente distintas dos objetos mentais?

No *Tratado*, Hume aborda o problema da origem de nossa crença na existência externa ao mesmo tempo em que descarta a possibilidade de respondermos a pergunta sobre a existência de objetos como algo especificamente diferente das percepções. O tratamento que dá para o problema da origem da crença nos objetos externos leva a uma clarificação do conceito de existência externa que se pode conceber. Compreender esta ideia significa poder dizer o que realmente pensamos quando pensamos nestes objetos.

3.1. SOBRE A IDEIA DE EXISTÊNCIA CONTÍNUA E DISTINTA

Da existência distinta, dizemos que é independente da mente e externa à mente. Mas tudo que concebemos são percepções e as percepções são existências dependentes. Em que consiste esta dependência? Para Hume, em nossas percepções, ser e parecer são idênticos: "Porque, como todas as ações da mente nos são conhecidas pela consciência, elas devem necessariamente, em todos os pormenores, parecer o que são, e ser o que parecem" (T

[9] A respeito da ideia de existência externa assim como ela é abordada no *Tratado*, veja-se também o artigo de Andrea Cachel (2007), que se chama *Crença no mundo exterior: um diálogo entre Hume e Berkeley*.

1.4.2.7). Ou seja, toda percepção é um aparecer para uma consciência, um aparecer que, todavia, aparece como ser ou, por outro lado, um ser que é ao mesmo tempo um aparecer. Esta é a relação de dependência de que falamos: a percepção é uma existência dependente da mente, porque seu existir, seu ser, é um aparecer a uma consciência.

Mas, ao mesmo tempo em que o ser da percepção é dependente da consciência, é um aparecer a ela, o ser da consciência é dependente da percepção, é um perceber uma existência. Não conhecemos uma existência que não seja, ao mesmo tempo, uma aparência, um aparecer a uma consciência e, simultaneamente, o ser de nossa consciência não pode ser desligado do ser daquilo que ela percebe. Quer dizer, não há, para nós, uma existência independente de uma consciência assim como também não há uma consciência independente da existência que ela conhece, porque não há como não conceber algo, algum ser, e tudo que concebemos é concebido, é pensado, é objeto de nossa consciência. Isto é, nas percepções, ser e aparecer identificam-se, são o mesmo.

Quanto à noção de externalidade, o que podemos dizer? Ela supõe uma separação, não uma identidade. Se dizemos que algo existe fora da mente, esta coisa e a percepção dela não são o mesmo: sua existência é independente da consciência. Neste caso, ser não é ser percebido; não implica uma consciência do ser. Quando dizemos que algo existe fora da mente, dizemos que a mente é uma coisa e este algo é outra, distinto dela.

Considerando o exposto acima, se é possível afirmar que, para Hume, tudo o que conhecemos são as percepções, não podemos aceitar que o filósofo defenda a noção de existência externa como algo absolutamente distinto de nossas percepções sem atribuirmos a ele uma completa contradição. Se estivermos corretos, é por isso que, segundo Hume, a noção de existência externa como algo especificamente diferente das percepções é absurda (T 1.4.2.2).

Por isso, colocar a questão sobre a existência externa é explicar como separamos a noção de existência da noção de aparição, ou, em outras palavras, é explicar como somos capazes de conceber uma existência que não seja ao mesmo tempo um aparecer a uma consciência. Afinal, considerando as existências a que temos acesso, só podemos conceber a existência como sendo ao mesmo tempo uma aparição.

Mas vimos que a imaginação opera conforme um princípio que diz: onde se percebe uma diferença, faz-se uma distinção e, onde se faz uma distinção, é possível realizar uma separação. Quer dizer, de um certo modo, que não foge, em um sentido mais amplo, do

domínio da teoria das ideias, é possível separar o ser do aparecer, ainda que apenas relativamente. O que isto significa?

Não significa poder conceber os objetos em sentido realista, porque, por um lado, qualquer percepção pode ser concebida separadamente, embora só se atribua a existência externa a determinadas percepções; por outro lado, a noção relativa de existência externa que concebemos não é a da existência de objetos em sentido realista, mas da existência independente de certas percepções sensíveis, que resulta também da ação de um outro princípio da imaginação: uma tendência a atribuir identidade àquilo que, de fato, é apenas semelhante (T 1. 4. 2. 26-30). Ou seja, é por meio da ação da imaginação que concebemos os objetos sensíveis como existências contínuas e, por isso, distintas, embora eles apresentem-se, na verdade, como existências descontínuas e dependentes.

CONCLUSÃO: O REALISMO E A FALSA FILOSOFIA

Por meio da leitura da *Investigação*, chegamos a uma hipótese que se confirma através da leitura do *Tratado*: o ponto de vista realista encontra-se mais próximo do que Hume chama, no *Tratado*, de falsa filosofia, do que da chamada verdadeira filosofia. Hume não se expressa usando exatamente esses mesmos termos na *Investigação*, mas ele, ao falar das características de seu ceticismo moderado, fala do verdadeiro filósofo, em oposição a um falso, e apresenta tanto o sistema vulgar, que é apresentado também no *Tratado*, quanto um sistema que, embora filosófico, comete o erro de ir além dos limites dados pela vida ordinária e, no parágrafo 10 da Seção 12, é chamado de "pretenso sistema filosófico" (EHU 12.10).

A verdadeira filosofia consiste em seu ceticismo moderado. A descrição da chamada falsa filosofia, nós encontramos mais detalhadamente no *Tratado*, nas críticas que Hume faz às noções antigas de substância, forma substancial, acidente e qualidade oculta (T 1.4.3); à noção moderna de qualidades primárias e de sua existência contínua e independente (T 1.4.4); à noção de que nossas percepções seriam inerentes a uma substância (T 1.4.5); e, por fim, à noção de identidade pessoal (T 1.4.6).

A pergunta que colocamos é esta: o realismo defendido pelos novos intérpretes equivale ao sistema vulgar, à verdadeira filosofia ou à falsa filosofia? O realismo pressupõe a existência de um mundo externo independente de qualquer mente. O realismo necessita adotar a duplicação do mundo em objetos externos e percepções, o que é o caso do que

Hume chama de falso sistema filosófico. O verdadeiro sistema filosófico aproxima-se mais do sistema vulgar que do falso sistema filosófico, diz Hume, e o sistema vulgar não supõe a dupla existência; o vulgo supõe, na verdade, que certas percepções sensíveis têm uma existência contínua e distinta da mente. Mas isto significa apenas que o sistema vulgar toma suas percepções como sendo os próprios objetos externos, embora sejam, de fato, percepções, como mostra a reflexão filosófica.

O sistema filosófico falso supõe que nossas percepções sensíveis sejam dependentes e que, por outro lado, existam objetos externos distintos das percepções sensíveis e independentes. Não é isto que o sistema vulgar pressupõe. O sistema vulgar simplesmente toma as percepções sensíveis como se fossem distintas e contínuas, o que é fruto da atividade da imaginação sobre essas percepções.

Quer dizer, Hume não está afirmando que há um mundo mental e um mundo externo absolutamente distinto do mental. Essa questão, se há ou não um mundo assim, não pode ser respondida e seu exame não altera em nada o nosso conhecimento do mundo. Em outras palavras, nosso conhecimento não depende em nada de haver ou não haver um mundo externo. A verdade de nossas proposições não depende disto; depende da concordância delas com a experiência, como Hume deixa claro na seguinte passagem do *Tratado*:

> Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor de nosso ser. Tal questão, diga-se de passagem, não tem nenhuma importância para nosso propósito presente. Podemos sempre fazer inferências partindo da coerência de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem elas a natureza de maneira correta ou sejam meras ilusões dos sentidos (T 1.3.5.2).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CACHEL, A. 2007. Crença no mundo exterior: um diálogo entre Hume e Berkeley. In: *Princípios*. Volume XIV, número 21, pp. 125-146.

CHAKRAVARTTY, A. 2016. Scientific realism. In: ZALTA, Edward N. (Editor). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online]. Stanford: Methaphysics Research Lab, Stanford University. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism/>. Acessado em: 27 de fev. de 2020.

HUME, D. 1999. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (Editor). Oxford: Oxford University.

_____. 2000. *A Treatise of Human Nature.* David Fate Norton and Mary J. Norton (Editores). Oxford: Oxford University.

_____. 2002. *Tratado da Natureza Humana*. Débora Danowski (Tradutora). São Paulo: Edunesp.

_____. 2003. Uma Investigação Sobre o Entendimento Humano. In: *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. José Oscar de Almeida Marques (Tradutor). São Paulo: Edunesp.

MONTEIRO, João P. 2009. *Hume e a Epistemologia*. São Paulo: Unesp.

READ, R.; RICHMAN, K. A. (Editores). 2000. *The New Hume Debate*. London: Routledge.

STRAWSON, G. 2000. David Hume: Objects and Power. In: Read, R.; Richman, K A. (Editores). *The New Hume Debate*. London: Routledge.

_____. 2014. *The Secret Connexion*: *Causation, Realism, and David Hume*. rev. ed. Oxford: Oxford University.

WRIGHT, J. P. 2000. Hume's causal realism: Recovering a traditional interpretation. In: Read, R.; Richman, K. A. (Eds.) *The New Hume Debate*. London: Routledge.

_____. 1983. *The Sceptical Realism of David Hume.* Manchester: Manchester University.

A TRAGÉDIA EM HUME E A DIMENSÃO QUALITATIVA DAS IDEIAS

HUME ON TRAGEDY AND THE QUALITATIVE SCOPE OF IDEAS

Andrea Cachel
UEL/ Pesquisadora Visitante na UFRGS
andreacachel@gmail.com

Resumo: O artigo pretende analisar a discussão realizada por Hume no ensaio *Da tragédia*, investigando a originalidade da tese do autor em relação às "filosofias da inquietude", bem como quanto a uma concepção segundo a qual as emoções trágicas se inserem no âmbito dos prazeres da imaginação. Nesse contexto, a intenção é aprofundar a compreensão acerca do que representa a ideia humeana segundo a qual a resolução do paradoxo da tragédia exige a explicação dos mecanismos responsáveis pela criação de um sentimento novo, a partir do vínculo entre imaginação e paixões. Assim, será fundamental debater com maiores detalhes a exposição do autor escocês do que entende como um processo de transferência de força entre as paixões dolorosas e as emoções prazerosas, bem como o papel da eloquência nessa transferência. Trata-se de mostrar o aprofundamento, em Hume, da mudança de perspectiva em relação à arte, com base na qual há a centralização da explicação da experiência estética na discussão sobre a natureza do ato mental do espectador. E, em contrapartida, indicar de que modo a sua análise no ensaio também envolve indiretamente temas fundamentais para a estética britânica do século XVIII, tais como os limites entre prazer e dor e as fronteiras entre beleza e sublimidade.

Palavras-chave: tragédia; espectador; imaginação; paixões.

Abstract: The article intends to analyze the discussion carried out by Hume in the essay "Of Tragedy", investigating the originality of the author's thesis in relation to the "philosophies of anxiety", as well as in relation to a conception according to which tragic emotions fall within the scope of the pleasures of imagination. In this context, the intention is to deepen the understanding of what the humean idea represents, according to which the resolution of the tragedy paradox demands the explanation of the mechanisms responsible for the creation of a new feeling, based on the link between imagination and passions. Thus, it will be essential to discuss in greater detail the Scottish author's exposition of what he understands as a process of transferring strength between painful passions and pleasurable emotions, as well as the role of eloquence in this transference. It is about showing the deepening, in Hume, of the change of perspective in relation to art, based on which there is the centralization of the explanation of the aesthetic experience in the discussion about the nature of the spectator's mental act. And, on the other hand, indicate how his analysis in the essay also indirectly involves fundamental themes for 18th century British aesthetics, such as the limits between pleasure and pain and the boundaries between beauty and sublimity.

Keywords: tragedy; spectator; imagination; passions.

CACHEL, A. 2019. "A tragédia em Hume e a dimensão qualitativa das ideias". *Revista Estudos Hum(e)anos*, Volume 7, Número 2: 55-72

1. INTRODUÇÃO

O século XVIII é decisivo para a configuração da estética como área específica da filosofia, traçando novos rumos para a discussão acerca da arte, por meio da centralização do debate na natureza da experiência do espectador. A tradição britânica que se consolida nesse século é, sem dúvida, um dos movimentos essenciais nesse contexto, tendo como especificidade, ademais, a própria tentativa de unificar a ideia de *experiência*, buscando um fundamento comum para a cognição, a estética, bem como para a moralidade. Desde Shaftesbury – passando por Hutcheson, Addison, Burke e Hume – os filósofos britânicos iniciaram um percurso de busca por delimitação mais precisa dessa experiência, o que se realizará por meio das discussões que paulatinamente conduzem à abordagem mais direta do juízo acerca do belo e do sublime.

Uma análise sobre a tragédia e, em especial, do paradoxo presente na mesma diz respeito, justamente, a essa centralidade conferida à figura do espectador**.** O caráter paradoxal da tragédia é potencializado quando a referência das categorias estéticas implicadas passa a ser qualidades da alma ou da mente do sujeito que ajuíza o objeto. Colidem na tentativa de resolver esse paradoxo duas perspectivas cuja conciliação também será um dos objetivos da tradição da filosofia britânica do século XVIII, a saber, uma fundada em princípios da imaginação, e, sendo assim, da representação, e outra centrada na dinâmica das paixões. A discussão humeana sobre a tragédia situa-se em grande medida nesse cenário de debates. O desenvolvimento da abordagem humeana sobre a tragédia evidencia todo esse contexto de investigações que têm em vista precisar os princípios explicativos no campo da estética. O que o ensaio humeano *Da tragédia* tenta, nesse âmbito, é estabelecer os vínculos, nas emoções trágicas, entre a atuação representativa da mente e a natureza das paixões, conferindo papel importante para a eloquência. Estará em jogo na exposição do escocês a abordagem do processo a partir do qual é criado um "novo sentimento", na dinâmica entre imaginação e paixões, evidenciando sua análise a necessidade de se compreender que o incremento do prazer não pode ser pensado meramente como diminuição da dor, o que lança algumas luzes sobre a importância da configuração de limites mais precisos entre prazer, dor e deleite, ou ainda, entre beleza e sublimidade.

2. A DIMENSÃO QUALITATIVA DAS IDEIAS E O PARADOXO DA TRAGÉDIA

Explanar os mecanismos que operam uma espécie de conversão da dor em prazer será o aspecto essencial do texto humeano. Nesse sentido, o ensaio *Da tragédia* expõe a preocupação de se entender como o prazer pode ser derivado de paixões desagradáveis, tais como a tristeza, o terror, a ansiedade:

> Não se pode, ao que parece, explicar o prazer que tristeza, terror, ansiedade e outras paixões em si mesmas desagradáveis e incômodas proporcionam aos espectadores de uma tragédia bem escrita. Quanto mais tocados e afetados, mais eles se deleitam com o espetáculo; e tão logo as paixões incômodas deixem de operar, a peça chega ao fim. (...) Toda a arte do poeta é empregada para despertar e manter a compaixão e a indignação, a ansiedade e o ressentimento de sua audiência. O prazer desta é proporcional à sua aflição, e jamais é tão feliz como quando suas lágrimas, suspiros e gritos servem para dar vazão à sua tristeza e aliviar o coração inflado pela simpatia e pela compaixão mais ternas (Hume, 2011b, p. 163).

Tal paradoxo foi abordado por uma série de filósofos do período, tanto no Reino Unido como na França, sendo dois franceses, Dubos e Fontenelle, as referências explícitas do texto. Dubos, autor do livro *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* , cuja primeira edição é de 1719, situa-se na fronteira entre a estética clássica e a moderna, destacando-se por propor uma unificação entre os princípios explicativos do gosto nas produções da pintura, da poesia e da música. Dubos apresenta um projeto de síntese pensado a partir de uma noção expressiva da arte, na medida em que destaca a importância das paixões na produção do prazer estético[1]. Ainda que se possa discutir se o sentido de paradoxo usado por esse autor é o mesmo sentido do indicado por Hume no seu ensaio, é consenso que Dubos tratou do cerne do aspecto conflituoso das tragédias, ressaltando a necessidade de se perceber que, da perspectiva do espectador, as paixões dolorosas

[1] Conforme observa Hooker (1934, p. 585), uma das grandes dificuldades para o estabelecimento de leis gerais do gosto era a separação entre belo e sublime. Os autores britânicos do século XVIII tenderam a separar, paulatinamente, essas duas categorias estéticas, justamente a fim de possibilitar a observação das suas leis explicativas. Os temas relativos ao sublime, e às emoções trágicas de modo geral, gozaram nesse período da arte e filosofia britânicas de muito interesse e de grande diversidade de explanações. Como destaca esse comentador (p. 579), Dubos é citado por vários autores do século XVIII britânico – como John Gilbert Cooper, Joseph e Thomas Warton, David Hume, Blair, Johnson, Kames (Henry Home) e Pinkerton – tendo sua filosofia da arte se tornado popular entre eles sobretudo porque era vista como coerente com a adoção do método experimental, ou, melhor dizendo, como uma retomada de temas da filosofia da arte de Aristóteles sem o apelo à autoridade, mas se apoiando em observações e buscando estabelecer leis universais do gosto a partir da observação. Por outro lado, Gatti (2005, pp. 55-65) defende a importância da influência dos britânicos nas obras de Dubos, embora esse autor destaque explicitamente apenas a leitura da filosofia de Addison.

despertadas nas histórias trágicas (e aqui vale observar que esse autor se restringe ao sublime na tragédia) são prazeres em virtude do movimento que tira a mente da quietude. Nele a tragédia é vista como a arte que ocuparia e entreteria a mente excitando sentimentos de terror e piedade, mobilizando o gosto por termos paixões e emoções artificiais. Haveria de certo modo uma percepção da artificialidade, do jogo mimético envolvido, e o apreço da nossa alma estaria explicado pelo prazer de a vermos movimentada.

Ecoa na visão de Dubos sobre a tragédia uma "filosofia da inquietude", na qual a ideia de ocupação da alma é pressuposto fundante, da mesma forma que a regra de otimização, segundo a qual o ultrapassamento de um certo grau de atividade gera também o tédio. E é relevante aqui destacar, seguindo as pistas de Suzuki – que transpõe para o cenário escocês a leitura de Deprun, exposta no livro *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, onde é cunhada a ideia de uma "filosofia da inquietude" – que esses mesmos pressupostos estão presentes também na concepção de Hume sobre o fazer filosófico[2]. Nele, a inquietude e o horror ao tédio determinam a própria necessidade de se fazer filosofia, assim como preconizam os seus limites. A atividade filosófica é concebida, nesse contexto, como um artifício essencial para dar vazão à inquietude da mente, ao mesmo tempo em que destaca que seu excesso resulta em melancolia. Porém, a especificidade da assimilação humeana desses elementos da filosofia da inquietude, como bem ressalta Suzuki, consiste em atrelar esses pressupostos à discussão acerca da dimensão da importância da vida e, sobretudo, marcar esses elementos implicados no fazer filosófico na maneira como uma ideia é concebida, na sua dimensão de força e vivacidade[3]. Essa especificidade parece ser parte da razão do seu apontamento de uma insuficiência na análise de Dubos acerca da tragédia. Como Suzuki mostra, na filosofia humeana a maneira como uma ideia é concebida representa o indício do valor a ser dado à vida humana, na balança entre o nenhum valor e o absoluto, entre a completa inação da mente e o excessivo pensar. Dessa forma, para Hume, o modo de conceber uma ideia não é indiferente, os movimentos

[2] "O homem faz de tudo para se manter ocupado, a fim de evitar o tédio. Esse primeiro princípio é chamado de 'princípio de ocupação' por Deprun, que mostra que esse 'horror à inação, à letargia, ao vazio, é um dos temas dominantes da sensibilidade francesa do século XVIII'. Já a segunda regra da filosofia da inquietude é por ele chamada de 'princípio de otimização'. De acordo com ela, a ocupação, além de certa intensidade, causará mais pesar do que prazer. Como o primeiro princípio, essa regra também é fundamental para a antropologia humiana, conforme se pode verificar especialmente pelo modo como se posicionou em relação à discussão do luxo no século XVIII. Por mais sensual que seja, diz Hume, nenhum prazer pode ser considerado vicioso nele mesmo" (Suzuki, 2011, p. 312). O ambicioso projeto de Deprun nesse livro além de apontar a filosofia da inquietude na poética de Bubos, a encontra também na música de Rameau, no paisagismo de Lazay-Marnésia, na arquitetura de Boullèe, no naturalismo de Lacépède, nos textos de Buffon sobre fisiologia, na apologética de Bernard Lamy, dentre outros (Deprun, 1979).
[3] Suzuki, 2011, p. 315

da alma são qualitativamente distintos e essa distinção é um efeito da paixão sobre a mente[4]. Se ideias são as percepções mais fracas e menos vivazes da mente, é a inventividade das paixões, a sua capacidade de alterar a *maneira* pela qual essas ideias são concebidas, o que concilia a inquietude e o aspecto qualitativo da mente humana. Assim, se a filosofia humeana no seu escopo geral recepciona uma série de elementos das filosofias da inquietude, da qual Dubos seria um representante essencial, por outro lado, ela insere nesses elementos a dimensão da natureza das paixões humanas, mostrando que o modo como um conteúdo mental se estabelece dá o sentido ao artifício em que consiste a filosofia e, podemos dizer, a arte de modo geral.

Dessa forma, no caso específico da análise sobre a tragédia, se Hume compreende como insuficiente a explicação de Dubos é porque a mera mudança de eixo – da perspectiva da dor do agente retratado para a natureza do juízo do espectador da tragédia – não permite explicar o grau de força e vividez requisitado para que o prazer dos movimentos mentais se sobreponha às paixões ligadas ao terror, à ansiedade etc. Dar vazão à inquietude da alma, perceber a artificialidade da cena e a mimese realizada, são aspectos importantes do prazer envolvido na tragédia. Contudo, em Hume a maneira de conceber uma ideia não é indiferente, de modo que o foco de sua insatisfação com a teoria de Dubos parece ser a necessidade de um desenvolvimento mais adequado do aspecto qualitativo dos conteúdos mentais despertados pelas emoções trágicas. Conforme o empirista observa, "[t]er a visão, ou ao menos, a imaginação de fortes paixões surgindo de uma grande perda ou de um grande ganho afeta por simpatia o espectador, dá a ele toques da mesma paixão e lhe serve de entretenimento momentâneo" (Hume, 2011b, p. 164). No entanto, as paixões envolvidas são desagradáveis, tanto que se vividas na realidade causariam profunda dor, e a limitação da tese de Dubos consiste em não explicar ou como os movimentos da mente se tornam mais prazerosos ou como convertem essa dor em prazer. A força e vivacidade de uma ideia, para Hume, é índice da capacidade da mente humana de se equilibrar entre a quietude e a melancolia, ou mesmo a dor, e, sendo assim, há um embate entre a maneira como são

[4] "O exemplo das matemáticas mostra que, para que a descoberta da verdade traga satisfação, não basta que a verdade descoberta seja apenas "certa e justa", mas que também seja acompanhada de certas propriedades. E a primeira condição indispensável para tornar a verdade prazerosa é o 'gênio e capacidade empregados na sua descoberta'. O que é fácil e óbvio 'nunca é valorizado', e até aquilo que é difícil em si mesmo recebe pouca consideração se é alcançado 'sem dificuldade e sem um extremo esforço do pensamento ou juízo'. Entretanto, embora seja a fonte principal de satisfação com a ciência, o exercício do gênio ainda não é suficiente para proporcionar 'algum contentamento considerável'. Além dele, é preciso mais um ingrediente: 'A verdade que descobrimos também tem de ter alguma importância' (Suzuki, 2011, p. 322). A referência no texto de Hume: (T 3. 3. 10. 3).

concebidas as emoções prazerosas e as dolorosas na mente do espectador da tragédia, não podendo estas últimas excederem as primeiras nesse quesito.

É nesse contexto que Hume acrescenta ao debate as concepções de Fontenelle. Como destaca Goldzink (2004, p. 860), no livro *Réflexions sur la poétique* a proposta do francês é realizar uma discussão epistemológica, com a intenção de marcar uma oposição ao que entenderia como a compreensão de Aristóteles acerca da poética[5]. Não é raro vermos Fontenelle sendo apresentado como um dos que justificam um novo tipo de tragédia, especialmente o feito por Corneille, seu tio, sobretudo pelo foco dado à curiosidade, o que romperia com as concepções clássicas de prazer trágico[6]. Mas um dos pontos que mereceu destaque positivo no ensaio *Da tragédia* foi algo não muito debatido na obra citada, a saber, uma concepção de prazer e dor não exatamente como termos relativos (o que significaria compreender que a amenização da dor necessariamente se torna prazer positivo) e sim como sendo capazes de, pela transferência de força e vivacidade, permutarem-se. O exemplo que Hume assimila de Fontenelle é de um movimento que, suave, pode levar ao prazer (sendo percebido como cócegas), mas que, quando muito elevado, resulta em dor. A tese que o escocês assimila dessa analogia é que uma transferência de força e vivacidade pode, a partir de um ponto, fazer algo doloroso se transmutar em prazer e vice-versa, o que não significa, para ele, note-se, afirmar que o prazer decorre da amenização da dor diretamente. Essa tese é apresentada no parágrafo XXXVI das *Reflexões,* em que Fontenelle afirma que prazer e dor são sentimentos distintos, porém com a mesma causa. A discussão principal desse parágrafo é um segundo ponto em que Fontenelle se destacaria face a Dubos. Segundo aquele, o teatro traria consigo uma noção da falsidade, uma percepção do seu caráter representativo. Essa percepção atenuaria a dor e uma dor diminuída poderia ser a causa de um prazer (Fontenelle, 1752, p. 163-164). O homem que naturalmente prefere ser afetado pelas paixões descobre na tragédia uma dor suavizada pela

[5] Para Goldzink (2004, p. 860), Fontenelle busca fundar as leis do teatro na natureza da mente e das paixões humanas, focando-se especialmente em 6 pontos centrais: Ação, Prazer, Espírito, Coração, Representação e Arte. A natureza da mente humana determinaria as leis da tragédia e essa natureza implica a necessidade de que sejam satisfeitas três paixões: curiosidade, preguiça, inconstância. A curiosidade quer o importante, o singular, o incerto; a preguiça, o uno e simples e a inconsistência quer o variável. Ou seja, a tragédia deve satisfazer expectativas divergentes.

[6] Esse é o caso de Wheatley (1956, p. 252 nota). Para essa autora, Hume implicitamente parece aceitar essa compreensão da tragédia, também popular entre os ingleses. Ele afirma que um final infeliz não é necessariamente indispensável ou o auge de uma peça trágica. Embora reconheça parecer ser necessário o elemento da justiça no final, porquanto a injustiça é percebida com tal dor que dificilmente consegue ser convertida em prazer, ressalta essencialmente o aspecto da curiosidade em sua teoria da tragédia. A meu ver esse é um aspecto importante para Hume, o que o enquadra dessa perspectiva nas "filosofias da inquietude" do período, como observei. No entanto, o elogio a Fontenelle me parece ser devido à sua superioridade do ponto de vista da explicação do trânsito de força e vivacidade entre o prazer e a dor.

distância da situação, uma vez que a peça não é real e não apresenta uma dor e tristeza em si, mas uma representação delas. O prazer seria o de ser afetado e de se libertar do vazio, portanto, também os aspectos implicados nas filosofias da inquietude do século XVIII. Perceber a ficcionalidade representaria uma atenuação da dor e, no seu entendimento, uma possibilidade de origem do prazer**.** E essa seria, para Hume, a sua superioridade em relação a Dubos. Porém, se colocamos em perspectiva o fato de que o destaque sobre a presença da percepção de uma ficcionalidade também é pré-requisito para o prazer trágico na teoria de Dubos, devemos considerar aqui a suspeita de que é mais a ênfase no trânsito de força e vivacidade e o vínculo causal estabelecido entre prazer e dor o diferencial para o apreço do britânico. E não por acaso o ensaio se propõe a suprir as lacunas de Fontenelle justamente em relação a esse aspecto.

Sendo assim, Hume considera ser necessário explicar melhor a passagem da dor para o prazer nas múltiplas cenas trágicas em que "a melancolia" prevalece. O ponto insatisfatório da resposta de Fontenelle, para o empirista, é que acreditar na verdade da cena é, segundo a concepção humeana, aspecto central do prazer adquirido, ao contrário do que sustentam os críticos franceses citados no ensaio. E, mais do que isso, tem em vista uma discordância fundamental em relação à possibilidade de se qualificar a amenização da dor como prazer. O ensaio cita o caso da cena de carnificina feita por Caio Verres contra capitães sicilianos, relatada "eloquentemente" por Cícero, em *Contra Verres.* Obviamente viver algo parecido ou estar presente nesta cena não é prazeroso. Contudo, não é uma suposta suavização pela percepção do elemento ficcional da cena que gera o prazer. Ao contrário, nesse caso "a audiência estava convencida da realidade de cada pormenor" (Hume, 2011b, p. 166). Teríamos aí um prazer diante da inquietação, um prazer que conserva "todas as características e sintomas exteriores de angústia e tristeza" (Hume, 2011b, p. 166). O paradoxo da tragédia, portanto, parece ser ainda mais complexo, porquanto uma mesma cena que na realidade não geraria prazer, na ficção requisita algum elemento de crença em sua verdade para ser prazerosa, o que revela algo do poder expressivo da imaginação, mobilizado pela eloquência:

> Minha resposta é: esse efeito extraordinário procede da eloquência mesma com que a cena melancólica é representada. O gênio que se requer para pintar objetos de maneira viva, a arte que se emprega para coletar todas as circunstâncias patéticas, o juízo que se mostra na disposição deles: o exercício desses nobres talentos, digo, junto à força da expressão e à beleza da cadência da oratória, infunde na audiência a satisfação mais elevada e suscita os movimentos mais deleitosos. (...) A mesma força oratória, empregada num assunto desinteressante, não proporcionaria

> nem metade desse prazer ou, antes, pareceria inteiramente ridícula; e a mente, deixada em absoluta calma e indiferença, não saborearia nenhuma das belezas da imaginação ou expressão que, aliadas à paixão, lhe proporcionam entretenimento tão requintado. O impulso ou veemência que surge da tristeza, da compaixão e da indignação, recebe nova direção dos sentimentos de beleza. Estes últimos, sendo a emoção predominante, tomam conta da mente toda e convertem os primeiros em si mesmos ou ao menos os tingem tão fortemente, que alteram de todo a sua natureza. E a alma, sendo ao mesmo tempo despertada pela paixão e fascinada pela eloqüência, sente no todo um forte movimento, que é inteiro deleite" (Hume, 2011b, p. 166).

Note-se que a insuficiência da teoria de Fontenelle consiste em apostar demasiadamente na percepção interna da ficcionalidade e no entendimento de que essa oposição entre os sentidos externos e a reflexão interna possa responder pela transferência do aspecto qualitativo das ideias, da dor para o prazer. A relação entre dor e prazer, a possibilidade de trânsito entre eles, entretanto, são os elementos mantidos dessa teoria. Porém, um item relevante da teoria humeana é a defesa da necessidade da origem de "novo sentimento", não podendo a amenização da paixão ser explicada apenas em termos de um enfraquecimento da tristeza (p. 167). É como se Hume dissesse que é preciso, a partir de um ponto, um impulso extra na direção do prazer. E esse impulso, na tese humeana, será propiciado pelo vínculo criado entre a imaginação e as paixões. Isso porque esse vínculo permite que o estado mental existente na concepção de paixões dolorosas se conserve, que seja mantida a qualidade da mente do espectador e que esse estado – um novo sentimento – passe a atuar na direção do prazer.

A capacidade de entretenimento resulta da possibilidade de que a força da paixão seja convertida pela imaginação. As paixões mobilizadas na tragédia são dolorosas: melancolia, ansiedade, terror etc. As belezas da imaginação ou expressão são prazerosas, assim como também prazerosa é a imitação, prazer esse também inerente na tragédia, mas não seu cerne. O entretenimento depende de que a imaginação seja capaz de se sobrepor à paixão, ou, como conclui Hume, que o movimento principal seja o da imaginação e não o da paixão: "podemos observar que um efeito contrário se segue, se os movimentos da imaginação não predominam sobre os da paixão; e a primeira, estando agora subordinada, se converte na última e aumenta ainda mais a dor e a aflição de quem sofre" (Hume, 2011b, p. 170). A "conversão pela beleza" envolve a criação de um novo sentimento e não mera diminuição da dor, sendo esse novo sentimento quase uma espécie de impressão de reflexão que explica a "conversão" da força e vivacidade da dor pelo prazer.

Alguns princípios da natureza humana são elencados, embora não explanados com profundidade: o prazer da mimese, o apreço pela novidade, o gosto mental pelo que desperta curiosidade, dentre outros. Da perspectiva do que parece ser próprio da imaginação, o prazer decorrente desses movimentos pode ser fortalecido por meio de algumas de suas potencialidades, como sua capacidade expressiva (o fortalecimento de ideias pela eloquência, por exemplo), sua produção de associações etc. Porém, um "novo sentimento" é necessário, já que a percepção da ficção, mesmo atenuando a dor, não é capaz de gerar prazer e, supostamente, as paixões dolorosas ainda se sobrepõem em força e vivacidade na ausência desse novo sentimento. Um dos processos apontados por Hume no âmbito da criação desse novo sentimento é o de transferência da força e vivacidade de uma paixão acessória para a paixão considerada preponderante. Quando duas paixões produzidas por causas distintas já estão presentes na mente, afirma, elas se misturam e se unem rapidamente, de modo que a paixão predominante sobrepuja as qualidades mentais da inferior, como se preservasse o estado mental implicado na concepção dessa paixão[7]. No mesmo sentido, outras passagens do segundo livro do *Tratado* e da *Dissertação sobre as Paixões* expõem princípios semelhantes e o que a filosofia humeana pretende ressaltar a partir disso é que aquilo que a arte mobiliza pelos recursos expressivos da imaginação tem respaldo na própria natureza humana, na medida em que nela há essa dinâmica de força e vivacidade entre paixões distintas, a partir, por exemplo, da influência que exerce a oposição entre paixões contrárias, bem como a incerteza[8]:

[7]Assim, no exemplo dado no ensaio *Da tragédia* e também no *Tratado*, quando uma pessoa está sinceramente apaixonada, converte a dor relativa às pequenas faltas e caprichos de seu amado no prazer decorrente da paixão predominante: "A natureza humana possui essa notável propriedade, que qualquer emoção que acompanhe uma paixão se converte facilmente nessa paixão, ainda que suas naturezas sejam originalmente diferentes ou até contrárias. (...) Quando duas paixões já foram produzidas separadamente por suas respectivas causas, e estão, ambas, presentes na mente, misturam-se e se unem facilmente, mesmo que mantenham entre si apenas uma relação, e às vezes nenhuma. A paixão predominante absorve a inferior e a transforma em si própria. (...) Quando um homem já está amando profundamente, constatamos que as pequenas faltas e caprichos de sua amada, os ciúmes e as brigas a que seu relacionamento está tão sujeito, por mais desagradáveis que sejam, e não obstante sua relação com a raiva e o ódio, conferem uma força adicional à paixão predominante (...) Uma vez que as paixões, apesar de independentes, transformam-se naturalmente umas nas outras quando estão presentes ao mesmo tempo, segue-se que, quando o bem ou o mal estão situados de maneira a causar uma emoção particular, além de sua paixão direta de desejo ou aversão, esta última paixão deve adquirir mais força e violência." (T 2.3.4. 2-3)

[8] Por isso, no *Tratado,* Hume afirma que o "sucesso" da tragédia depende da simpatia, o que no caso específico desse autor significa uma identificação com o movimento das paixões dos personagens: "O espectador de uma tragédia atravessa uma longa cadeia de afetos, de pesar, terror, indignação e outros, que o poeta representa em seus personagens. Como muitas tragédias têm um final feliz, e como toda boa tragédia deve conter alguns reveses de fortuna, o espectador deve simpatizar com todas essas mudanças, experimentando não só uma alegria fictícia, mas todas as outras paixões" (T 2.2.7.3).

> Isso acontece, entre outros casos, sempre que um objeto desperta paixões contrárias. Pois observa-se que a oposição entre duas paixões causa comumente uma nova emoção nos espíritos animais, produzindo mais desordem que o concurso de afetos de força igual. (...)
>
> A incerteza tem a mesma influência que a oposição. A agitação do pensamento, sua rápida passagem de uma perspectiva a outra; a variedade das paixões que se sucedem segundo as diferentes perspectivas – tudo isso produz uma agitação na mente e se transfere para a paixão predominante. (T 2.3. 4. 5-7).

Contrariedade entre as paixões, novidade e incerteza[9] são algumas das características que influenciam na força e vivacidade de uma paixão. O papel da eloquência, sobretudo, como vimos, é especialmente destacado por Hume no seu ensaio. Como é exposto na *Dissertação sobre as Paixões*, a eloquência é compreendida como uma capacidade representativa, com a habilidade de acrescentar força e vivacidade a uma concepção[10]. Ela está diretamente ligada, portanto, à noção de crença, na medida em que tem como consequência direta o avivamento de ideias[11]. Parece ser nesse sentido o elogio à oratória antiga, feito por Hume no Ensaio *Da eloquência*, em que ele observa que apenas a oratória antiga era capaz de provocar o sublime e movimentar a força das paixões, estando a oratória moderna mais relacionada ao convencimento racional **(**Hume, 2011, pp. 71-82). Além disso, a eloquência é um dos mecanismos que realizam a transferência da *força* das paixões dolorosas e intensas para emoções calmas e prazerosas. Ela adiciona força e

[9] "Assim, todos os tipos de incerteza têm uma forte conexão com o medo, mesmo que não produzam nenhuma oposição de paixões, mediante as perspectivas opostas que nos apresentam. Se me afastasse de um amigo doente, me preocuparia mais com sua situação do que se estivesse presente, embora, talvez, eu não fosse apenas incapaz de lhe dar assistência, mas também de avaliar a sua doença. Há milhares de pequenas circunstâncias sobre sua situação e condição que desejaria conhecer, e o conhecimento delas impediria esta flutuação e incerteza tão intimamente unidas ao medo" (*Dissertação*. 1. 8).

[10]"Nada é mais apropriado a incutir uma paixão em nossa mente do que a eloquência, que representa os objetos em suas cores mais fortes e vivas. A mera opinião de outro, especialmente quando acompanhada de paixão, faz com que uma ideia tenha uma influência sobre nós, embora de outro modo essa ideia fosse inteiramente negligenciada" (*Dissertação*. 6. 9).

[11] Como destaca Hanvelt (2012, pp. 33-34), a ambiguidade da filosofia humeana em relação à eloquência – ambiguidade essa presente no fato de que às vezes Hume elogia a polidez e simplicidade do raciocínio e aponta os perigos do entusiasmo, bem como a inadequação do "burlesco", ao mesmo tempo em que defende vigorosamente a passionalidade e sublimidade da retórica antiga – decorre da sua relação com a crença. A força e vivacidade de uma ideia estão ligadas tanto às crenças verdadeiras como às crenças falsas e a eloquência pode ser mecanismo, nesse contexto, tanto de verdade como de falsidade. Esse comentador observa também que o uso que Hume faz de retórica e eloquência parece ser muitas vezes restrito à oratória, especialmente quando analisa a eloquência antiga, o que poderia decorrer da influência das obras de Longino a respeito do tema. Hanvelt entende (p. 119), ademais, que a compreensão que Hume tem da retórica muitas vezes se afasta das concepções de Aristóteles e Platão, sendo Cícero seu modelo mais direto, além de Demóstenes, também central no seu Ensaio *Da Eloquência*. Potkay (1994, p. 31), por sua vez, destaca que a defesa que Hume faz da eloquência antiga deve ser lida à luz das críticas de Bolingbroke à administração de Walpole, permeada pelo apontamento de Longino de que a eloquência antiga privilegiava os governos livres, sendo seu declínio coincidente com a perda da liberdade política no Império Romano.

vivacidade aos atos mentais realizados pelo espectador da tragédia e permite, assim, uma certa transmissão da força da paixão para as ideias da imaginação pela subordinação dos movimentos daquela aos desta.

Defender que haja prazer em determinados movimentos da imaginação é, nessa perspectiva, resolver parte da questão do paradoxo da tragédia. Outra parte é abordar princípios ou que incrementam a força e vivacidade das ideias ou que transferem a força e vivacidade das paixões dolorosas para conteúdos mentais prazerosos, emoções suaves etc. O que a filosofia humeana parece assimilar das filosofias da inquietude é o reconhecimento de que, de fato, a mente sente prazer em ser mobilizada, que o apreço pela novidade, a curiosidade, o prazer envolvido na percepção do caráter ficcional de uma tragédia e a atratividade dos elementos miméticos da arte, são aspectos relevantes da natureza humana. O que chama de força expressiva da imaginação, afinal, em grande medida envolve a mobilização de várias dessas características da natureza humana, sobretudo quando exploradas pela eloquência. Contudo, a inovação da explicação de Hume consiste no apontamento de que na gradação de força e vivacidade das ideias, entre aquilo que seja percebido pela mente como prazer ou como dor nas emoções trágicas, o vínculo entre imaginações e paixões produz um novo sentimento, interno, e, sendo assim, totalmente adstrito à perspectiva do espectador. Esse novo sentimento não é propriamente prazer ou dor, nem mesmo deleite, mas parece ser uma espécie de estado mental que viabiliza o incremento das ideias da imaginação, do ponto de vista do modo como elas são concebidas.

3. O ESPECTADOR E OS LIMITES ENTRE O BELO E O SUBLIME

Para finalizar, parece ser interessante pensar o sentido da especificidade da exposição humeana de um ponto de vista temático mais amplo, o qual englobe o próprio projeto da estética britânica do período como um todo. As discussões sobre arte na filosofia britânica do século XVIII buscam inserir essas questões no âmbito dos pressupostos do empirismo lockeano, centrando o debate sobre as categorias estéticas especialmente na figura do espectador, conforme foi ressaltado anteriormente. E, nessa perspectiva, é relevante lembrar que Addison é o autor decisivo para a estética na passagem do século XVII para o XVIII, estando ele implicitamente presente na discussão humeana sobre a tragédia, embora o modo específico como a filosofia addisoniana resolve o paradoxo da tragédia não seja totalmente referendado por Hume. A filosofia humeana elimina esse paradoxo sustentando a ideia de que a imaginação deve se sobrepor às paixões e nesse sentido deixa claro que é

ainda no seu registro que compreende as possibilidades de origem do prazer, ainda que a tragédia, no seu texto, como mencionamos, aproxime-se da dinâmica das paixões humanas.

Uma investigação concernente ao gosto via de regra implica um debate acerca do belo e, na sequência, na busca de maior precisão conceitual, uma distinção entre sublimidade e beleza. E os escritos de Addison são essenciais por tematizarem claramente os fundamentos do *gosto* (corpóreo e mental), deixando marcada, ademais, a influência de Longino para os autores do fim do século XVII e do XVIII de modo geral. A obra *Sobre o Sublime*, traduzida em 1674 por Boileau, representa um passo importante na definição mais precisa da noção de sublime na medida em que apresenta argumentos que iniciam o processo de separação entre sublimidade e retórica. Addison ressalta a importância dessa obra de Longino justamente por entender ter ela ido além, no estudo da poética, das explicações sobre "unidades de tempo, lugar e ação", buscando um fundamento no sujeito para a afetação estética, transcendendo o que seria um gosto "gótico" britânico[12]. Na abordagem de Longino, o sublime ainda seria uma espécie de elevação, mas agora diretamente relacionado a uma característica da alma que ajuíza e da alma do artista que o origina, envolvendo entusiasmo e não persuasão, sendo mais propriamente o êxtase provocado pelo conjunto de um discurso aquilo que diz respeito ao sublime e não o convencimento do interlocutor, do que resulta uma certa independência do sublime em relação a elementos da retórica.

Em Addison, não há uma abordagem direta do *sublime*, mas a discussão acerca das imagens usadas por Milton, em *Paraíso Perdido*, discussão essa que, por sua vez, toca a questão do *ut pictura poesis*, diz respeito propriamente ao tema da sublimidade, interpretado à luz da sua concepção acerca dos prazeres primários e secundários da imaginação[13]. O uso de imagens na literatura e o paradoxo da tragédia[14] são discutidos no

---

[12] "Embora em poesia seja absolutamente necessário que as unidades de tempo, lugar e acção, entre outras matérias da mesma índole, sejam escrupulosamente explicadas e compreendidas, há, no entanto, algo de mais essencial à arte, algo que eleva e surpreende a fantasia, conferindo ao leitor uma grandeza de espírito que poucos críticos consideraram, à excepção de Longino. Em Inglaterra, o nosso gosto privilegia, em geral, o epigrama, o dito de espírito e o conceito rebuscado, que não exercem influência no progresso ou engrandecimento da inteligência de quem os lê, tendo sido cuidadosamente evitados pelos maiores escritores, quer entre os Antigos, quer entre os Modernos. Em muitas das minhas especulações, pugnei por expulsar esta predilecção gótica que se enraizou entre nós" (Addison, 2002, p. 42).

[13]Para uma análise mais detalhada da conexão entre o sublime e a abordagem addisoniana de Milton, ver Hipple Jr (1957, p. 4; pp. 21-23).

[14] O encanto com o monstruoso, o desagradável, para Addison, é fundado no apreço pela novidade: "Tudo o que é novo ou fora do comum suscita um prazer na imaginação, porque enche a alma com uma surpresa agradável, satisfazendo a sua curiosidade e dando-lhe a ideia de algo que antes não a impregnava (...). É isto que confere encanto a um monstro, fazendo até com que as imperfeições da Natureza nos agradem" (Addison, 2002, p. 50). E ele acrescenta que é a capacidade descritiva da linguagem, acrescida da percepção de estarmos

âmbito da abordagem dos prazeres secundários da imaginação, os quais, ao contrário dos primários – esses diretamente derivados da percepção concreta de objetos externos e mobilizados pela visão do grande, belo ou fora do comum – fundam-se na capacidade de comparação de ideias e são presentes nas descrições, na instância do que é próprio da linguagem. Segundo Addison, os prazeres secundários são mais amplos porquanto "uma descrição adequada não somente torna agradável aquilo que é grande, estranho ou belo mas tudo aquilo que é desagradável à vista" (2002, p. 81). No caso de Addison, no que afirma seguir Longino, mesmo o uso da linguagem tenta ser pensado nos limites da natureza humana e não do que considera um falso *wit.* Nesse contexto, a linguagem é qualificada como sendo capaz de suscitar ideias, as quais por sua vez conectam-se ou mobilizam paixões e emoções humanas. O desagradável, nessa perspectiva, torna-se prazeroso em virtude da dimensão representativa (e mediadora) da linguagem, acrescentando-se no caso da tragédia uma percepção interna de que estamos seguros. Nesse caso, a descrição estimula uma espécie de "fermento interno da mente", tendo em vista sua relação com as paixões. Esse fermento/estímulo, no caso de Addison, parece ser o alívio de se sentir salvo, o que neste autor ainda não suscita uma categoria estética específica, estando situada no campo dos prazeres secundários da imaginação.

Hume parece ser tributário em grande medida de alguns desses pressupostos addisonianos, embora não referende de todo a sua solução para o paradoxo da tragédia, conforme já observamos. O autor escocês recepciona aspectos das filosofias da inquietude, como vimos, dando um sentido importante para a curiosidade, a novidade, o movimento da nossa alma inquieta. E a centralidade que confere à eloquência e o fato de entender que são as "beleza da imaginação" que devem se sobrepor às paixões indicam que a produção do prazer é vista por ele como algo relacionado diretamente ao espaço de atuação da imaginação, a partir da capacidade que a linguagem teria de estabelecer uma conexão entre

---

a salvo diante da situação (um monstro morto), que responde o paradoxo da tragédia: "Há ainda uma circunstância que, mais do que qualquer outra, recomenda uma descrição: quando esta representa objectos tais que se adequam ao estimular de um fermento secreto na mente do leitor, agindo, com violência, sobre as suas paixões. (...) O terror e a piedade são as duas paixões principais que as partes mais sérias da poesia se esforçam por desencadear em nós. A este propósito perguntamo-nos como é possível que paixões tão desagradáveis noutras circunstâncias se tornem tão agradáveis quando estimuladas por descrições apropriadas.(...) Se considerarmos, portanto, a natureza deste prazer, descobriremos que não decorre propriamente da descrição do que é terrível, mas de sermos levados a reflectir sobre nós mesmos no momento da leitura. Quando encaramos objectos tão horrendos, não é pequeno o prazer que sentimos por não nos causarem perigo. Consideramo-los, ao mesmo tempo, medonhos e inofensivos; assim, quanto mais assustadora for a sua aparência, maior é o prazer que recebemos por nos sentirmos em segurança. Em suma, encaramos os terrores de uma descrição com a mesma curiosidade e satisfação com que observamos um monstro morto" (Addison, 2002, p. 82).

ideias e paixões, tal como o que ocorre em Addison. Sua abordagem do sublime também está inserida na sua discussão sobre a eloquência antiga, em que é ressaltada a sua possibilidade de movimentar as paixões, havendo uma relação estreita ainda entre sublime e linguagem, de um modo que é exatamente aquele elogiado por Addison em relação a Longino, o qual transcenderia o mero ornamento e teria em vista a natureza da alma e das paixões humanas**.** Não por acaso na resolução do paradoxo da tragédia a filosofia humeana dará uma importância central para o papel da eloquência, enquanto um dos mecanismos da imaginação, portanto, como inserida no espaço das capacidades relacionadas à representação.

Contudo, a insistência de Hume em pormenorizar os mecanismos de transferência de força e vivacidade entre movimentos principais e acessórios e especialmente a sua compreensão segundo a qual a tragédia exige a criação de um princípio novo sugere que a sua forma de abordar o inerente paradoxo da emoção trágica toca indiretamente em pontos que estarão presentes na busca pela delimitação mais clara entre belo e sublime. Vale lembrar que o projeto de Burke, autor central na determinação da autonomia do sublime em relação ao belo, implica o estabelecimento mais claro do tipo de sentimento provocado pelo sublime, o deleite. E é importante considerar também que esse autor irá se opor claramente à ideia contida no dito horaciano *ut pictura poesis,* distinguindo a literatura da pintura e sustentando a superioridade da primeira, em virtude da sua capacidade de mobilizar diretamente paixões, portanto, de um viés em que a linguagem não é meramente uma faculdade relacionada à descrição e à formação de ideias da imaginação, mas se conecta à força das paixões de modo mais imediato[15]. Nesse sentido, ele rompe com uma noção meramente representativa da linguagem. Quanto à tragédia, assim como o que ocorre em Adam Smith e Rousseau[16], o fundamento dado por Burke é diverso do estabelecido por

[15] Para Burke, mais que a capacidade representativa, o poder de mobilizar paixões é característica peculiar da linguagem "Se as palavras estão em plena posse de seu poder, produzem três efeitos no espírito do ouvinte. O primeiro é o som; o segundo, a imagem ou representação da coisa significada pelo som; o terceiro é a afecção da alma causada por um dos dois anteriores ou por ambos. As abstratas compostas às quais nos referimos (honra, justiça, liberdade e outras semelhantes) causam o primeiro e o último desses efeitos, mas não o segundo" (Burke, 1993, p.172). É desse ponto de vista que a linguagem não é como a pintura, ao contrário, ultrapassa seus poderes: "palavras, como Deus, anjos, demônios, céu e inferno e, contudo, exercem todas elas uma grande influência sobre as paixões (...). Na pintura, podemos representar qualquer figura bela que nos aprouver, mas não nos é possível jamais conferir-lhe aqueles traços vívidos que ela pode receber das palavras. Para representar um anjo em um quadro, podeis somente desenhar um belo jovem com asas; porém, que pintura será capaz de acrescentar-lhe algo tão grandioso quanto o faz a adição de uma única palavra, em "anjo do Senhor"? É verdade que não tenho aqui nenhuma idéia distinta, mas esses vocábulos causam no espírito uma impressão maior do que a imagem sensível, e é este o ponto que desejo provar." (Burke, 1993, p.179)

[16] Sobre os autores que explicam o sentimento trágico a partir da simpatia, ver, por exemplo, Giraldo (2012).

Addison, Dubos, Fontenelle e Hume, porquanto reside diretamente na paixão de sociabilidade e na simpatia, além de, indiretamente, na paixão da autopreservação. Um dos pontos essenciais do seu projeto é a recusa de que a eliminação da dor possa ser qualificada como prazer positivo. Explicar o sentimento específico daquilo que entende como um alívio de uma ameaça à nossa vida (ou, via simpatia e sociabilidade, da vida de um outro ser humano) significa afirmar que esse alívio consiste em um sentimento específico, o *deleite*, o qual não é um prazer proveniente de uma reflexão interna decorrente de uma percepção da ficcionalidade da cena, tampouco uma redução da dor, mas um conteúdo mental diretamente derivado de paixões humanas.

A filosofia humeana, como vimos, possui um modo muito distinto de resolver o paradoxo da tragédia e, ainda que se utilize da palavra deleite em alguns momentos do seu texto, não o faz marcando a sua distinção clara quanto ao prazer, inserindo, ademais, a emoção trágica no âmbito da beleza. Além disso, ela se aproxima, em grande medida, como acima foi destacado, de uma compreensão ainda representativa da própria linguagem. Ressaltar as implicações da dimensão qualitativa das ideias é uma das características de maior destaque na filosofia de Hume, sendo, no modo de concepção dos conteúdos mentais que se exterioriza o sentido do fazer filosófico e o equilíbrio desse artifício entre o reconhecimento do justo valor da vida e o excesso que pode levar à melancolia. Ao se dedicar a explicar o trânsito de força e vivacidade entre prazer e dor na tragédia (a partir do vínculo entre a imaginação e as paixões) e mostrar que ele significa mais que a mera suposição da origem de um prazer positivo a partir de um alívio da dor, defendendo que há um sentimento novo nesse processo, o ensaio humeano está indicando de algum modo também os limites de uma teoria da arte centrada meramente na representação para justificar o incremento de força e vivacidade de emoções trágicas. E, nessa perspectiva, o que a filosofia humeana faz é criar uma referência direta entre o avivamento dos conteúdos mentais na experiência trágica e a formação de um determinado estado da mente. Se a mente humana possui alguns princípios implicados no prazer gerado pela tragédia – inquietude, curiosidade, imitação, caráter descritivo e representacional da linguagem, etc. – é o estado da mente diante do funcionamento das paixões humanas (a influência da oposição entre paixões, bem como a tendência da paixão acessória a transferir força para a principal, por exemplo) que pode ser apropriado pela imaginação ou pela beleza, como se afirma no ensaio. É nesse sentido que parece dever ser lida a afirmação humeana segundo a qual explicar o paradoxo da tragédia exige analisar a criação de um novo sentimento. Esse novo sentimento acentua a centralidade a ser conferida à experiência do espectador e, além

disso, é um exemplo de como a "inventividade das paixões" pode afetar a maneira como concebemos nossos conteúdos mentais. A discussão sobre o paradoxo da tragédia, nesse sentido, diz respeito, mesmo sem ter esse objetivo específico, à busca pela precisão da experiência estética como um todo, o que, como ressaltado antes, culminará na elaboração mais clara das fronteiras entre belo e sublime. Além disso, relaciona-se com o modo particular como Hume pensa a inquietude humana, a natureza das nossas ideias e paixões, bem como com as pontes propiciadas pelos princípios vinculados à formação das crenças no âmbito do conhecimento, da moral e, o que nos interessou mais diretamente neste artigo, da estética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADDISON, J. 2002. *Os Prazeres da Imaginação.* Tradução de Alcinda Pinheiro de Souza, et al. Lisboa: Edições Colibri.

BURKE, E. 1993. *Uma Investigação Filosófica sobre a Origem de nossas Ideias do Sublime e do Belo.* Tradução de Enid Abreu Dobráznsky. Campinas: Papirus.

DEPRUN**,** J. 1979. *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle.* Paris: Vrin.

FONTENELLE, B. 1752. "Réflexions sur la poétique". In: *Oeuvres de Monsieur Fontenelle.* Tome Troisiéme, Paris: Chez Brunet, pp. 127-208.

GATTI, A. 2005. "L'arte e i suoi limiti: le fonti inglesi nelle Riflessioni critiche di Du Bos". In: RUSSO, Luigi (org). *Jean-Baptiste Du Bos e l'estetica dello spettatore*, Aesthetica Preprint, Palermo, pp. 55-65, dez.

GIRALDO, D. J. T. 2012. "On the Paradox of Tragedy: Notes for the Balance of Its Theoretical Heritage". *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 4, p. 560-575.

GOLDZINK, J. 2004. "À propos des Réflexions sur Le poétique de Fontenelle". In: *Revue Fontenelle.* n.2, Rouen, pp. 83-96, 2004.

HANVELT, M. 2012. *The Politics of Eloquence: David Hume's Polite Rhetoric.* Toronto: University Of Toronto Press.

HIPPLE Jr, W. J. 1957. *The Beautiful, The Sublime And The Picturesque In Eighteenth Century British Aesthetic Theory.* Carbondale: The Southern Illinois University Press.

HOOKER, E. N. 1934. "The Discussion of Taste, from 1750 to 1770, and the New Trends in Literary Criticism". *PMLA*, v. 49, n. 2, pp. 577-592, jun. 1934

HUME, D. 2009. *Tratado da Natureza Humana***.** 2ª Ed. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da UNESP.

HUME, D. 2011ª. "Sobre a Eloquência". Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. In: PIMENTA, P. (Org.). *A arte de escrever ensaio e outros ensaios.* São Paulo: Iluminuras, pp. 71-82.

HUME, D. 2011b. "Sobre a Tragédia". Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. In: PIMENTA, P. (Org.). *A arte de escrever ensaio e outros ensaios.* São Paulo: Iluminuras, 2011b, pp. 163-171.

HUME, D. 2011c. "Dissertação sobre as Paixões e Investigação". Tradução de Jaimir Conte. *Princípios.* Natal, v.18, n.29, pp. 371-399, jan./jun. 2011c.

MARSHALL, D. 2005. *The Frame of Art: Fictions of Aesthetic Experience, 1750–1815.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

POTKAY, A. 1994. *The Fate of Eloquence in the Age of Hume.* Ithaca: Cornell University Press.

SUZUKI, M. 2011. "A aposta na filosofia". *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 124, pp. 307-330, dez.

WHEATLEY, K. E. 1956. *Racine and English Classicism.* Austin: University of Texas Press.

DAVID HUME E SUAS INCONFESSÁVEIS RELAÇÕES COM MAQUIAVEL

DAVID HUME AND HIS UNCONFESSED RELATIONSHIP WITH MAQUIAVEL

Nilo Henrique Neves dos Reis
UEFS
niloreis@uefs.br

Resumo: Hume manteve perspectivas maquiavelianas em sua produção, porém, em lugar de expô-la, evidenciando seu débito, preferiu manter tal inspiração invisível aos seus críticos, impedindo a fácil identificação da influência do florentino em seus escritos. Não restam dúvidas de que o exame meticuloso dos escritos do escocês pode trazer à superfície tal aproximação de Hume com o florentino, que lhe dava argumentos para pensar nas demandas contextuais da Inglaterra. Além disso, a influência ocorre de diversos modos, não só pela aceitação de certas posições filosóficas, mas com o uso do vocabulário, pontos de interseção, recusa de teses, de sorte que o conteúdo das suas próprias posições gera constantes simultaneidades. A questão fundamental é: havia Maquiavel na produção de Hume? Por que não há uma confissão? O propósito desta composição é mostrar que David Hume tinha uma familiaridade com as obras de Maquiavel, estando tal presença disfarçada em seus escritos de modo não confesso.

Palavras-chaves: Hume; Maquiavel; Dissimulações; Inconfissão; Influência.

Abstract: Hume maintains Machiavellian perspectives in his production, but instead of exposing them by highlighting his debt, he preferred to keep such inspiration invisible to his investigators, preventing the easy identification of the Florentine influence in his writings. Having no doubt about the meticulous examination of the Scottish written documents can bring to the surface such a Florentine Hume, who argued for the contextual demands of England. In addition, the influence occurs in various ways, not only by accepting certain philosophical positions but by using vocabulary, intersection points, refusal of theses, so that the content of your next exhibitions generates multiple simultaneities. The fundamental question is: was there Hume production? Why isn't there a confession? The purpose of this text is to show that David Hume had a familiarity with Machiavelli's works, remaining such a disguised presence in his texts in an unconfessed manner.

Keywords: Hume; Machiavelli; Dissimulation; Non-confession; Influence.

REIS, N. 2019. "David Hume e suas inconfessáveis relações com maquiavel". *Revista Estudos Hum(e)anos*, Volume 7, Número 2: 73-94

> Existe uma máxima muito comum em nosso mundo, que poucos políticos querem admitir, mas que é referendada pela prática de todas as épocas: *que há um sistema de moral concebido especialmente para os príncipes, e muito mais livre que aquele que deve governar as pessoas privadas.* [...]. O sentido dessa máxima política é, portanto, que, embora a moral dos príncipes tenha a mesma *extensão*, não tem a mesma *força* que a das pessoas privadas, podendo ser legitimamente transgredida por um motivo mais fútil
>
> David Hume (T 3.2.11.3. p. 607)

O exame meticuloso da epígrafe de David Hume mostra que ele tem um posicionamento político semelhante ao de Nicolau Maquiavel. Na verdade, somos obrigados a perceber uma completa concordância entre o escocês e o florentino: as questões de Estado exigem que o ator político tenha uma flexibilidade moral distinta do indivíduo comum, afinal de contas, sua conduta como ordenador da coisa pública o obriga a entender várias dimensões da vida social, bem como suas implicações e efeitos nas questões econômicas, jurídicas e morais. A imperiosidade da vigilância, conclama uma prudência e, ao mesmo tempo, o modo de ação capaz de remediar as intempéries que ameaçam a ordenação da sociedade. Assim, a atitude objetiva é uma caraterística fulcral dos governantes, uma vez que, lidando com um número incontrolável de vontades e dos mais variados tipos de desejos, ele tem a missão incansável de garantir a ordem interna e externa, não perdendo a oportunidade que as situações concretas oferecem; o que seria difícil, por sua vez, para uma pessoa dominada por reticências morais.

Como se disse, no exame das particularidades da citação anteposta ao início do escrito há uma clara influência do realismo político[1] encontrado, principalmente, em

[1] Há diversas discussões acerca da origem e precisão conceitual do termo, como se vê em Friedrich Meinecke, John H. Herz, John Mearsheimer, Kenneth N. Walt, Hans J. Morgenthau, Max Weber e Leo Strauss, mas também há uma forte inclinação em reconhecer que no capítulo XV, de *O Príncipe*, Maquiavel expressou de modo claro esta abordagem ao pronunciar que na análise do fenômeno político se deva "ir direito à verdade efetiva da coisa" ao invés de deixar a fantasia ganhar contornos inusitados. Embora conceituada de muitas maneiras, tudo indica que um sentido, ao menos, possui um consenso entre os comentadores: o exercício da

Maquiavel. Logo, a abordagem do fenômeno político feita pelo escocês se insere no rol daqueles leitores que concordam com as perspectivas do florentino, embora o vocábulo MAQUIAVEL não seja citado em nenhuma parte do *Tratado da natureza humana* (doravante apenas *Tratado*), o que seria significativo para estabelecer o vínculo indiscutível.

Não se pode mensurar o grau de alcance que Maquiavel tinha sobre Hume, mas é evidente que já na epígrafe ele deixa claro que conhecia os escritos de Maquiavel e tinha a mesma compreensão política deste. Uma vez desencoberto este traço não confessado do escocês, que através de inúmeras menções diretas e indiretas revela-se um leitor muito interessado nas obras do florentino, não se contendo apenas no *Príncipe* e nos *Discorsi* (abreviação dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*), muita coisa se ilumina, pois permite supor que Hume já lia Maquiavel bem antes de colocá-lo em seus diversos ensaios. Como se verá mais adiante, a análise do escocês gera efeitos que divergem da tradição filosófica, pois o *Tratado* questiona não somente noções da filosofia como também o próprio modo de se fazer filosofia. Ora, com isto, Hume questiona o saber e a forma que o conhecimento estava enraizado. A lucidez do escocês era perigosa à pele e/ou à reputação. E por conta desses caminhos sinuosos, era preciso um cuidado especial para continuar filosofando, já que sua perspectiva punha a teoria do conhecimento em suspeição no tocante à formulação da ideia inata, bem como na imaterialidade da alma e na identidade pessoal. Tais questões eram problemáticas, mas Hume abria uma porta nova para tratá-las, embora tomasse todas as precauções no modo de expô-las, conforme coloca em sua carta a Henry Home: "estou castrando minha Obra, ou seja, eliminando suas partes nobres, me empenhando para cometer o mínimo de infração possível" (Hume *apud* Klibansky e Mossner, 1969, p. 3). Este manifesto mostra como Hume procura evitar consequências desagradáveis para si com seus escritos. Ademais, se os temas filosóficos colocados no *Tratado* já eram inconvenientes ao escocês, posto que ofendia aos espíritos ortodoxos, imagine se além daquela enorme ousadia, apresentada com diligência e cuidado, Hume se

---

atividade política acontece entre conflitos, motivo pelo qual os atores políticos devem se ater apenas aos fatos como eles são, jamais imaginando como deveria ser. Com isto, entende-se que o conceito de realismo político parte do pressuposto de que toda ação humana política tem como fim último a conquista e a manutenção do poder para garantir a própria segurança do Estado. Neste sentido, o realismo se distancia das noções idealizantes de construir uma sociedade harmônica, com base em descrições imaginárias de como as pessoas deveriam ser. O realismo, ao contrário das visões utópicas, procura estudar minuciosamente a história e a natureza humana para descortinar que os interesses egoístas dos homens são os móbeis da ação humana, justificando até mesmo o uso da violência e da astúcia para garantir o domínio político. Ver mais em artigo de Carlos Nunes Guimarães: Realismo político e conflitos In Revista de Filosofia *Griot*, v. 12, n.2, dezembro/2015.

mostrasse simpático ao homem que Satanás usou "os dedos" para conspirar contra a humanidade? (Pole, 2013, p. 122).

A análise da passagem em destaque no começo deste escrito faz perceber uma explícita relação entre o escocês e O *Príncipe* de Maquiavel, mas também permite pensar que talvez concorde com algo dos *Discorsi* "quando se delibera sobre a salvação da pátria, não se deve fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso" (Maquiavel, 2007b, III, 41, p. 443)[2]. Aliás, esta é a posição central contida na epígrafe, o ator político dar-se como tarefa a organização do Estado e, no decurso de sua missão, tem ciência que sua função traz uma ética particular que lhe impõe uma contingência na ação se as circunstâncias concretas ameaçarem o Estado. O ator político sabe que é preciso obrigar os indivíduos a se conformarem às regras para realizarem o bem comum, recorrendo, às vezes, a expedientes extraordinários que prometeu não fazer uso. Esta tarefa se tornaria impossível se o ator político estivesse limitado à moral do homem comum, pois este sempre esbarra no particularismo de suas necessidades, perdendo as dimensões da existência humana. Em um plano mais geral, Hume parece seguir "a verdade efetiva da coisa" (Maquiavel, 2007a, XV, p. 153), já que é um historiador e demonstra ser um realista político na medida em que o ator político precisa compreender o contexto especial de sua função, permitindo-lhe, por sua vez, uma moral condizente com suas atribuições.

Por conseguinte, Hume foi um bom observador das questões de sua época, imiscuindo-se e inovando em vários pontos. Graças ao conhecimento associado às lições da história e dos conflitos internos de sua nação, ele soube elaborar uma análise política da Grã-Bretanha que permitiu compreender as ilusões especulativas nas quais se fundamentavam os princípios dos partidos Whig e Tory. Esse entendimento está expresso em suas obras, principalmente nos *Ensaios Morais, Políticos e Literários* (doravante *Ensaios* e servirá como referência bibliográfica dos ensaios de Hume citados ao longo deste escrito). Seus escritos o colocam como um intérprete de seu tempo. O núcleo do pensamento político de Hume expõe uma série de críticas, sempre pensando na edificação da paz civil, na preservação do Estado existente e, acima de tudo, numa ordenação que garanta aos indivíduos o usufruto tranquilo de suas propriedades.

[2] Para identificar as referências a Maquiavel dos *Discorsi*, por conta do mesmo ano de *O Príncipe*, utilizo livro, capítulo e página.

Mais um indício que reforça a atenta leitura de Maquiavel, por parte de Hume, é trazido por David Fate Norton e Mary J. Norton. Em *The David Hume Library* (Norton e Norton, 1996, p. 111), eles afirmam que o escocês tinha as obras completas do Florentino em sua biblioteca. Já nas notas dos editores, da edição do *Tratado*, pela Oxford, David e Mary Norton (Hume *apud* Norton, 2011, p. 928)[3], sugerem que há passagens com traços de Maquiavel. Nos *Ensaios* do escocês, há uma série de citações incontentáveis ao florentino, como bem se observa em *Da liberdade civil* e *Do padrão do gosto*, sem esquecer os já aludidos: *Que a política pode ser reduzida a uma ciência* e *Ideia de uma república perfeita*.

Para além dos detalhes de sua construção filosófica, o que se busca nestas linhas é saber, claro, se os escritos de Nicolau Maquiavel servem de algum modo à produção política de Hume. Poderia parecer, à primeira vista, que, não constando este informe na autobiografia de Hume, tampouco em qualquer outro de seus escritos, este débito com o florentino não exista. Por inesperado que seja, na leitura dos *Ensaios* é possível observar que Maquiavel é elogiado e ou criticado, evidenciando uma presença efetiva deste autor. No entanto, o que resta reconhecer é se as obras de Maquiavel fazem parte da constituição filosófica de Hume e, na medida do possível, identificar em que momento esta interlocução se iniciou. Nesta oportunidade, não se apontará o que Hume tomou de empréstimo clandestino do florentino para elaborar sua própria perspectiva. Nosso objetivo, antes de mais nada, é descobrir como se dá a relação entre os dois filósofos, ou ainda encontrar traços do florentino na produção política de Hume. Ao nosso sentir, são os seguintes indícios que apontam tal aproximação: 1) o conhecimento extenso de um escrito de James Harrington, que se apresentava como um influenciado por Maquiavel; 2) a familiaridade com escritos do florentinos que iam muito além de suas obras mais conhecidas; 3) um determinado comentário de uma peça do Maquiavel que era incomum à época, porém, acima de tudo, a aparente compreensão de que esta peça era uma metáfora do jogo político do florentino; e, 4) a presença literal de referências diretas e implícitas a Maquiavel nas obras de Hume. Estes indícios servirão como uma espécie de confissão inconfessa, já que ela será informal, porém válida se, além das simultaneidades, forem encontradas outras aproximações. Logo, o objetivo é, primeiramente, saber se Hume foi um bom leitor de

[3] Edição Clarendon Press, em dois volumes. Na edição brasileira do *Tratado*, no livro III, parte II, seção VIII, 2001, p. 580, o tradutor utiliza "'*pai*' *das cidades*".

Maquiavel, indo adiante do que conviria a um simples leitor, mostrando aquilo a que se deve sua inconfissão.

• •

Antes de seguir adiante, é imprescindível lembrar que descobertas de Napoleone Orsini (Orsini, 1937) e de Mario Praz, em *Machiavelli in Inghilterra ed altri saggi* (Praz, 1943), bem como a carta de Reginald Pole (POLE, 2013) evidenciam que Maquiavel era lido na Inglaterra desde a época do reinado de Henrique VIII; mas não só em italiano, como também em língua local. É relevante apontar, por conta da má fama do florentino, que ele era lido sem que seus leitores admitissem este gesto. Estas indicações permitem compreender que, em 1640, o florentino já fosse bem conhecido dos ingleses, conforme assinala Felix Raab:

> Maquiavel tornou-se mais relevante para os ingleses depois de 1640. Convenientemente, a partir de 1642, novas facetas de Maquiavel começaram a ser vistas, à medida que a realidade objetiva da política inglesa aproximava-se do âmbito maquiavélico do poder político *de facto*. (Raab, 2013, p. 215, grifo do autor)

De acordo com Raab, naquela quadra do tempo, havia uma produção de escritos políticos que tomavam Maquiavel como referencial, seja por parte dos defensores do monarca, seja por conta dos opositores do rei, o Parlamento. Nesta época, a fama de pernicioso do florentino foi atenuada, já que servia de aporte conceitual a ambos os lados. Talvez tenha sido nesta arena política que germinou o ambiente maquiaveliano plantado na era dos Tudors, pois, concomitante ao debate, ressuscitou-se a ideia de cidadania aristotélica para os autores que queriam o fim da monarquia e a instalação de uma república. Aos seus modos, Raab (2013) e Pocock (2003) mostram a contribuição que os escritos maquiavelianos trouxeram ao cenário político inglês, permitindo lidar com temas políticos por outros caminhos inusitados. De qualquer modo ou aspecto que se analise, não se deve desconsiderar que as pessoas mais despolitizadas tinham uma má interpretação do florentino, consoante Bongi (1897, p. 127-129). De tudo, importa afirmar que os escritos de Maquiavel eram uma chave para pensar a política, principalmente entre os autores inclinados a defender a causa republicana. Mas como havia posto Mario Praz, muitos liam o florentino, porém, de modo inconfesso. Com intuito de aclarar este raciocínio, cremos

que a frase de Thomas Jefferson, mesmo em uma fase distinta do tempo, sirva para ilustrar bem o caso para autores como Hume:

> Na verdade, perante os meus olhos, não tenho outros senão Locke, Sidney, Milton, J. J Rousseau e Payne; essa é minha biblioteca inteira; eu queimei o resto, exceto Maquiavel, que todos os diplomatas possuem, mas não ousam confessar isso, e que os homens livres deveriam colocar lado a lado com a Declaração de Direitos. (Thomas Jefferson *apud* Paul Rahe, 2010, p. 209)

Bem entendida a posição de Jefferson, a leitura do florentino se impõe por ordem prática, porém, sabendo dos inevitáveis inconvenientes morais, é indispensável recorrer a disfarces. Ao contrário, com clara aproximação de pontos de vista, e com evidente admiração, encontram-se Francis Bacon e James Harrington, que não só foram sensíveis às ideias de Maquiavel, como as tomaram enquanto referencial para sua própria produção.

As peripécias de Hume para não se associar explicitamente a Maquiavel ganham um contorno inusitado com o ensaio da *Ideia de uma república perfeita*. Neste escrito, Hume analisa as posições postas por Harrington em *The Commonwealth of Oceana*. Sem adentrar em detalhes, mas levando em conta que Maquiavel (assim como Donato Giannotti – um florentino que tomou Maquiavel como alusivo em seus escritos) foi tomado como referência por Harrington, seria impossível um correto exame do ensaio se o escocês não conhecesse bem tais obras que Harrington tomou para si e que possibilitaram a construção do livro deste último autor. Não se tratava de alusões aos comentários, era imprescindível uma experiência patente com as obras de Maquiavel tomadas por Harrington (e também por Giannotti). Não se restringe apenas do vocábulo MAQUIAVEL, mas de tudo aquilo que era preciso conhecer para entender como as questões estavam sendo postas por Harrington. Como se vê, não se ocupa de indicações esquemáticas, mas de um tipo singular conhecimento que fosse capaz de dar a Hume uma ciência fundada na prova inquestionável da leitura do florentino. A essa experiência privilegiada, que parece ter sido fácil ao escocês, visto que o *Tratado* indica isso, sugere que Hume tinha intimidade com as obras de Maquiavel, pois soube lidar com Harrington já denominado de utópico à sua época, bem como, aproveitando-se do modelo de sociedade idealizado por aquele, pôs em análise uma discussão acerca da viabilidade de um governo estável em territórios de grandes extensões. Esta virada filosófica só ocorre graças ao conhecimento das obras e, ao mesmo tempo, por Hume ter uma compreensão de Maquiavel que o situa longe do entendimento de Harrington.

Mas deixemos Harrington de lado, ainda que seja mencionado espontaneamente em outros *Ensaios*, tendo em vista que este vínculo entre Hume e Maquiavel, através de Harrington, não é uma evidência inquestionável. Ulteriormente, nunca é muito lembrar que, à época de Hume, o vocábulo "Maquiavel" era tóxico, provocando dissabores para quem enobrecia seu nome. Daí que seja prudente não se vincular às suas ideias, o que poderia levar Hume a não o mencionar em sua primeira obra, *o Tratado*. Aliás, na exposição de suas próprias perspectivas, Hume cultivava uma maneira de exibição na escrita que não ofendesse o público. Então, por que não colocar a palavra 'Maquiavel' nas sombras? Se já havia feito restrições com o ato de castrar suas partes nobres do escrito, por que não mais uma restrição confessional a um autor que todos liam, mas que pouco ousavam louvar em público? E isso ficou claro na mesma carta a Henry Home (Hume *apud* Klibansky e Mossner, 1969, p. 2). Hume tem receios por suas perspectivas, assim, ele se utiliza de contornos para se posicionar sobre questões perigosas naquilo que está escrevendo. O apelo à estratégia é óbvio. Por isso, Hume expõe com cuidado. Mesmo que tal ato lhe traga remorsos, ainda há os temores que tanto o afligem. O escocês sabe que deve tentar impedir o descontentamento de seus leitores com os grandes temas propostos ali no *Tratado*, evitando, assim, filiar-se a Maquiavel em uma particularidade restrita da obra, outro recurso para evitar impopularidade. De tudo quanto é exposto nessa carta, uma coisa é certa: Hume admite que esconde parte de seu escrito, que usa contornos e meios oblíquos para se expressar de modo a não desagradar o leitor. Este tipo de procedimento permitiria, quando mais, que sua argumentação fosse apresentada integralmente sem que as objeções no decurso da exposição fossem interrompidas.

Não há como notar o efeito das castrações e, ao mesmo tempo, ler uma manifestação feita isoladamente por Hume. Além da espontaneidade do escocês em relação ao florentino, percebam como o entorno reflexivo de Hume excede o respectivo tema filosófico quando se trata de Maquiavel, o que se permite visualizar quando escreve: "há uma passagem muita boa para seu propósito em Maquiavel [...]. Ele diz que Flanders é muito fria, uma Terra que não produzirá Milho, e que é dependente da França para seu Pão" (Hume *apud* Klibansky; Mossner, 1964, p. 32). Este raciocínio do florentino não designa outra coisa senão que há uma zona misteriosa, pouco explícita, do quanto Hume se dedica a conhecer as coisas de Maquiavel. E digo coisas, dada a ausência de evidências mais robustas que apontem Hume como um leitor singular do florentino. Além disto, esta correspondência amical, que não mantém qualquer articulação com um propósito filosófico interior ao pensamento político

do escocês, apenas mostra que Hume tem um vínculo com os escritos de Maquiavel que lhe permite estabelecer elos com outros temas. Torna-se imprescindível acrescentar que este comentário crítico de Hume não foi obtido nas principais produções do florentino, o que leva, por sua vez, a conjecturar que o escocês teve acesso a relatórios e/ou missivas do florentino. Ao final, a passagem, por estar dissociada da atividade política, revela um Hume cônscio da produção maquiaveliana, capaz de entreter seu amigo com uma opinião do equivocado Maquiavel. É como se Hume tivesse sempre algo a mais a dizer acerca do florentino.

Do mesmo modo, sem qualquer correlação aparente com a posição política de Maquiavel, Hume escreve a Horace Walpole: "Fui seduzido, por exemplo, por todos os melhores historiadores, mesmo entre os modernos, tais como Maquiavel, Frapaolo, Davila, Bentivoglio" (Hume *apud* Greig, 1932, p. 284). Para pensar, para escrever, um filósofo sempre toma modelos que lhe servem como interlocutores. E a questão da influência não é só dado percebido na menção direta de outro autor, mas também quando ele entende bem o que queria dizer este escritor, como foi no caso de Harrington, leitor de Maquiavel. Harrington, mesmo citando diversas vezes os florentinos (Maquiavel e Giannotti), comprovando que os leu, não mostra que compreendeu a abordagem do realismo político, ou, então, abandonou de propósito, o que não creio. No caso de Hume, não só aceita este posicionamento de Maquiavel como não acata as conclusões que Harrington adotou, mesmo tomando os florentinos como referenciais. Ao que resta claro, Harrington era um entusiasta das ideias de Maquiavel, todavia, não percebeu claramente as diferenças de que a perspectiva do florentino estava vinculada ao realismo político, o que produziria efeitos não condizentes com a abordagem imaginária que Harrington queria para sua Inglaterra. Ao desejar uma sociedade perfeita, Harrington se esqueceu de acentuar o peso do conflito conatural da espécie humana e a vontade de conquista mais e mais poder, elemento fundamental no pensamento político do florentino.

Todavia, quando pensamos que Hume sabe algo de Maquiavel, nada parece corroborar mais tal juízo do que a sua interpretação da peça *Clizia*, do florentino. Embora cite 'CLÍTIA' (Ensaios. p. 391-392), sua compreensão do enredo mostra que seu entendimento foi singular, posto que soube desencobrir diversas camadas colocadas por Maquiavel para que poucos soubessem aproveitar sua leitura além do riso. Na peça, a personagem que é o motivo do conflito entre pai e filho (Nicômaco e Cleandro, respectivamente) não é o fio condutor do enredo. Quem lê, fica convencido de que a paixão é o tema, mas, na verdade, é apenas o pretexto que desencadeia uma série de ações

envolvendo o uso da astúcia para ganhar o prêmio: Clizia, que sequer aparece na encenação. E Hume examina também o que pode ser percebido no seu comentário, a função do olhar dirigido à percepção do movimento e das limitações do expectante não acostumado com as tramas palacianas, podendo não compreender o retrato da arena política transposta na comédia, através de vida particular. Este é o truque do escritor que se mantém externo à trama, mas é o articulador consciente da narrativa. Outro leitor da peça do florentino, certamente ficaria satisfeito com o enredo da comédia em que um velho e um jovem, pai e filho, se apaixonam por uma moça que sequer aparece em qualquer da composição teatral. Mas Hume adverte que não é qualquer público que saberia apreciar tal espetáculo teatral, principalmente se não estivesse acostumado a lidar com sentimento de outras culturas sem abandonar os valores estéticos de sua nação. Hume não esgota a peça na sua comicidade, vai além do óbvio, entendendo a mensagem que não é clara aos leitores, afinal, a ideia de que ela integra a unidade do pensamento político de Maquiavel só poderia ser percebida por quem tem uma boa compreensão da extensão das ideias do florentino, já que toda sua produção tem um elo, em última instância, com a política. Cabe lembrar que Maquiavel entendia apenas da arte do Estado, conforme colocou em sua carta a Francisco Vettori[4], em 9 de abril de 1513 (Machiavelli, 2014, p. 547). A leitura da peça e sua compreensão aguda sobre ela oferecem uma boa imagem de que o conhecimento do florentino, por parte do escocês, não é um caminho acidental, mas a perícia de um leitor acostumado com o raciocínio do florentino, e que conhece a sua técnica de recorrer a estratégias como de metáforas emprestadas da literatura para prosseguir em sua reflexão teórica da política, esquivando-se da vigilância das autoridades que governam Florença.

Como as peças de Maquiavel estão carregadas de posições políticas sub-reptícias, a maneira objetiva de Hume lidar com o reino da liberdade artística do florentino mostra uma sensibilidade com a imaginação narrativa quando, por exemplo, disfarçadamente, insinua uma luta pelo amor de algo que não é visto, que poderia ser o poder, já que não aparecendo é mais desejável do que aquilo que impressiona as retinas. Hume corrobora o juízo do florentino de que o que se busca se refugia por trás, nos bastidores. E quem procura entender o jogo da política e os passos de sua conquista deve saber lidar com os humores e seus efeitos, bem como entender que o lado exposto da política se assemelha ao teatro: o

[44] "Não sabendo raciocinar nem sobre a seda, nem sobre a lã, nem de ganhos nem perdas, me convém pensar sobre o estado e necessariamente tenho que fazer voto de ficar calado ou falar disto".

que é mostrado já foi decidido nos bastidores, mas precisa ser encenado ao público para ganhar seu assentimento ou, então, fazer ajustes.

A essa altura, espera-se que o leitor, pelo menos, considere a possibilidade de que Hume tinha uma familiaridade com a produção de Maquiavel. Todavia, se não fossem suficientes tais apontamentos feitos até aqui, encontra-se ainda em Hume uma menção direta aos *Discorsi* de Maquiavel em uma das partes da *História da Inglaterra* (HE, V. p. 563). Essas atitudes de Hume nos reconduzem ao vislumbre de que ele tem uma aguda sensibilidade ao que diz respeito a Maquiavel, indo das obras mais conhecidas, de peça teatral a temas relacionados à análise política ou filosófica.

De fato, Hume mantém uma interlocução com Maquiavel que deve ser explorada a ponto de saber, com mais solidez, qual foi a contribuição do florentino para a formação crítica do escocês. Ao nosso sentir, neste momento apenas na superficialidade, este vínculo acontece através da tomada da abordagem do realismo político. A maneira como o escocês aborda o fenômeno político, começando pela aceitação do jogo do poder e do conflito, articulando-se no pressuposto de que os seres humanos são egoístas, perversos e não confiáveis parece, nesta quadra do tempo, ser o engajamento filosófico assumido com maior intensidade por Hume. Acrescenta-se a isso a ideia concomitante de que a ordenação da vida civil exige ações contrárias aos preceitos morais, bem como se mantém distante de idealizações de Estados e criaturas perfeitas. Nos *Ensaios*, e em sua obra inaugural, Hume já havia tomado esta perspectiva. Ademais, uma leitura meticulosa *Dos primeiros princípios de governo*, Hume mostrará que já tem uma reflexão acerca de uma teoria de governo, na qual o domínio de uns poucos não ocorre apenas com o recurso da força, mas com facilidade quando ganha a aquiescência do povo; condição fundamental para que muitos sejam dominados por uma minoria. Outro aspecto ligado ao realismo político de Hume pode ser visto em *Dos partidos em geral*, quando atribui valor "aos legisladores" ao criarem "estados, que transmitem um sistema de leis e instituições para assegurar a paz, a felicidade e a liberdade das futuras gerações" (E. p. 155). Mais um traço do realismo político está na fundação dos Estados, que se deram pela "usurpação ou na conquista, ou em ambas" (E. p. 668), afinal, é força que cria e dissolve Estados. E continua: o consentimento não advém de nenhum contrato, mas é conseguido com o uso da violência e da fraude (E. p. 672). Este tipo de raciocínio evidencia traços do realismo político, posição que coaduna com a epígrafe. Ademais, *O Príncipe* traz em suas páginas os conselhos para conquistar e preservar um principado novo, mostrando que todo Estado começa com a usurpação, como subentende-se em Maquiavel. E mesmo que tais artifícios sejam usados

para assenhorar-se de novos Estados, ao final, só o príncipe que funda o Estado que impõe a ordem alcança a glória, como aconteceu com Hierão de Siracusa. Portanto, não se trata apenas de sucesso militar, como exemplifica Maquiavel com Agátocles de Sicília[5]. Conforme à posição de Maquiavel, a glória do ator político é obtida quando seu triunfo permanece póstumo. E se no início foi indispensável o uso da violência, a verdadeira força se revela na fundação de instituições que molda as estruturas que garante à obediência as leis. Observe que a condição da paz precede o estágio de felicidade, pois, na verdade, sem a instalação da ordem que garanta a posse das propriedades e o seu usufruto não haveria vantagem alguma para se viver em sociedade. Daí o elogio ao legislador que conhece a natureza dos homens, que conhece bem a disposição dos homens a ser um "velhaco" para atender aos impulsos imediatos em prejuízos da segurança. Além disso, boa parte do esforço de Hume foi dedicado a desmitificar as crenças equivocadas dos dois partidos que, buscando apenas seus interesses particulares, ameaçavam a boa ordenação de um Estado que não tinha conseguido elaborar boas medidas para sua estabilidade. E Hume contemplou "fanáticos" entre tory e whigs com suas perspectivas zelosas defendendo posições facciosas que, ao final, estavam contribuindo para prejudicar o Estado, ainda que em seus discursos louvassem o bem público. Seja em *O Príncipe* ou nos *Discorsi*, a preocupação de Maquiavel estava na conservação da ordem interna e externa. Uma vez preservada tal ordenamento, garante-se a permanência do Estado que, em seguida, proporciona o bem-estar dos indivíduos. Todavia, é indispensável lembrar que o Estado é um corpo político formado de indivíduos com interesses múltiplos, cabendo ao Estado encontrar meios de conciliar os conflitos conaturais e, igualmente, valorizar a liberdade através das leis. E, às vezes, com o recurso à força quando necessário. É por conta disso que Maquiavel se torna significativo para Hume, e quem expressa este ponto de vista é Pocock (2003) quando escreve que:

> O pensamento político se tornou absorvido pelo reconhecimento consciente da mudança nos fundamentos econômicos e sociais da política e da personalidade política [...] [e] essas mudanças na percepção surgiram através do desenvolvimento de um estilo neomaquiavélico, bem como neo-harringtoniano, na teoria da economia política. (Pocock, 2003, p. 423)

[5] Maquiavel deixa claro que o êxito militar de Agátocles não o coloca entre aqueles que devem ser louvado como fundadores de Estado e dotado de "virtù", uma vez que cometeu diversas crueldades e atos de desumanidades com seus próprios concidadãos.

Os efeitos desses desdobramentos, de acordo com Pocock (2003), colocariam Locke e Hume como "os gigantes" na história da política inglesa, por perceberem a influência destes pensadores para a compreensão do fenômeno político. Graças aos ombros deles, Hume pôde entender como funcionavam os bastidores do poder, descobrindo que a corrupção – ferramenta que Robert Walpole usou – era o óleo da máquina estatal. E conhecendo os humores dos homens e a concupiscência dos seus desejos, foi consolidando o poderio da Inglaterra em meio às lutas intestinas das facções.

"Dos dois lados há fanáticos suficientes, que inflamam as paixões de seus partidários e, a pretexto de defenderem o bem público, só visam aos interesses e objetivos da facção a que pertencem" (E. 2004, p. 122). À luz das obras de Maquiavel, Hume compreendeu que a corrupção era perniciosa para a república, mas somente quando o Estado se torna bastante corrompido. Walpole era a evidência desta realidade objetiva, pois governou entre 1721 e 1742. Depois das observações políticas de Maquiavel, qualquer intérprete do fenômeno político, declarado ou não, que renúncia a imaginar repúblicas perfeitas e teorizações similares para construção de um Estado ideal e se concentra em encontrar o fundamento para o exercício do mando, deixando de lado concepções do que deveria ser o homem para lidar como o homem é, aceita algum traço do realismo político de Maquiavel: "os soberanos devem aceitar a humanidade tal como a encontram e não podem querer impor qualquer mudança violenta em seus princípios e modos de pensar" (E. p. 407). Graças ao realismo político, Hume percebeu que mais do que as virtudes ou vícios de um ministro, o que realmente importava era encontrar "um remédio contra a má administração" (E. p. 125). A preocupação do escocês centrava-se na reflexão do controle eficiente do poder, de forma que todo poder fosse controlado por outro, de modo institucionalizado, a ponto que pouco importaria se um mau ministro fosse alçado ao poder, sempre haveria mecanismos que dariam limites ao seu cargo. Este controle de freios e contrapesos, no qual a ordem das coisas assim seria instituída, não eliminava as controvérsias, porém trazia estabilidade através das leis. Esta posição coloca Hume próximo do realismo político.

Hume sempre parte da abordagem do realismo político para pensar o fenômeno político. Por isso, ele conhece o lado pernicioso das facções que desvalorizam o bem comum por zelarem apenas pelos seus interesses, esquecendo que a boa ordenação civil é, em última análise, o interesse de todos, afinal de contas: "o homem que só é suscetível à amizade, sem espírito público ou preocupação com a comunidade, é deficiente na parte mais concreta da virtude" (E. p. 122). E como na Grã-Bretanha não há mecanismos

eficientes para eliminar o poderio das facções, Hume sabe que é preciso um olhar atento às tensões internas que, indevidamente institucionalizadas, podem ser nocivas.

O facciosismo em si, por seu caráter subversivo, era um obstáculo real à boa ordenação civil. À luz das obras de Maquiavel, Hume percebe que "dos dois lados há fanáticos suficientes, que inflamam as paixões de seus partidários e, a pretexto de defenderem o bem público, só visam aos interesses e objetivos da facção a que pertencem" (E. p. 122). Aqui, Hume recorre à história, fonte do conhecimento da natureza humana, mas sabe que este ramo do conhecimento serve também para extrair os princípios do conhecimento político, que serve para compreender, em uma linha próxima a Maquiavel, que as lutas intestinas, quando não canalizadas para o bem maior, levam à ruína político-social. E ele pode interpretar este quadro hipotético por conta do pressuposto de que "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" (IEH. 8.7. p.113). E esta observação foi conseguida pelo exame do passado, visto que é imprescindível conhecer que "a história não é somente uma região valiosa do conhecimento, mas abre as portas para muitas outras regiões, além de fornecer material para a maioria das ciências" (E. 2004, p. 785). A filosofia de Hume se reveste de camadas que podem ter sua inspiração nas obras do florentino, posto que "de um homem familiarizado com a história pode-se dizer que, de certa forma, ele viveu desde o princípio do mundo e fez contínuas adições ao seu estoque de conhecimento a cada século" (E. p. 785). Maquiavel havia escrito que era necessário aos atores políticos conhecer as condutas válidas dos homens para sua vida prática. Talvez seja uma coincidência acidental, todavia, ao apresentar a importância do conhecimento do passado, sua imitação no que diz respeito à natureza humana, ele se queixa de que "não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos dos antigos" (Maquiavel, 2007b, Proêmio, p. 6). Logo em seguida, ele justifica sua inferência, no valor de conhecer a história, com base na visão de que "como se o céu, o sol, os elementos, os homens tivessem mudado de movimento. Ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente" (Maquiavel, 2007b, I, p. 7). A teoria de ambos repousa no pressuposto de que só se conhece aos homens refletindo sobre suas ações do passado. Este expediente garante uma solidez para outras interpretações. Assim, eles ensinam aos atores que organizam a vida civil que é considerar primeiro as atitudes dos indivíduos no decurso das eras para, em seguida, implementar suas ações.

Ao longo da história, diversos pensadores se preocuparam com o tema da corrupção na política e como ela contribui de modo pernicioso para arruinar a unidade do Estado. Para Skinner, Maquiavel e Hume, cada qual a seu modo, servem como modelos das

> Duas principais linhas de abordagem [...]. Uma delas afirma que o governo será eficiente sempre que as suas instituições forem fortes, e corrupto sempre que seu maquinário não conseguir funcionar de maneira adequada (O grande expoente dessa concepção é Hume). A outra linha entende, ao contrário, que se os homens que controlam as instituições governamentais forem corruptos, as melhores instituições possíveis não terão como moldá-los ou refreá-los, enquanto, se forem eles virtuosos, a qualidade das instituições se tornará um tópico de menor importância (Skinner, 1996 p. 66).

Aqui não se discute os pormenores da interpretação de Skinner, mas sim que ao se preocuparem com a questão da corrupção, cada um dá um tratamento a ela. Não obstante, se Hume tinha de fato lido Maquiavel, talvez, sabendo como as paixões humanas agem, tenha preferido repousar sua confiança mais nas instituições fortes do que na *virtù* dos homens. Todavia, é imprescindível não esquecer que a liberdade e a boa ordenação são referenciais para Maquiavel e para Hume, e que, ambos, possuem uma compreensão da antropologia que provoca o móvel humano. A tênue demarcação entre conflito institucionalizado e facções que perturbam a ordem pública coexistem com o valor da liberdade e da ordem, no entanto, as circunstâncias concretas podem exigir medidas que ora se inclinem para um lado, ora para o outro. Afinal de contas, os regimes políticos são decorrentes das tensões geradas pelos humores, conforme dirá o florentino. No ensaio de *Que a política pode ser reduzida a uma ciência*, no qual Hume faz menções diretas a Maquiavel, ele escreve que "gostaria apenas de convencer os homens a não discutirem como se estivessem lutando *pro aris & focis* (por seus altares e seus lares), e a não transformarem uma constituição boa numa ruim, pela violência de suas facções" (E. p. 127). O escocês não quer perder a oportunidade para dizer que as facções representam um risco à ordem sociopolítica. Lido em concomitância com outros escritos que tratam dos partidos e, sobretudo, com o ensaio *Da superstição e do entusiasmo* é que se percebe a prudência de Hume ao levar em conta o estudo da história, sabendo que "avidez de obter bens e posses, para nós e para nossos amigos mais íntimos, é insaciável, infindável, universal e diretamente destrutiva para a sociedade" (T.3.2.2.12. p. 532). Assim, o interesse faccioso dos partidos abre o caminho para ações perniciosas para a Grã-Bretanha, o que levará o Estado à ruína, já que falta o "espírito público". Esse desejo de cobiça e, ao mesmo tempo, a falta de interesse público pelo bem comum eram preocupações que afetavam a

ordenação civil, tanto em Maquiavel como em Hume. Dessa maneira, depois de grandes lições a favor da república, não deixa de ser ilustrativo que Maquiavel ponha no escrito que louva a República o seguinte trecho: "para que Roma se mantivesse livre naquele estado de corrupção, era [...] preciso que [...] um homem prudente" ficasse no comando (Maquiavel, 2007b, I, 18, p. 74-75). Quando o Estado se torna corrompido ao extremo, com desrespeito às leis e nenhuma consideração à *virtù*, "a solução passa a ser a instauração de um regime fundado em um único governante para que esse, com sua *virtù*, consiga recuperar a normalidade política da cidade e impedir a ruína certa" (Martins, 2007, p. 31). Esta proposição de Martins segue a linha de Gennaro Sasso (1980). De modo similar, Hume, um defensor da liberdade e, ao mesmo tempo, temerário quanto aos rumos do facciosismo presente na Grã-Bretanha, diria: "aqui declaro francamente que, embora certamente a liberdade seja preferível à escravidão, eu preferiria ver nesta ilha um monarca absoluto a uma república (E. p. 152). Tal sentença se deve à presença perniciosa das facções. E este é o problema para Hume. A história molda o presente. Por conseguinte, o realismo político do escocês prefere um governo absoluto em sua nação, mas por razões bem distintas dos princípios dos *tories*, pois este partido tenta se estruturar em uma ilusão incompatível às circunstâncias concretas impostas pela realidade de sua nação.

Hume não pode evitar de ser influenciado pelas obras que leu, o que sugere sua proximidade com questões tratadas por Maquiavel. Estava claro que o escocês tinha entendido bem o florentino. Ademais, ele tem uma percepção das condições políticas de sua época, uma arena política, na qual, alguns homens, agindo de maneira facciosa colocam em perigo instituições que não tem mecanismos para se proteger, o que poderia causar, por sua vez, a dissolução da ordenação política. Além disso, os humores, as discórdias cívicas, as facções, a reflexão da liberdade e boa ordenação conseguidas por um caminho ou outro são temas que se fazem presentes em ambos, embora cada um use um vocabulário singular e esteja incluído em seu próprio lance de tempo. De qualquer modo que se analise, as lutas intestinas (e zelosas), seja entre "o povo" e "os grandes", seja entre *tories* e *whigs*, estão em suas divagações. Tanto um quanto outro conclamam aos "homens bons"[6] que sejam "moderados e coerentes" (E. p. 127) em suas solicitações. Decerto que Hume sabe da impossibilidade de controlar os desejos humanos, e deve ter se atentado para formas de

[6] Maquiavel, nos *Discorsi*, em três situações, sugere um tipo de educação cívica que promova um ânimo na plebe, vendo na *virtù* de homem um modelo de conduta que os bons queiram imitar em seus exemplos "e os maus se envergonharem em viver de modo contrário ao dele" (Maquiavel, 2007B, III, I, p. 308). Ver mais em artigo de Luiz Carlos Montans Braga: A *virtù* e a regra: nota sobre Maquiavel In Revista de Filosofia *Griot*, v. 13, n.1, junho/2016.

governos que surgem como decorrência dos humores, pois "o povo deseja não ser nem comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir" (Maquiavel, 2007, p. 106-107). Mas, mesmo apontado para instituições sólidas, Hume podia apelar ao "espírito público ou preocupação com a comunidade" (E. p. 122). Hume, ao nosso sentir, procura convencer os dois partidos em disputa de que a moderação é o caminho que engradece o Estado, já que traz como resultado a estabilidade política e o usufruto tranquilo das posses. Por isso que "nenhuma virtude é mais apreciada que a justiça, e nenhum vício mais detestado que a injustiça [...]. Pode-se dizer o mesmo da obediência civil" (T.3.3.1.9. p. 616). O compromisso com o bem comum, a ordenação civil é, afinal de contas, do interesse de todos. Hume procura fundar uma concepção moderadora capaz de despertar a ciência de que política é uma manifestação das paixões, mas a boa ordem deve imperar para que as disputas políticas não se tornem discordâncias cívicas.

E estava claro para Hume que o caráter conflituoso das facções britânicas o preocupava muito, posto que os dois partidos disputavam o poder sem qualquer moderação e em desfavor dos interesses do bem-estar comum. Concomitante com a contenda, havia também a fragilidade das instituições, bem com leis não eficientes que as protegessem, somado ao instrumento da corrupção, que servia de óleo para o funcionamento da máquina pública. Tudo contribuía para a inquietação do filósofo. Estes temas são encontrados nos ensaios de Hume: uma reflexão teórica que pretende mostrar os equívocos políticos que estão ocorrendo e, igualmente, propondo a urgência de criar sistema de controle eficazes para evitar que as divergências dissolvam o governo. Parece que seu fulcral interesse era mostrar como a Constituição era frágil para encontrar e, ao mesmo tempo, convidar os dois partidos à moderação, a fim de que pudessem disputar o poder de modo equilibrado, engrandecendo o país e permitindo que forças antagônicas avivassem a liberdade civil. Tais assuntos estão na agenda do realismo político, principalmente porque não recorre a mecanismos e ideias de caráter idealistas e imaginários. A filosofia de Hume está comprometida com o realismo político, ainda que ele não assuma explicitamente. E, talvez, isso o leve ao florentino, a visão realista da política constava nas obras de Maquiavel.

Se Hume era um leitor inconfesso do florentino, os ecos do vocábulo MAQUIAVEL estavam ali, ainda que inaudíveis para uma sucessão de epígonos que, no ato da leitura, não consideram a influência que vinha de Florença, embora, —é bom lembrar—, tal influência viesse enviesada pela leitura de *Guicciardini* (T.2.2.8.17. p. 413, grifo do autor). Não temos a prova indiscutível de que a perspectiva política de Hume tenha sofrido alguma influência das obras de Maquiavel, contudo, no caso da corrupção, era

indispensável ao escocês que conhecesse bem os escritos do florentino, já que tal compreensão passava por uma série de escritos, como os "textos políticos menores" de Maquiavel (Martins, 2007, p. 30).

Não obstante, retornando ao vínculo da abordagem do realismo político, Hume escreve: "os escritores políticos estabeleceram como uma máxima que, ao se instituir qualquer sistema de governo, e ao se fixarem os diversos mecanismos de freios e controles da constituição, todo homem deve ser considerado um velhaco" (E. p. 141). Esta é uma observação típica do realismo político. É certo que Hume leu o florentino, pois, as suas ideias simplesmente não brotam no vazio, elas decorrem de suas experiências e, no caso dos filósofos, de suas leituras. Hume é um realista porque examina o mundo real, entendendo os limites, mas, acima de tudo, porque toma a experiência e a observação como a base de sua investigação. Nesse sentido, ele sabe que o juízo de "velhaco" se trata de uma máxima falsa, não sustentada à luz do passado, mas, ao mesmo tempo, sabe que as paixões humanas são espertas, por isso cabe ao ator político levar seu juízo mais distante, projetando uma legislação que resista a um mau ministro, às inclinações das opiniões reinantes, fomentando uma proteção às instituições a fim de que sejam capazes de promover a boa ordenação, a paz e o usufruto das propriedades, que só podem ser garantidas por uma sociedade que funcione com a aplicação da justiça. Afinal de contas, "foi, portanto, uma preocupação com nosso próprio interesse e com o interesse público que fez estabelecer as leis da justiça" (T.3.2.2.20. p. 536), "pois, sem justiça, a sociedade imediatamente se dissolveria, e todos cairiam naquela condição selvagem e solitária, que é infinitamente pior que a pior situação que se possa supor na sociedade" (T.3.2.2.22. p. 538).

Se Hume seguisse a tradição que interpretava as inúmeras discórdias cívicas como resultantes do afastamento da ordem harmoniosa difundida pela Igreja, o escocês poderia ressuscitar a concepção de que o governo segue para o fim que lhe é devido. No entanto, em uma linha próxima a Maquiavel, Hume incorpora traços do realismo político maquiaveliano à medida em que entende o mundo como fragmentado, cortado por forças conflitantes, no qual a função da política é gerenciar estas forças antagônicas, promovendo os interesses possíveis, sem buscar a "harmonia social ou da perfeição humana". Aliás, este é um ponto que Frederic Whelan (2004, p. 3) retoma para apontar Hume como um leitor atento de Maquiavel. A visão defendida por Maquiavel se encaixa nesta perspectiva, por isso o legislador ciente de sua função sabe como funciona o desejo de cobiça dos homens e deve obstaculizar que na busca de seus interesses imediatos prejudique os seus

verdadeiros interesses: a paz e a ordem social. Como os homens vivem na mediania, e com dificuldades são completamente maus ou bons, o ator político deve governar com base na experiência e na observação, jamais se entregando aos voos da fantasia e conceber imagens de repúblicas ou homens perfeitos. E Hume concordaria com este ponto, principalmente que o legislador não deve se esquecer de que "a sociedade é absolutamente necessária ao bem-estar dos homens" (T.3.2.6.1. p. 565). E parte desta construção coaduna com os direitos da propriedade e o crescimento econômico que, junto com a liberdade, dentro dos limites das leis, colocam Hume como um realista político. Iguala-se ao florentino porque sabe que os conflitos humanos são conaturais à espécie, todavia a política tem como função o ordenamento da cidade, comungando com a perspectiva do realismo político e das razões de Estado.

●●

De tudo quanto exposto, Hume não podia ignorar as contribuições políticas de Maquiavel vivendo em uma Grã-Bretanha ameaçada, na qual, aos olhos do escocês, a máquina pública era usada como ferramenta para favorecer uns e outros por meio da corrupção. Hume assistia à cobiça sem qualquer preocupação com o bem-estar coletivo ou uma visão à ordenação social, prejudicando as instituições, sobretudo as fragilizadas pelas lutas intestinas de facções imoderadas. Foi nessa arena política, disputada entre *whigs* e *tories*, que Hume percebeu que o facciosismo poderia engendrar uma instabilidade nas instituições. Era preciso guiar as "paixões naturais, ensinando-nos que satisfaremos melhor nossos apetites de uma maneira oblíqua e artificial e não por meio de seu movimento impulsivo e impetuoso" (T.3.2.6.9. p. 560). Hume tinha como propósito, é o que sugerem seus escritos, mostrar aos seus contemporâneos que a política defendida como se fossem seus "lares e altares", pelo "entusiasmo" e pela "superstição", era danosa à segurança do Estado. No seu modo de entendimento, a luta contínua e lesiva para defenderem apenas os seus segmentos políticos era prejudicial aos interesses da boa ordenação e, ao mesmo tempo, descortinava a "deficiência" de suas virtudes. Sem pesos e contrapesos constitucionais para corrigir tais imperfeições que podem levar à perda da liberdade e causar a escravidão, Hume, o defensor da liberdade como consequência da lei, abriria mão de parte de sua liberdade para que "um monarca absoluto" (ENSAIOS. p. 152) instituísse a boa ordenação. E, como foi colocado antes, não talvez por mera coincidência, Maquiavel havia posto no capítulo XVIII, do primeiro livro dos *Discorsi*, que repúblicas tomadas pela

corrupção exigem que o governo seja entregue a um só homem para refundá-las, evitando sua ruína. Esse ponto de vista permite que sejam usados remédios extraordinários para salvar o corpo político, afinal de contas, "há um sistema moral concebido especialmente para os príncipes" (T.3.2.11.3. p. 607), evidenciando a nítida inspiração em Maquiavel. Do quanto foi aclarado, tudo indica que o escocês tinha um débito com o florentino; e mais, que esta influência já tinha se manifestado lá no *Tratado*, porém, como havia percebido Mario Praz: de modo inconfesso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONGI, S. 1897. "Un aneddoto di bibliografia Machiavellesca". In: *Archivo Storico Italiano*, 5ª Serie – XIX. Firenzi: G.P. Vieusseux.

BRAGA, L. C. M.. 2016. "A virtù e a regra: nota sobre Maquiavel". In: *Revista de Filosofia Griot*. Volume XIII, número 1.

GREIG, J.Y.T. 1932. *The letters of David Hume*. Oxford: At the Clarendon Press.

HUME, D. 2004. *Ensaios morais, políticos e literários*. Rio de Janeiro: Topbooks.

_____. 1983. *The History of England*: from the Invasion of Julius Caesar to The Revolution in 1688. 6 v. Indianapolis: Liberty Fund.

_____. 2001. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Deborah Danowski (Tradutora). São Paulo: UNESP.

_____. 1999. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP.

KLIBANSKY, R.; MOSSNER, E. C. 1969. *New letters of David Hume*. Oxford: At the Clarendon Press.

MACHIAVELLI, N. 1971. *Clizia*. Firenze: Einaudi.

MAQUIAVEL, N. 2007b. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2007a. *O Príncipe*. Edição bilíngue. São Paulo: Hedra.

MARTINS, J. A. 2007. *Os fundamentos da república e sua corrupção nos Discursos de Maquiavel*. 196 p. Tese [Doutorado em Filosofia]. Universidade de São Paulo, São Paulo.

NORTON, D; NORTON, M. J. 2011. Editors' Annotations. In: *A Treatise of human nature*. Volume II. David Fate Norton and Mary J. Norton (Editores). Oxford: Clarendon Press.

_____. 1996. *The David Hume Library*. Edinburgh: Edinburgh Bibliographical Society National Library of Scotland.

ORSINI, N. 1937. "Elizabethan manuscript translation of Machiavelli's Prince". In: *Journal of the Warburg Institute*. Volume I, número 2.

_____. 1937. *Studii sul Rinascimento Italiano in Inghilterra*. Con alcuni testi inglesi inediti (Firenzi: G. C. Sansoni).

POCOCK, J.G.A. 2003. *The machiavellian moment*. Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition. New Jersey: Princeton.

POLE, C. 2013. Apología Ad Carolum Quintum Caesarem. In: *El Cardenal Pole de la política como virtud en tiempos de El Príncipe*. Madrid: Unión Editorial.

PRAZ, M. 1943. *Machiavelli in Inghilterra ed altri saggi*. Firenzi: Tumminelli.

RAAB, F. 2013. *The English Face of Machiavelli*. A changing interpretation 1500 – 1700. London: Routledge.

RAHE, P. 2010. "Thomas Jefferson's Machiavellian political science". In: *Machiavelli´s liberal republican legacy*. Cambridge: Cambridge University Press.

SASSO, G. 1980. *Niccolo Machiavelli, storia del suo pensiero politico*. Bologna: Il Mulino.

SKINNER, Q. 1996. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

WHELAN, F. 2004. *Hume and Machiavelli*: *political realism and liberal thought*. Maryland: Lexington Books.

Ensaios

Morais, Políticos e Literários

MAIS QUE UM, MENOS QUE DOIS

Carla Rodrigues
UFRJ/FAPERJ
carla.ifcs@gmail.com

Há certos livros que, por caminhos estranhos, mesmo depois de muito consultados, lidos e citados, terminam por adormecer no fundo da estante, compondo a nossa biblioteca mais pelo que já nos disse no passado do que ainda é capaz de nos capturar no presente. Talvez porque tratem de questões que passamos a incorporar, de tal modo que se tornam premissas quase tão ocultas quanto o exemplar de difícil localização na prateleira. "S/Z", de Roland Barthes, é um desses títulos que, por um bom tempo, me tomou nas suas questões textuais mas que, a partir de certo momento, se tornou uma referência esquecida – aqui considerando o esquecimento ao modo nietzscheano, aquilo que, uma vez bem digerido, torna-se nosso *como se* fosse próprio. Uma recente conversa com a professora Anamaria Skinner (UFRJ) me fez voltar à introdução do livro e ali reencontrar: "(…) ao mesmo tempo em que nada existe fora do texto, nunca há um todo do texto: é necessário simultaneamente liberar o texto de seu exterior e de sua totalidade" (Barthes, 1992, p. 40). Liberar o texto de sua totalidade é, em grande medida, reconhecer os elementos externos que o constituem, as vozes que ali participam, fazendo-se autora não mais da totalidade, mas talvez de uma experiência de orquestração. É mais ou menos assim, como se fosse o ensaio de um pequeno conjunto de cordas, mais ou menos tensas, mais ou menos afinadas, que pretendo conduzir esse texto.

Começo pelo título, elemento que, ao anunciar algo, compromete quem escreve com um endereçamento, de tal modo que defendê-lo, justificá-lo, apresentá-lo, é trazê-lo para dentro do texto, impedindo que o título pretenda ocupar qualquer lugar fora-texto. "Mais de um, menos de dois" não é uma expressão original minha. Tomei emprestado do psicanalista Gabriel Tupinambá numa de nossas muitas conversas sobre o sofrimento psíquico na universidade, seus efeitos, os cuidados possíveis, os limites do tratamento, seja pela clínica, seja pelas abordagens institucionais ou alternativas.[1] Livros – mas também

[1] Indico a palestra de Gabriel Tupinambá em que ele apresenta sua formulação e agradeço a leitura e as contribuições para esse texto (https://www.youtube.com/watch?v=5e-PdjtEzes&t=7168s).

RODRIGUES, C. 2019. "Mais que um, menos que dois". *Revista Estudos Hum(e)anos*, Volume 7, Número 2, 2019: 95-104

artigos e ensaios – são como cartas endereçadas aos amigos, como descreve Peter Sloterdijk (2000). Talvez esse ensaio não seja mais do que uma tentativa de endereçar a Tupinambá questões sobre essa fórmula do impossível, cujos desdobramentos ficaram mais explícitos no desenvolvimento da Oficina Acadêmica, projeto composto principalmente por alunos e pesquisadores de universidades públicas, que funciona como um dispositivo de organização e mobilização de diferentes redes de apoio ao mal-estar na academia: conversa, tutoria para trabalhos e projetos, revisão e formatação de texto, e atendimento com psicanalistas.[2]

UNIVERSIDADE COMO VALOR

Está estabelecida uma doxa – para recuperar uma expressão que ocupa lugar central na argumentação de Barthes – segundo a qual ingressar na universidade pública brasileira é um privilégio. Posso argumentar que, na velha tradição dos bacharéis, ter um diploma é distinção social e cultural, se eu quiser falar como Pierre Bourdieu; é promessa de ingresso no mercado de trabalho e, mesmo que numa relação de causa e efeito pouco consistente, chance de que a educação seja a via de superação do abismo de desigualdades que esse país experimenta na sua história, ainda que a prática possa se mostrar distante desse ideal.[3] Há no sintagma "universidade pública" pelo menos dois problemas: na prática, as instituições federais de ensino superior não são nem universais nem públicas. Bem ao contrário, abrem suas portas apenas aos que conseguiram acesso a uma boa formação básica e têm em seu público-alvo uma parcela muito específica e restrita da juventude.

[2] O apoio à Oficina Acadêmica no laboratório de pesquisa "Filosofias do Tempo do Agora (UFRJ/CNPq) faz parte do projeto de pesquisa "Judith Butler: do gênero à violência de estado", Jovem Cientista do Nosso Estado, Faperj (2018/2020), do qual esse texto também é integrante.

[3] A este respeito, considero fundamental a referência ao trabalho de Carlos Costa Ribeiro (2009) sobre mobilidade social pela via da educação. Cito esse pequeno trecho, exemplar: "As chances de se adentrar e de completar a universidade são desiguais em termos raciais e de classe. Veja-se um exemplo: filhos de profissionais têm 15 vezes mais chances de entrar na escola do que filhos de trabalhadores rurais, ao passo que brancos têm 3 vezes mais chances do que não-brancos de fazê-lo. Há desigualdade de oportunidades educacionais tanto em termos de classe de origem quanto de raça, embora a primeira seja mais forte do que a segunda. Para ingressar na universidade, filhos de profissionais têm 4 vezes mais chances do que filhos de trabalhadores rurais; e brancos têm 2 vezes mais chances do que não-brancos. Em suma, no início da carreira escolar, a desigualdade de classes é muito mais forte do que a de raça, ao passo que, nos níveis educacionais mais elevados, os dois tipos de desigualdade diminuem em relação ao que ocorre nas primeiras transições e se tornam mais semelhantes. Assim, nas transições educacionais de níveis mais altos, as desigualdades de raça e de classe têm magnitudes semelhantes" (p. 173).

Políticas afirmativas – que começaram em experiências isoladas, como a Uerj e a UnB[4] para só depois se tornarem lei nacional – têm promovido o ingresso na universidade via diferentes combinações de cotas para pessoas negras, pessoas pobres, pessoas oriundas de escolas públicas, pessoas indígenas e, mais recentemente, para pessoas portadoras de deficiências.[5] Nas últimas décadas, entrar na universidade pública tornou-se ao mesmo tempo um desejo e um imperativo para um grande contingente de pessoas para as quais o ensino superior não existia como possibilidade. Some-se a essa combinação entre desejo e dever o diagnóstico de encurtamento do horizonte de expectativas de futuro – signo, por excelência, da educação – e começo a chegar mais perto da formulação "mais que um, menos que dois".

Antes de chegar a essa aproximação, gostaria de visitar um pequeno trecho de *A nova razão do mundo*, em que Pierre Dardot e Christian Laval, no contexto do debate sobre as configurações do sujeito neoliberal, escrevem:

> O que se designa no mais das vezes com o termo equívoco de 'individualismo' é remetido ora a mutações morfológicas, segundo a tradição durkeimiana, ora à expansão das relações mercantis, segundo a tradição marxista, ora à extensão da racionalização a todos os domínios da existência, segundo uma linha mais weberiana (Dardot & Laval, 2016, p. 322).

Na linha mais weberiana, convoco os sociólogos franceses Luc Boltanski e Ève Chiapelo, cuja inspiração em Max Weber ecoa desde o título: *O novo espírito do capitalismo*, uma espécie de sucessor do clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (Weber, 2004). Em um levantamento exaustivo em manuais de reengenharia das empresas, eles encontram significantes como "projetos transversais", "redes horizontais", "times de trabalho", "compartilhamento" e percebem que houve uma coincidência entre a falência da crítica ao capitalismo e a emergência de novos valores no mundo trabalho, exatamente os mesmos valores que haviam sido positivados nas revoluções culturais do final dos anos 1960.

O que emergira como instrumento de crítica às estruturas hierárquicas estava reificado e emprestava novos contornos à exploração da mão-de-obra, cuja adesão à mobilidade, flexibilidade, remuneração variável e trabalho remoto se apresenta como uma

[4] Para uma excelente recuperação dos debates sobre a implantação da política de cotas nas universidades, recomendo Segato, 2005.
[5] Para a íntegra da lei, promulgada em âmbito nacional em 2012, ver http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm

oferta imposta de liberdade.[6] Trata-se de incentivar condutas adequadas para situações de instalibidade, fluidez e contínua reengenharia, numa coincidência entre a falência da crítica e a astúcia capitalista em se apropriar dos valores que se positivaram num processo de contestação (Safatle, 2009). Some-se a isso a experiência de compressão espaço-tempo diagnosticada por autores como David Harvey (2001) e Richard Sennet (2003) e temos um conjunto de fatores que reiteram os argumentos de Dardot & Laval.

Na sequência do trecho acima citado, depois de indicar as linhas que se entrelaçam nas concepções de individualismo do século XX, os autores vão buscar as características que poderiam distinguir o sujeito neoliberal ou o *neossujeito*: "Trata-se de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irredutível do desejo que o constitui" (Dardot & Laval, 2016, p. 327). Desejo que também pode ser desejo de reconhecimento, questão a que retornarei a seguir. Por enquanto, estou de volta à universidade pública, agora com a noção de *neossujeito*, para ensaiar algumas ideias sobre as questões que envolvem a intricada teia – nem sempre explícita – entre a abertura da universidade pública no Brasil e o estímulo aos modos neoliberais de gestão da vida.

Observo que, além da política de cotas, houve outras transformações fundamentais no acesso à universidade, como a criação do Enem, que ofereceu ingresso a pessoas fora dos grandes centros urbanos, numa mobilidade espacial combinada com o incentivo ao ideário de que uma nova classe de jovens enfim teria oportunidades no ensino público gratuito de graduação e pós-graduação. Muitos fatores contribuíram para que, aos ingressantes nas universidades, fosse oferecido desde o início um duplo projeto: o sucesso da entrada e o insucesso da evasão, com a data de saída já mais ou menos marcada pelo fracasso individual, transformado em falha moral e em sofrimento psíquico. É um arranjo bem orquestrado, em que a transferência do problema ao indivíduo isenta Estado e instituição da responsabilidade de executar a mais difícil das sinfonias, as condições de permanência na universidade, responsabilidade exclusiva do indivíduo.[7] Cada aluno que engorda as estatísticas de evasão escolar adoece, imprensado entre a expectativa alta demais e o fim programado, como são programadas as obsolescências dos dispositivos eletrônicos.

[6] A este respeito, permito-me referir ao ensaio "Os nomes do capital" (Rodrigues, 2011).
[7] Não ignoro nem desconheço os inúmeros esforços de oferta de bolsas de permancência e de projetos de escuta do sofrimento psíquico por parte de instituições públicas de ensino. Apenas insisto em apontar o perverso caráter de reponsabilidade individual em que recaem as melhores intenções.

Mais que um, menos que dois é, na fórmula de Tupinambá, outra maneira de dizer que o aluno da universidade pública brasileira hoje faz parte de mais de um mundo – tendo acrescentado a universidade à família de origem – e de menos de dois, dada a sua impossibilidade de inserir-se, de fato, dentro do universo acadêmico, com suas regras, restrições e privilégios de saber. Essa divisão traz um grau a mais de sofrimento: é imperativo corresponder às formas específicas de sofrer, a uma gramática de sofrimento que possa ser reconhecida em cada um desses dois mundos. Sujeitos que circulam entre essas duas cenas não necessariamente são capazes de manter uma independência completa entre elas. Penso, por exemplo, na jovem negra que é a primeira da família a não seguir o roteiro de serviços domésticos ao qual estiveram historicamente destinadas as mulheres negras. Como parte dessa emancipação necessária, ela passa a confrontar, na universidade, as mulheres brancas com as quais convive e que dispõem desses serviços domésticos, apontados por ela como um ranço do fim não concluída da estrutura de escravidão. Essa mesma jovem negra tem em casa mãe, tia e avó que ainda são empregadas domésticas, o que torna difícil, senão impossível, que ela sustente, no espaço familiar, a mesma posição de defesa do fim desse tipo de exploração. É possível identificar assim mais uma fonte de sofrimento: a alienação em relação aos meios de sofrer daquilo que nos faz padecer. É nesse sentido que uma certa abordagem psicanalítica, não por acaso um dos eixos organizadores do projeto Oficina Acadêmica, pode ser central na articulação entre formas de sofrimento e reconhecimento dessas formas de sofrimento.[8]

A matemática de Tupinambá, criada para abordar a condição de sofrimento psíquico desses sujeitos na universidade pública, também servirá para minha tentativa de reflexão acerca de alguns aspectos do funcionamento da universidade pública. Como instituição, a universidade faz parte de mais de um mundo – o da educação, sua família de origem – e de menos de dois, já que sua lógica está cada vez mais acoplada ao mundo do mercado, ao qual de fato nunca chega a pertencer completamente, pela sua própria condição. É como se, assim como acontece com as ideias, a universidade também estivesse fora do lugar, ela também integrante do sistema de ambiguidades do ideário burguês identificado por Roberto

[8] A esse respeito, considero pertinente pontuar o modo como o psicanalista Christian Dunker aborda o problema: "Nossa hipótese é que um possível conceito psicanalítico de sofrimento deve responder essencialmente a três condições. A primeira delas é que o sofrimento seja pensando no quadro de uma teoria do reconhecimento, estabelecendo, por exemplo, a linha de corte entre o sofrimento que deve ser suportado como necessário e o sofrimento que é contingente e pode ser modificado. Nesse sentido, todo sofrimento contém uma demanda de reconhecimento e responde a uma política de identificação" (Dunker, 2015, p. 219).

Schwarz (2014).[9] Ou seja, haveria na universidade uma diferença irredutível entre sua forma institucional elitista e sua abertura a contingentes de população que pela primeira vez ali chegam e se deparam com dificuldades que, não apenas não havia sido possível antecipar, mas sobretudo sobre as quais parece impossível denunciar sem sentir-se traindo o privilégio de enfim pertencer a um projeto de emancipação.

É espantoso, por exemplo, que algumas décadas antes do "Future-se" (que podia também ter sido nomeado de "Vire-se"), a pesquisa brasileira tenha sido normatizada por métricas de produtividade quantitativa às quais supostamente correspondem maior possibilidade de acesso a recursos financeiros e humanos, numa lógica compatível com o diagnóstico de Dardot & Laval:

> (…) o efeito procurado pelas novas práticas de fabricação e gestão é fazer com que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo (…) Ele deve trabalhar para sua própria eficácia, para a intensificação de seu esforço, como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir. (Dardot & Laval, 2016, p. 327)

Fazer ciência no Brasil tem sido, antes de tudo, empreender-se como cientista, com uma das mãos somando pontos no currículo lattes, com a outra tentando cumprir as exigências dos editais de agências financiadoras. Nesse ponto, o sofrimento psíquico do corpo discente poderia se encontrar com o adoecimento do corpo docente nos seus sintomas mais variados: alienação e trabalho; melancolia e messianismo; estresse e empreendedorismo. Mais que um sintoma, menos que dois, se pensarmos que o segundo significante da pequena série ora elencada se apresenta como necessidade, salvação ou entrega inevitável à vontade de realização pessoal. Aqui, a dialética das ideias fora do lugar pode ajudar a articular a pessoalidade dos sintomas (alienação, melancolia e estresse) com a impessoalidade das tentativas de solução (trabalho, messianismo, empreendedorismo), oferecendo alienação ali mesmo onde a demanda é de reconhecimento.

[9] "Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe ideias europeias, sempre em sentido impróprio", escreve Roberto Schwarcz (2014, p. 62), o que nos levaria a pensar que a universidade, como ideia europeia, não poderia estar totalmente fora desse diagnóstico.

REDENÇÃO E RENDIÇÃO

Se, como eu anuncio com Barthes, não há um todo do texto, e se, como eu argumento, o título é um dos elementos que explicita essa impossibilidade da totalidade do texto, cada subtítulo em alguma medida repete a função do título, indicando ao mesmo tempo a ruptura com a totalidade e fazendo ligações entre as partes que devem compor o arranjo da escritura. Sob a rubrica aqui anunciada, pretendo me encaminhar para o final esboçando uma articulação entre o desejo de reconhecimento que anima certas políticas identitárias e o modo como Dardot & Laval fazem a crítica ao funcionamento do desejo na racionalidade neoliberal.

Um elemento de perversão a mais na fórmula "mais de um, menos de dois" é o fato de que as políticas de inclusão na universidade vêm acompanhadas de uma adesão a políticas identitárias, que chegaram ao Brasil depois do fracasso do multiculturalismo ter se espalhado em território estadunidense. Reduzido ao recurso ao "politicamente correto", sustentado num conceito de tolerância que mantém a hierarquia entre quem tolera e quem é tolerado, a política identitária tem se apresentado ora como mero elogio à diversidade, ora como reparação de injustiças do passado, que faz com que os movimentos políticos subvertam a direção do olhar. No novo tempo do mundo, como no título de Paulo Arantes, na experiência de presente alargado sem horizonte de expectativas para o futuro, voltar-se para o passado em busca de justiça torna-se a grande bandeira emancipadora, carregada de uma carga melancólica que pesa sobre os sujeitos, responsáveis por vencer, ou pior, destruir, a força da opressão histórica da cultura. Ter voz onde ninguém antes teve voz. Ter lugar (de fala) onde ninguém antes teve lugar (de fala), ser representativo, no exato momento em que o ideal de representação é um projeto fracassado, carregar a responsabilidade individual de produzir superação total ali mesmo onde a totalidade está barrada, ferida não apenas pela indeterminação, mas também por uma inevitável oscilação.

Integrar uma comunidade acadêmica – para usar um clichê que carrega nele mesmo um sintoma de exclusão – exigiria o apagamento do identitário em nome de uma identidade coletiva, o que mais uma vez nos levaria a nos contabilizar em termos de mais de um, menos de dois.[10] Os sujeitos das políticas identitárias, no entanto, estão na maioria das vezes sustentados pelo ideal de eliminação de qualquer tipo de oscilação, já que a esse sujeito identitário a política pretenderia oferecer garantias de autoidentificação e

[10] Sobre distinções necessárias entre identidade, identitário e identificação, permito-me referir a "Identificação, identidade, identitário e alguns mal-entendidos" (Rodrigues, 2019).

autoafirmação que passariam pela perspectiva de reconhecimento de uma identidade que se estabelece como redenção contra um passado tão universalista quanto excludente.

É com o significante reconhecimento que pretendo retornar ao problema da racionalidade neoliberal e de sujeitos movidos pelo desejo que, ao longo do século XX, foi deslizando e tornando fonte do enfraquecimento ontológico do sujeito.

> Na medida em que desejamos, desejamos de duas formas que se excluem mutuamente; ao desejar algo, nos perdemos de nós mesmos; ao desejar o "eu", perdemos o mundo. Nesta etapa da encenação do desejo, parece que a consequência é um empobrecimento inaceitável: seja como narcisismo, seja como fascinação com o objeto, o desejo se encontra diante de si mesmo, contraditório e insatisfeito (Butler, 1999, p. 34).

A exclusão mútua a que Judith Butler se refere, comentando a estrutura do desejo em Hegel, tem lógica análoga à fórmula "mais que um, menos que dois", trazendo para esse ensaio um desequilíbrio que torna-se intrínseco ao sujeito na sua relação com o desejo e que será estabilizado na racionalidade neoliberal: "As novas técnicas de 'empresa pessoal' chegam ao cúmulo da alienação ao pretender suprimir qualquer sentimento de alienação: obedecer ao próprio desejo ou ao Outro que fala em voz baixa dentro de nós dá no mesmo" (Dardot & Laval, 2016, p. 327).[11] Ao próximo passo os autores vão chamar de "racionalização do desejo", ponto que toca o problema da política identitária, cuja oferta é de racionalização do desejo de reconhecimento, *como se* todo reconhecimento fosse sempre e apenas reconhecimento positivo e *como se* a luta por reconhecimento não comportasse, ela também, uma necessária oscilação entre vulnerabilidade e resistência, entre agenciamento e vitimização. Aqueles que experimentam sofrimento psíquico na tentativa de permanência na universidade, no entanto, saberiam bem descrever a experiência de reconhecimento negativo, sintetizada numa frase que leio na expressão de espanto no olhar de muitos dos/as alunos/as. "Estou aqui e não tem lugar para mim aqui", aporia que muitas vezes também me assombra como professora, faz com que eu confirme aquilo que o projeto Oficina Acadêmica constatou ao recrutar voluntários/as: os que se apresentam para oferecer ajuda estão, na verdade, procurando ajuda.

A universidade fora do lugar é adoecedora, seja pelo aspecto do lugar impossível que ela oferece, seja pelo aspecto de ser útil ao empreendimento de si descrito por Dardot

[11] Suprimi a continuação da citação em que os autores criticam a categoria do desejo em Lacan. A supressão é proposital e justificada por pelo menos dois argumentos: não haveria espaço para discutir a interlocução que eles estabelecem com Lacan, nem me parece que seja o problema principal que estou abordando aqui. O modo de compreensão da ética do desejo na psicanálise lacaniana é objeto de inúmeros debates e seria leviano reduzi-los a uma nota de rodapé.

& Laval como "governamentalidade empresarial", num desdobramento do conceito foucaultiano de governamentalidade (Foucault, 2008). Tem sido também fonte de sofrimento a ruptura entre os corpos – docente e discente – que ocupam o mesmo espaço, só que em disputa. Há uma crescente disjunção nos laços entre alunos/as e professores/as, relação que cada vez mais tem sido capturada pelo regime de concorrência que caracteriza a racionalidade neoliberal e consequência, entre tantas outras coisas, da instalação do *neossujeito* ali onde havia institucionalidade e da reivindicação de reparação pelo passado ali onde havia promessa de horizonte de futuro.

Como havia anunciado desde a introdução, talvez esse ensaio não seja nada além do que uma tentativa de fazer funcionar seu título, que não é meu, impropriedade intrínseca à concepção de escritura em Barthes, minha inspiração inicial. Mais que um, menos que dois pode ser também o resultado dessa conta que não fecha: se alunos/as e professores/as se estabelecem em campos opostos, o único elemento bem distribuído nessa fórmula é mais sofrimento psíquico. Nesse contexto, poderia concluir ecoando autor que, desde a minha formação em Filosofia na PUC-Rio, tem sido uma voz filosófica que participa, direta ou indiretamente, daquilo que escrevo. Foi com o pensamento da desconstrução, tal qual proposto por Jacques Derrida, que afinei a capacidade de crítica, que pode se voltar, inclusive, à universidade como instituição cuja abertura incondicional permite que ela também seja objeto de interrogação. É sobre essa abertura incondicional que se assenta sua formulação aporética "universidade sem condição":

> (...) se essa incondicionalidade constitui, em princípio e *de jure*, a força invencível da Universidade, ela nunca foi, de fato, efetiva. Em razão dessa invencibilidade abstrata e hiperbólica, em razão de sua impossibilidade mesma, essa incondicionalidade expõe também uma fraqueza ou uma vulnerabilidade. Ela exibe a impotência da Universidade, a fragilidade de suas defesas perante os poderes que a comandam, assediam-na e tentam dela se apropriar. Porque é estranha ao poder, a Universidade é igualmente desprovida de poder próprio (Derrida, 2003, p. 20).

A citação faz parte de uma conferência proferida por Derrida em Stanford em 1998 e a universidade sem condição a que ele se referia era a que pretendia ser privatizada e dominada por interesses empresariais. Depois deste trecho, ele continua sua argumentação observando que a universidade é como uma "cidadela exposta" que, por não acatar a imposição de condicionalidades, pode também se render "sem condição". Essa rendição talvez seja como a fórmula de Tupinambá que tomei de empréstimo: não chegar a pertencer a mais de um mundo, estar condicionado a pertencer a menos de dois.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, P. 2014. *O novo tempo do mundo*. São Paulo : Boitempo Editorial.

BARTHES, R. 1992. *S/Z*. Tradução Leá Novaes. Rio de Janeiro : Nova Fronteira.

BUTLER, J. 1999. *Subjects of desire*. Nova York: Columbia University Press.

DARDOT, P. & Laval, C. *A nova razão do mundo* – ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução Mariana Echalar. São Paulo : Boitempo Editorial, 2016.

DERRIDA, J. 2003. *A universidade sem condição*. Tradução Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade.

DUNKER, C. 2015. *Mal estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo Editorial.

FOUCAULT, M. 2008. *O nascimento da biopolítica*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

HARVEY, D. 2010. *Condição pós-moderna*: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 10.ed. Edições Loyola: São Paulo.

RIBEIRO, C. C. 2009. *Desigualdade de Oportunidades no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Argumentum.

RODRIGUES, C. 2011. "Os nomes do capital". Revista Serrote n. 9. São Paulo: IMS, 2011.

RODRIGUES, C. 2019. "Identificação, identidade, identitário e alguns mal entendidos". In: COSSI, R. *Faces do sexual*: fronteiras entre gênero e inconsciente. São Paulo: Aller Editora.

SAFATLE, V. 2008. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.

SCHWARZ, R. 2014. *As ideias fora do lugar.* São Paulo: Penguin/Cia das Letras.

SEGATO, R. L. 2005. "Raça é signo". Série Antropologia nº 372. Brasília: UnB.

SENNET, R. 2003. *A corrosão do caráter*: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Tradução Marcos Santarrita. 7.ed. Rio de Janeiro: Record.

SLOTERDIJK, P. 2000. *Regras para o parque humano – uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo*. Tradução José Oscar de A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade.

WEBER, M. 2004. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. Edição de Antonio Flavio Pierucci. Tradução José Marcos Mariani Macedo. São Paulo: Cia das Letras.

ESSA É A LÍNGUA DO OPRESSOR, MAS EU PRECISO DELA PARA FALAR COM VOCÊ[1]

Juliana de Moraes Monteiro
UFRJ/FAPERJ[2]
judemoraes@gmail.com

No catálogo da exposição *Invenções da mulher moderna: para além de Anita e Tarsila*, ocorrida no Instituto Tomie Otake em 2017, o curador Paulo Herkenhoff abre seu texto "Da ocultação da mulher na cultura do muxarabi às paredes da Academia", no qual examina a situação da mulher na virada do século XIX para o século XX nas artes brasileiras, fazendo referência à tese de Ragnaia Coutinho Macedo, *Mulher como produtora de arte: estudo de caso sobre a presença feminina na Academia Imperial e Escola Nacional de Belas Artes no Rio de Janeiro, século XIX,* descrevendo o que seria o muxarabi do título. Essa peça da arquitetura islâmica era composta por, como escreve Herkenhoff, "uma treliça de madeira que funcionava como instrumento de poder na ordem sociofamiliar" (Herkenhoff, 2017, p. 11), que operava como ferramenta de "contenção política com definição do lugar físico e social da mulher no espaço público" (Herkenhoff, 2017, p. 11), criando "um regime ótico de controle do olhar feminino e de mediação do contato das mulheres com o mundo externo" (Herkenhoff, 2017, p. 11).

Coutinho Macedo, citada pelo curador, observa que as "mulheres viviam ensombradas, escondidas, não podendo ser vistas por ninguém" (Herkenhoff, 2017, p. 11). Um muxarabi ainda marcava uma diferença: enquanto as mulheres brancas viviam reclusas por detrás das frestas, as escravas e as mulheres negras alforriadas eram vistas em trabalhos nas ruas. Embora não haja tempo para discutir esse ponto, faço aqui menção à posição de Herkenhoff, ao reconhecer e ressaltar que a reclusão doméstica era parte do universo das pessoas brancas de classe alta, uma vez que os homens e as mulheres negras sempre trabalharam fora do espaço privado. Portanto, a expressão *cultura do muxarabi* designa,

[1] Referência ao poema de Adrienne Reich escrito em 1968 intitulado "Queimar papéis em vez de crianças", citado pela escritora bell hooks em *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. Cf. Hooks, 2017, p. 223.

[2] Este trabalho é parte da pesquisa de pós-doutorado "Sobre a linguagem do feminino: o não-todo como categoria para pensar o sentido ético das imagens na arte contemporânea" financiada pela Faperj.

novamente segundo Herkenhoff, "a ausência de papéis da mulher branca no espaço público fora da família e da religião" (Herkenhoff, 2017, p. 11).

Aos fins do século XIX, a superação do muxarabi parecia em curso, com a ruptura do espaço doméstico e de uma forma de dominação masculina que acabou produzindo a entrada das mulheres no sistema das artes ditas visuais. Se no século XVIII as mulheres já tinham conseguido timidamente encontrar expressão individual na literatura e na música, foi só aos fins do XIX que elas começaram a ser aceitas nas escolas de arte – em 1891 no Liceu de Artes e Ofícios e em 1892 na Escola Nacional de Belas Artes. É claro que, nesse momento, as personagens femininas que conseguiram ultrapassar o modelo excludente e patriarcal eram oriundas de classes ricas, brancas e abastadas e foi preciso um outro século para mulheres negras ocuparem a cena pública do mundo artístico, onde destacamos o pioneirismo de Maria Auxiliadora no Brasil.

Comecei o texto com essas informações de cunho historiográfico para pensar não apenas no passado, mas refletir, sobretudo, sobre o Brasil atual, sob o jugo dos tentáculos insidiosos do autoritarismo, da censura, do fundamentalismo religioso neopentecostal, da ideologia militarizada e do cerceamento da liberdade que parece constituir a força motriz do novo governo. O alvo principal da violência de suas práticas encarna a figura das minorias (pobres, mulheres, negros, indígenas e LGBTQ+) que constituem as faces de uma mudança estrutural social e política perpetrada no cenário brasileiro na primeira década do século XXI. Essa transformação – sutil, mas com efeitos devastadores na subjetividade egoica daqueles que sempre gozaram do espaço e do domínio do poder – trouxe à tona questões complexas do nosso passado colonial, patriarcal e escravocrata e fez emergir, na nossa fictícia aparência de conciliação, ressentimentos e pulsões de aniquilamento do outro, onde tudo que não é branco, cristão, heteronormativo e masculino deve, por conseguinte, sucumbir e desaparecer, o que Vladimir Safatle chamou de "desejo de desaparecimento" (Safatle, 2010 *apud* Kehl, 2018, p. 13) na sociedade brasileira.

A chamada estética do muxarabi, na expressão de Marcelo de Campos, disparou em mim reflexões acerca da impossibilidade de ser vista e reconhecida no âmbito público como um sujeito que foi condenado a viver nas sombras e para quem só é dada a possibilidade de ver e de participar da cena do mundo através de pequenas frestas, como a imagem pavorosa da bela arquitetura islâmica do muxarabi – hoje parte do acervo do Museu de Arte do Rio (MAR) – nos deixa entrever na primeira página do ensaio de Herkenhoff.

Ainda que, naquele contexto, o muxarabi marcasse uma barreira contra as mulheres brancas, ele pode ser ressignificado como uma estrutura permanente de exclusão e apagamento dos sujeitos. Todos os indivíduos que se levantaram para gritar contra o silenciamento de suas vozes e de seus corpos no Brasil recente esbarraram em um tipo de muxarabi que os ameaçou e os coibiu de fazer parte da visibilidade política e social de alguma forma. Alguns indivíduos, mais do que isso: esbarraram em uma política de estado tão violenta que não foram apenas cortados da vida pública, mas impedidos de ter o próprio direito de *viver*.

Estamos falando de um contingente imenso de pessoas que não sobreviveram em meio ao genocídio do povo negro, ao feminicídio, à LGBTfobia, ao ativismo político, à violência policial do estado, do tráfico e das milícias. O maior emblema que temos dessa presente conjuntura é a morte da vereadora Marielle Franco em 2018, por aglutinar no seu covarde assassinato o desejo de morte por parte de todos os segmentos intolerantes: enquanto mulher, negra, bissexual, ativista política que combatia a violência estrutural do Estado, Marielle é o corpo mais matável na lógica do que Maria Rita Kehl nomeou de "inconsciente social" (Kehl, 2018, p. 35), uma estrutura cujas "representações recalcadas produzem manifestações sintomáticas" (Kehl, 2018, p. 35).

Em *O ressentimento no Brasil*, a psicanalista chama atenção para uma ideia análoga ao mecanismo inconsciente dos sujeitos que atuaria para além deles em uma esfera transindividual, operando sobre a sociedade e sobre a cultura. Nesse sentido, o sintoma social se encrustaria nos indivíduos singulares independentemente das estruturas psíquicas de cada pessoa. De acordo com Kehl, os sintomas sociais se cristalizam

> através de práticas e discursos que se automatizam, independentes das estruturas psíquicas singulares de cada um de seus agentes. Assim como ocorre quando o sintoma individual se cronifica sem tratamento, também o sintoma social tende a se agravar com o passar do tempo. É possível afirmar que todo agrupamento social padece, de alguma forma, dos efeitos de sua própria inconsciência. São "inconscientes", em uma sociedade, tanto as passagens de sua história relegadas ao esquecimento – por efeito de proibições explícitas ou de jogos de conveniência não declarados – quanto as demandas silenciadas de minorias cujos anseios não encontram meios de se expressar (Kehl, 2018, p. 35-36).

Nesse sentido, podemos dizer que passagens cruciais da história brasileira não foram tematizadas ou elaboradas enquanto uma experiência traumática coletiva e, justamente por isso, os efeitos perversos do colonialismo, da escravidão, do patriarcalismo e, posteriormente, da ditadura, se encrustaram no inconsciente social da população. Quando

os setores oprimidos resolveram falar e expressar suas vozes encontrou como resposta a dissolução do material recalcado, liberado pelo conteúdo ressentido daqueles que não queriam perder nem um milímetro de sua posição de classe e/ou de seu privilégio de raça e gênero. O recalcado então reapareceu com força total no país da suposta cordialidade e do convívio com as diferenças do outro.

No que diz respeito ao discurso das mulheres, é notável que, enquanto eu escrevo esse texto, sou notificada de dois casos de feminicídio: uma mulher foi encontrada morta em uma praia de Niterói – lembro de uma foto em um domingo com amigos nessa mesma praia que, ironicamente, se chama Praia do Sossego. Passo para a outra matéria: duas mulheres com 90% do corpo queimado em uma casa em Friburgo. O criminoso, que ateou fogo na casa com a namorada e uma amiga trancadas dentro de um banheiro, foi detido e disse que "perdeu a cabeça".

Feminicídio é uma palavra não aceita pelo meu Word antigo de 2010. Ela aparece sempre escrita com o sublinhado vermelho que marca a sua "estrangeiridade" na nossa língua. Ela não é como a palavra crime, assassinato ou morte – ela introduz uma nova dimensão que precisa ser assimilada pela linguagem. Não se trata apenas de uma morte comum, trata-se de uma tipificação específica que produz assassinatos em massa de corpos femininos. Então, se o fenômeno não é isolado, se ele acontece todos os dias, ele é parte de um sistema complexo da cultura que precisa ser estudado e para o qual o conceito inconsciente social de Kehl pode ser de grande valia. Os homens que perdem a cabeça são a resposta à ruína de um mundo falocêntrico, com posições demarcadas e organizadas por delimitações muito claras.

No Brasil de 2019, o ataque do governo às Ciências Humanas tem uma disposição para fazer com que violências como essa sejam naturalizadas, ou melhor, como diz Kehl em jargão psicanalítico, automatizadas. Uma vez esquecidas ou não elaboradas coletivamente pelas práticas e discursos sócio históricos – cujo mapeamento e tematização vem das Ciências Sociais, da Sociologia, da Antropologia, da Filosofia, da História e de áreas da Arte e da Comunicação – perde-se a capacidade de entender que o retorno do recalcado revela as raízes traumáticas e fundantes de ser um país forjado no seio da escravidão negra, do genocídio indígena e, ainda, do estupro, do silenciamento e da domesticação sistemática das mulheres. Enquanto não relembrarmos nosso pertencimento a essa linhagem histórica, jamais conseguiremos entender nosso lugar nela.

No entanto, esse pertencimento pode ser também a assunção de um não-lugar, uma desterritorialização constitutiva da qual nós podemos nos apropriar. Para quem nunca experenciou a garantia de um espaço, assumir a posição desconfortável da fratura pode ser uma saída aos imperativos sistemáticos de captura pelo poder. Autocompreender-se como apartado de um lugar não é o mesmo que se perder na história. Ao contrário: é conseguir construir laços sociais com todos aqueles que também não gozaram do mesmo pertencimento. Em "A jovem nascida", a escritora franco-argelina Hélène Cixous recupera sua biografia apontando para a sua falta de um solo pátrio, com o mesmo gesto que a faz se reconhecer como parte de uma história dos colonizados, subalternizados e exterminados por processos muito bem definidos cronologicamente na história. Segundo a escritora:

> Mas eu nasci na Argélia e meus antepassados viveram na Espanha, no Marrocos, na Áustria, na Hungria, na Tchecoslováquia, na Alemanha e meus irmãos de nascimento são árabes: assim, pois, onde estamos na História? Eu sou do partido dos ofendidos, dos colonizados. Eu (não) sou árabe. Quem sou? Eu "trago" a história da França; Sou judia. Em suas guerras e em suas revoluções, em que gueto me encerraram? Quero lutar. Qual é meu nome? Quero mudar a vida, eu quero fazê-lo. Que "eu"? Onde está o meu lugar? Busco-o. Procuro por toda parte. Leio, pergunto; Começo a falar: que idioma é o meu? O francês? O alemão? O árabe? Quem falou por mim através das gerações? Tenho minha oportunidade. Que acidente! Ter nascido na Argélia, não na França, não na Alemanha: um pouco mais e como alguns membros de minha família hoje em dia não escreveria, teria caído em anonimato para a eternidade junto a Auschwitz. Oportunidade: se tivesse nascido cem anos antes, teria estado na Comuna. Como? Você? Onde estão minhas batalhas? E meus companheiros, digo companheiras, de armas? Busco por todas as partes. Filha do azar. Um ano antes. Um milagre. Conheço-o. Detesto-o: poderia ter sido apenas uma morta. Ontem: quem poderia ter sido? Acaso não posso imaginar sequer minha outra parte? - Vivo toda minha infância sabendo-o: fui várias vezes objeto de milagre. Uma geração antes e eu não existiria. Esta é a minha revolta: é impossível viver, respirar, comer em um mundo onde os meus não respiram, não comem, são humilhados, aniquilados. Os meus: todos os que sou, de que sou a mesma. Os condenados da história. Os exilados, os colonizados, os queimados. Sim, Argélia é "invivível". França, não podemos dizer... Alemanha! Europa cúmplice! - Deve existir outra parte, digo. E todo mundo sabe que para ir a outra parte há passagens, indicações, "mapas" - para uma exploração, uma navegação. São os livros. Todo mundo sabe que existe um lugar que não está obrigado econômica e politicamente às baixezas e aos compromissos. Que não está obrigado a reproduzir o sistema. E é a escrita. (Cixous, 1995, p. 25-26).

Como podemos ver nesse trecho, a autora faz um duplo movimento. Ao mesmo tempo em que recusa uma fixação identitária – rejeitando com isso qualquer engessamento de nacionalidade ou regionalidade –, ela consegue revirar o que poderia ser uma condição

inferiorizada – já que desprovida do conforto advindo de uma referência estável e segura – em prol de um pertencimento histórico a um não-lugar, junto aos "exilados, colonizados, queimados". Forjar esse laço social junto aos oprimidos, espelhar nessa situação atroz um reconhecimento enquanto sujeito histórico, pode ser uma chave para outro tipo de proposição política, não mais em direção ao roteiro normativo da identificação, da conformidade e da adequação.

A aposta de Cixous vai em direção a uma errância, uma reivindicação para um vagar perene como forma de habitar o mundo que, nas suas palavras, provoca o "lançamento de um novo sujeito, vivo, como infamiliaridade[3]" (Cixous, 1995, p. 51). Nesse sentido, a autora convoca para nos instalarmos em um trânsito permanente como um modo de escapar à tentativa de captura pela lógica do poder que almeja sempre organismos estáveis para melhor oprimi-los. Assumir uma posição desde sempre confrontada com a instabilidade e com a fratura pode ser uma saída que salvaguarda uma proposta mais difícil de ser assimilada pelos dispositivos de dominação. Para Cixous, essa é uma posição feminina, uma vez que para ela o feminino está sempre deslocado, sem sítio. Ou, nas palavras de Virginia Woolf: "como mulher, eu não tenho pátria".[4]

Sobre esse mesmo tema, bell hooks pensa a experiência sócio-histórica da negritude a partir do ponto de vista da perda da linguagem, entendida como um território familiar de reconhecimento dos sujeitos. Sabemos que uma das primeiras definições do que seria o homem na história da filosofia é a de Aristóteles. Para o filósofo, o homem é o animal

[3] No original: *des-familiarización*. Traduzo o étimo espanhol pelo neologismo *infamiliaridade* por acreditar que existe uma referência implícita à problemática freudiana investigada no texto *Das Unheimliche* (1919), no que diz respeito ao par alemão *Heimlich-Unheimlich* (familiar/ não-familiar), cujo termo *unheimlich* foi traduzido recentemente para o português como *infamiliar.* O conceito freudiano é uma palavra ambígua na qual o termo principal *heimlich* (familiar) coincide com o seu oposto *unheimlich* (não-familiar, estranho, inquietante). Na minha tese de doutorado, defendida em 22 de março de 2019, optei por traduzir *unheimlich* por *infamiliar*, fazendo uso de um neologismo criado por Clarice Lispector no livro *A paixão segundo G.H.*, atentando para a composição da palavra criada por Lispector ser exatamente a mesma do conceito freudiano, o não-familiar, formado a partir do prefixo negativo *un* (não) e do adjetivo *heimlich* (familiar). Coincidentemente, em abril desse ano, uma nova edição do texto de Freud, em comemoração do seu centenário, seria lançada pela Autêntica intitulada *O infamiliar*. Trata-se da mais acurada tradução desse ensaio para o português. Cf. Monteiro, 2019. Cf. Freud, 2019.

[4] Retiro essa sentença de Woolf da coletânea de ensaios de Rebecca Solnit *Os homens explicam tudo* pra mim, cujo texto que dá nome ao livro introduziu o termo *mansplanning* no vocabulário feminista, a partir da contração men+explain do título *Men explain things to me*. O *mansplanning* é uma consequência estruturante do machismo na qual atua uma suposição masculina de que as mulheres não sabem sobre determinadas coisas e precisam ser ensinadas por indivíduos do sexo masculino. No texto "A escuridão de Virginia Woolf: aceitando o inexplicável", a autora recupera uma citação de Susan Sontag presente no livro *Regarding the pain of others*, no qual a teórica dizia: "Em junho de 1938, Virginia Woolf publicou *Three Guineas* (*Três Guinéus*, que acaba de sair no Brasil), suas reflexões corajosas e nada bem recebidas sobre as raízes da guerra". Segundo Solnit, Sontag examina a recusa de Woolf de assumir o "nós" implicado na pergunta que motivaria seu livro, sobre como "nós" poderíamos impedir a guerra. A resposta de Woolf teria sido: "Como mulher, eu não tenho pátria". Cf. Solnit, 2017, p. 110.

político (*zoon politikon*) e o animal falante (*zoon logon ekhon*). Vemos como essas duas caracterizações sobrepostas mostram a conexão íntima que existe entre se constituir como um sujeito político e habitar o campo da linguagem. Esse legado aristotélico, que foi embaralhado a partir de uma má tradução desses conceitos pelos latinos, ao traduzirem o étimo grego *logos* por *ratio*, retorna quando hooks reflete sobre a perda da pátria do povo negro no contexto da escravidão da diáspora africana como um fenômeno análogo à perda da língua materna.

Nesse sentido, "não ter uma pátria" e ser desprovido do estatuto de sujeito político equivale a ser desprovido de uma linguagem familiar, onde os negros conseguiam falar uns com os outros e se reconheciam enquanto indivíduos. Perder as palavras, ter a voz silenciada e não ser ouvido, ou ainda, não compreender as palavras do outro é uma situação limite na qual seres humanos oprimidos foram expostos violentamente na história. Para a escritora americana, foi só como mulher que ela conseguiu compreender esse desalojamento do solo pátrio como a impossibilidade de falar, entender e ser ouvido. Segundo hooks:

> Temos pouquíssimo conhecimento de como os africanos desalojados, escravizados ou livres que vieram e foram trazidos contra a vontade para os Estados Unidos se sentiram diante da perda da língua, de ter de aprender inglês. Somente como mulher, comecei a pensar nesses negros em sua relação com a língua, a pensar em seu trauma quando foram obrigados à assistir a perda de sentido da sua língua por força de uma cultura europeia colonizadora, onde vozes consideradas estrangeiras não podiam se levantar, eram idiomas fora da lei, fala de renegados (...) Quando imagino o terror dos africanos a bordo de navios negreiros, nos palanques dos leilões, habitando a arquitetura insólita das fazendas de monocultura, considero que esse terror ia além do medo da punição e residia também na angústia de ouvir uma língua que não compreendiam. O próprio som do inglês devia aterrorizá-los (Hooks, 2017, p. 224-225).

Para ela, foi só quando os negros começaram a se apropriar do inglês que foi formada uma cultura de resistência. Ao reclamarem pra si o uso da língua, ao adquirirem a capacidade de falar e se comunicar no país do colonizador, os negros puderam formar laços de uma nova comunidade. Apartada do seu território de origem, essa comunidade surgiria da sua própria estrangeiridade. Ao falar a língua do opressor, hooks chama atenção para o fato de que essa língua não foi reproduzida na boca dos colonizados, onde não houve uma adesão tirânica sem favor do colonizador.

Ao se tornarem falantes do inglês, os negros obrigaram os brancos a alterarem a própria língua, justamente porque a língua não é um organismo fixo, é um tecido em

constante movimento construído pelos falantes e modificado por eles. Toda língua é a língua do opressor porque a língua é um instrumento em disputa pelo poder, não um sistema abstrato de signos. Como escreve hooks:

> Aprender o inglês, aprender a falar a língua estrangeira, foi um modo pelo qual os africanos escravizados começaram a recuperar seu poder pessoal dentro de um contexto de dominação. De posse de uma língua comum, os negros puderam encontrar de novo um modo para construir a comunidade e um meio para criar a solidariedade política necessária para resistir. Embora precisassem da língua do opressor para falar uns com os outros, eles também reinventaram, refizeram essa língua, para que ela falasse além das fronteiras da conquista e da dominação. Nas bocas dos africanos negros do chamado "Novo Mundo", o inglês foi alterado, transformado, e se tornou uma fala diferente. Os negros escravizados pegaram fragmentos de inglês e os transformaram numa contralíngua (Hooks, 2017, p. 225).

Para ela, o inglês padrão carregava "os ruídos matança e da conquista" (Hooks, 2017, p. 225) e era preciso assumir uma língua do exílio, que hooks descreve como "uma fala quebrada, despedaçada, de um povo despossuído e desalojado" (Hooks, 2017, p. 224), um vernáculo negro que seria introduzido na norma padrão e a modificaria criando o que ela chama de contralíngua. Assim, o poder inventivo dessa nova linguagem seria uma forma de sobreviver politicamente em um mundo que desumanizou os indivíduos a tal ponto que desapropriou os indivíduos de suas próprias palavras.

E quando hooks atenta para o fato de que, como mulher, ela compreendia essa situação, ela se ancora na experiência histórica do silenciamento das vozes femininas e da impossibilidade das mulheres se constituírem como sujeitos políticos, uma vez que foram alijadas do espaço público do discurso, processo que possui um lastro na cultura ocidental que vem desde a *Odisséia* homérica, no episódio que Telêmaco ordena sua mãe Penélope a calar a boca e voltar pro o quarto diante de uma plateia (*Odisséia* I, 325-64. Cf. Beard, 2018, p. 16).

Segundo Primo Levi, em toda violência que se faz contra a humanidade, se encrusta também a violência contra a linguagem[5]. Em *Lembrar, escrever, esquecer*, a filósofa Jeanne-Marie Gagnebin conta o que ela chama de "história de transmissão e de morte" (Gagnebin, 2009, p. 55). Em "Memória, história, testemunho", Gagnebin retoma a figura de Primo Levi como narrador de um sonho que, segundo o escritor, era sonhado por quase todos os companheiros de Auschwitz a cada noite. Segundo Gagnebin, Primo Levi

[5]: "Onde se faz violência ao homem, também se faz à linguagem". "É ovvia l'osservazione che, là dove si fa violenza all'uomo, la si fa anche al linguaggio". Cf. Levi, 1991, p. 72.

> sonha com a volta pra casa, com a felicidade intensa de contar aos próximos o horror já passado e ainda vivo e, de repente, percebe com desespero que ninguém o escuta, que os ouvintes levantam e vão embora, indiferentes (Gagnebin, 2009, p. 55).

Essa passagem de Gagnebin mostra como há a narrativa de um "inenarrável", de um horror que não se pode traduzir na linguagem e é, justamente por isso, que é preciso que se fale, ainda que sobre a impossibilidade de falar sobre algo. A filósofa concentra então na figura daquele que se levanta no sonho, que não consegue suportar as palavras terríveis do outro. Para ela, uma das tarefas éticas urgentes é não se levantar diante da dor do outro. Se não tomarmos o sofrimento de todos que foram colonizados, exterminados, silenciados historicamente como parte de nossa experiência traumática coletiva enquanto comunidade política, não iremos jamais construir um espaço simbólico que confere sentido humano ao mundo. Como escreve a filósofa:

> É como se houvesse herdeiro de mortos que, simbolicamente falando, nunca existiram, que não pertenceram aos vivos e não podem, portanto, pertencer hoje aos mortos, tornando seu luto tão difícil (...) No sonho de Primo Levi, deveria ser a função dos ouvintes, que, em vez disso e para desespero do sonhador, vão embora, não querem saber, não querem permitir que essa história, ofegante e sempre ameaçada por sua própria impossibilidade, os alcance, ameace também sua linguagem ainda tranquila; mas somente assim poderia essa história ser retomada e retransmitida em palavras diferentes (Gagnebin, 2009, p. 56-7).

Ao fazer essa proposição, Gagnebin expande o conceito de testemunha: testemunha não seria apenas quem viveu de fato a violência e o horror e pode testemunhar narrando diretamente, mas também

> aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (Gagnebin, 2009, p. 57).

Para que possamos sair da "linguagem tranquila", precisamos falar e ouvir uma outra linguagem que "abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalcado para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude" (Gagnebin, 2009, p. 55) um idioma certamente conhecido por todos aqueles que foram expropriados de ter uma voz. Sejam as mulheres por detrás dos muxarabi, os negros escravizados nas colônias, os judeus em um campo de concentração. Essa estranha fala alquebrada, onde não vigora coerência,

organização e adequação, mas onde se incrustam as falhas discursivas, quando erguida e ouvida por uma comunidade tem a capacidade de reinventar o passado – não para ser apagado e esquecido – mas para destruir o "par mortífero algoz-vítima" (Gagnebin, 2009, p. 55) e reescrever a história, conferindo o estatuto de sujeitos para aqueles que viveram e vivem a experiência traumática da violência e da dominação como objetos.

Essa dignidade humana de falar e ouvir o outro nos convoca a uma tarefa política urgente do nosso tempo. No mesmo momento em que vozes massacradas, com suas estranhezas e incongruências, se tornam audíveis, há uma resposta violenta de silenciamento e domesticação. Como encontrar uma nova linguagem que consiga furar a barreira imposta pela necropolítica?

Parece estranho o que vou propor agora, me encaminhando para o final do texto, uma vez que essa proposição vem, justamente, da experiência dos autistas, em tese, pessoas que não entraram na linguagem e que não possuem uma voz. Ao reunir crianças autistas em uma comunidade no centro-sul da França, o pedagogo e artista visual Fernand Deligny recolocou o tema do autismo e da linguagem por outro prisma. Não mais concebido como um modo de operar defeituoso da linguagem que deveria ser corrigido, mas como um modo radicalmente distinto de estar na linguagem, de habitá-la. Dialogando e divergindo com a psicanálise de Freud e Lacan, Deligny produziu uma série de textos em que expunha seus pensamentos teóricos, além de filmes e mapas que hoje frequentamos em museus e galerias.

Em Cévennes, Deligny fez uso de uma experiência pedagógica revolucionária com crianças autistas ouvindo-as, ou seja, retirando a percepção animalesca que a psiquiatria da época detinha ao submeter esses indivíduos a tratamentos violentos de correção e tentativas de normatização. Deligny viu ali, na experiência daqueles que não conseguiam articular uma fala, porque jamais estiveram no *topos* usual da linguagem comunicativa-discursiva, algo radicalmente inovador. Desenvolveu-se um outro tipo de laço social forjado no compartilhamento de um fora. Como escreve Deligny:

> Afogados eles já estavam, ou quase, por essa vaga. Restava entre nós e eles, adescoberto, o aí: topos. Quando digo entre, não quero sugerir uma barreira, mas, ao contrário, que ao menos tínhamos topos em comum, área de estar, fora (Deligny, 2018, p. 160).

Ao não tentar deslocar o autismo do seu lugar próprio, isto é, o de se constituir desde sempre como um fora da linguagem, como um espaço fronteiriço, a priori instalado na fissura da linguagem, Deligny fundava uma comunidade política de seres humanos que falavam por outros meios, para além do registro normativo e de adequação da comunicação.

Seus mapas desenhados a partir do que ele chamou de linhas de errância não são instrumentos de localização, mas antes funcionam como uma estratégia de perda, uma cartografia para um trânsito sem indicadores fixos. Criou-se algo a partir de uma dinâmica do fora, de um não-lugar, ou, nas palavras dele, do resto. Como explica o pedagogo francês:

> Um pouco cansados desses excessos de compreensão – que, como era flagrante, a criança já não suportava, não suportava ser compreendida, e então era o intolerável que vinha à tona-, pusemos-nos a pensar que *topos* podia ser o lugar do resto, isto é, do que parece refratário à compreensão que, não esqueçamos, sob o manto do abraço, nos fala daquelas ideias que um signo representa. Dizer que a compreensão só pode exercer-se pressupondo uma significação manifesta a necessidade aí de um pres-sup-(p)osto. Ora, esse "sup" que vem se pôr sobre o outro ou em seu lugar é mesmo o a-fazer, o aporte dessa compreensão que redobra quando se choca contra o refratário; deliberadamente, portanto, nós sacrificamos o "sup" (Deligny, 2018, p. 160).

Na concepção de Deligny, trata-se de habitar o estranho espaço do resto, do que não pode ser assimilado ou domesticado. Ao se situar no *topos* do entre, em um certo desterro da língua e da voz, sacrificando o poder pressuponente da linguagem, que implica o sentido e a correspondência de significantes e significados, Deligny conseguiu efetivar um espaço de pertencimento para esses pequenos sujeitos exilados em sua própria linguagem, descartados por uma sociedade que não tolera as fraturas que atravessam a experiência de que há uma perda a cada vez que nós falamos. Na comunidade de Deligny, os autistas também *falavam*, ainda que permeados por fissuras, falhas e barreiras. Mas não é assim também a *nossa* linguagem, a *nossa* voz?

Serão, portanto, os que desde sempre foram expropriados de um lugar estável e seguro que construirão uma nova aliança política contra os mecanismos normatizadores e reguladores incapazes de tolerar tudo aquilo que se apresenta fora da lógica do poder.

Colonizados, exterminados e violentados, são esses sujeitos que poderão reinventar outras linguagens, são eles que, emanando do *topos* do resto, produzirão uma nova comunidade, não forjada por uma linguagem uniformizadora e dotada de um sentido único e irrevogável, mas, ao contrário, permeada por dissonâncias e disjunções que recusam identidades fixas e estáveis. Inventar, como na expressão de bell hooks, uma contralíngua: a invasão bárbara e criadora do estranho no familiar.

Falar – ainda que por solavancos e hesitações – é a única possibilidade de elaborar o trauma do passado, reescrever a história dos vivos e dignificar a memória dos mortos. Esse gesto de apontar apenas o rastro da linguagem é crucial enquanto tarefa política: narrar, ouvir – a experiência possível que só confirma que, de fato, *há* linguagem. Ainda

que falar seja prática atravessada por falhas e ruídos, que nada mais são do que os próprios elementos estruturantes da linguagem, por onde os significantes deslizam e o sentido e a significação resistem. Falar, como no poema de Rich, pela língua do opressor. Como escreve o filósofo italiano Giorgio Agamben ao final do seu livro *A linguagem e a morte: ensaio sobre o lugar da negatividade*, "como agora falas, isso é a ética" (Agamben, 2006, p. 147).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. 2006. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BEARD, M. 2018. *Mulheres e poder: um manifesto*. Trad. Celina Portocarrero. São Paulo: Editora Planeta.

CIXOUS, H. 1995. *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Trad. Ana M. Moix. Barcelona:Anthropos; Madrid: Comunidad de Madrid ; Consejería de Educación. Direción General de la Mujer; San Juan, Universidad de Puerto Rico.

DELIGNY, F. 2018. *O aracniano e outros textos*. Trad. Lara Christine de Malimpensa. São Paulo: n-1 edições.

FREUD, 2019. Sigmund. *O infamiliar/ Das Unheimliche* /; seguido de *O Homem da Areia*/ E.T.A. Hoffmann; Tradução Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares [*O homem da areia*; tradução Romero de Freitas]. Belo Horizonte: Autêntica Editora

GAGNEBIN, J-M. 2009. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34.

HERKENFOFF, P. 2017. "Da ocultação da mulher na cultura do muxarabi às paredes da Academia". In: *Invenções da mulher moderna: para além de Anita e Tarsila* – Modern Women and their inventions : beyond Anita and Tarsila/ Paulo Herkenhoff, curador/curator;[coordenação/ coordinator Vitoria Arruda, Carolina Pasinato; tradução inglês/ English translation Izabel Burbridge, John Norman, Julia Pereira Lima]. – São Paulo: Instituto Tomie Ohthake.

HOOKS, B. 2017. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

KEHL, M. R. 2018. *O ressentimento no Brasil*. Lisboa: Oca.

LEVI, P. 1991. *I sommersi e i salvati*. Torino, Giulio Einaudi Editore.

MONTEIRO, J. 2019. *O que a Esfinge ensina a Édipo: os limites da interpretação, o demoníaco e o infamiliar na arte contemporânea*. 2019, 207 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro.

SAFATLE, V. 2010. "Do uso da violência contra o Estado ilegal". *In*: SAFATLE, Vladimir e TELES, Edson. *O que resta da ditadura*. Editora Boitempo. São Paulo, 2010

SOLNIT, R. 2017. *Os homens explicam tudo pra mim*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Cultrix, 2017

CADERNO DE RESUMOS
DO VII ENCONTRO HUME

Este caderno reúne os resumos dos trabalhos e apresentações do VII Encontro Hume, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro entre os dias 30 de setembro a 4 de outubro de 2019. O evento foi promovido por uma comissão de organizadora(e)s do Grupo de Trabalho Hume da ANPOF, em associação com o Grupo de Estudo e Pesquisa Hume / CNPq e com o Laboratório de Estudos Hum(e)anos, tendo também contado com o valioso apoio logístico do Departamento de Filosofia e o Departamento de Direito da PUC-Rio – a quem agradecemos imensamente.

Vale agradecer à comissão editorial da Revista de Estudos Hum(e)anos pela iniciativa de acolher os trabalhos não só deste encontro, mas também de outros – entre os quais, o VI Encontro Hume e o XVIII Encontro Nacional ANPOF. O VII Encontro Hume deu continuidade às felizes trocas entre pesquisadoras e pesquisadores do pensamento de Hume e de sua época, vindas de todo Brasil, partindo de diversas áreas das humanidades, e se mantendo em cordial colaboração, através dos eventos que são bienais e vêm acontecendo desde 2009.

Sinceramente,

A comissão organizadora

HUME E AS CIÊNCIAS NATURAIS: O CASO DA FISIOLOGIA

Pedro Paulo Pimenta
USP
pedronamba@gmail.com

Resumo: O primeiro livro de Hume – o *Tratado da natureza humana* – anuncia, desde o título, que a filosofia ali proposta tem uma afinidade com a chamada *Natural Philosophy*, sendo o livro "uma tentativa de introduzir o raciocínio experimental nas ciências morais". Ora, como mostra a introdução à obra, o *experimental reasoning*, esse modo de pensar, nada mais é que o método que Hume encontra em Newton. Mirando-se no exemplo da Filosofia Natural, a Filosofia Moral terá acesso a um conjunto de procedimentos de coleta, análise e organização de dados, mantendo a especulação ao abrigo do desvario (que, dado o feitio da imaginação humana, é quase inevitável no conhecimento da natureza). É nesse quadro de referências que iremos abordar o caso singular da fisiologia.

Palavras-chave:

DAVID HUME E O PROBLEMA DA GÊNESE DOS COMPOSTOS NA PRODUÇÃO DA IDEIA DE EXTENSÃO

Marcos César Seneda
UFU
mseneda@gmail.com

Resumo: O problema da gênese dos compostos está presente na reflexão de diversos filósofos sobre a apreensão da natureza do espaço, pois há uma incontornável dificuldade de se identificar, nesse assunto, aquilo que seria simples, ou parte alíquota, ou que não poderia sê-lo. Trata-se de um problema arcaico, herdado de Euclides e originado a partir da primeira definição do Livro I dos *Elementos*. Hume não investiga esse problema diretamente, mas é obrigado a tangenciá-lo ao comentar a origem da ideia de espaço na Parte II do Livro I do *Tratado da natureza humana*. Esse texto, até hoje bem pouco frequentado, apresenta-se como um quebra-cabeça, que consome os esforços dos comentadores para detectar as possíveis referências das reflexões de David Hume. Uma delas, com certeza, é Pierre Bayle, autor do *Dictionnaire Historique et Critique*. Conquanto não o cite diretamente, Hume depende diretamente ao menos do verbete sobre Zenão de Eleia. Dentre outras contribuições aí contidas, Bayle dá extrema atenção ao problema da composição do espaço a partir do que problematiza como suas possíveis partes divisíveis ou indivisíveis, as quais são desdobradas e entrelaçadas em diversos paradoxos. Outro verbete que poderia se somar a esse seria o referente a Pyrrhon, no qual Bayle discute a natureza das nossas ideias que se reportam aos sentidos e à extensão. Partindo das notas de rodapé F e G do verbete sobre Zenão de Eleia e da nota de rodapé B do verbete sobre Pyrrhon, pretendemos destacar alguns aspectos da composição da ideia de espaço em David Hume, enfrentando o problema de que o espaço, para o autor, somente pode ser concebido mediante uma ideia complexa, a qual teria de ser composta a partir de suas supostas partes simples.

Palavras-chave: David Hume; Pierre Bayle; Espaço; Simples; Composto.

FORMA, FIGURA E SUBSTÂNCIA NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*

Hugo Arruda
UFMG
hugoarruda@id.uff.br

Resumo: Para racionalistas modernos, paixões são objetos mentais inanalisáveis porque confusos. Neste texto, mostro como a inversão de sentido das *distinctiones rationis* operada por Hume (em T 1.1.7.18 SB 25) implica na descrição de entidades metafísicas fundamentais para sistemas racionalistas enquanto ideias confusas. Sugiro que a equiparação do estatuto epistemológico de forma, figura, substância e paixão constitui uma equipolência performática que garante ao autor do *Tratado* o desenvolvimento de uma filosofia das paixões com fundações tão claras e distintas quanto as de seus predecessores.

Palavras-chave: ceticismo; metafísica; abstração; distinção; confusão

O CONCEITO DE ESPAÇO EM DESCARTES E BERKELEY: O MATERIALISMO CONTRA O IMATERIALISMO

Weverson Lopes
UFMG
weverson.lopesbh@gmail.com

Resumo: Nesse trabalho pretendemos apresentar e discutir o conceito de espaço em Descartes e Berkeley, para tanto, apresentaremos tal conceito em ambos os filósofos abordando por um lado o materialismo cartesiano, apontando como o filósofo entende o espaço como extenso e não possuindo um vácuo, tendo em vista que para Descartes a constituição de todas as coisas inclusive o espaço é sempre preenchida pela matéria. Já em Berkeley enfatizaremos como o mesmo entende o espaço, constituído por mínimos sensíveis ou pequenos pontos que não se relacionam com a matéria defendia por Descartes, evidenciando assim o seu imaterialismo. O que pretendemos com esse trabalho é confrontar as duas posições apresentando que o conceito de espaço defendido por Berkeley é, digamos assim, mais coerente com experiência, ainda que o mesmo apresente alguns problemas em seu desenvolvimento e formulação. Para que o conceito de espaço berkeleyano venha à luz da discussão, apresentaremos como a tese da heterogeneidade das ideias defendida pelo filósofo é o suporte para a percepção do espaço.

Palavras Chave: Berkeley; Descartes; Espaço; Heterogeneidade das Ideias; Matéria.

CETICISMO QUANTO À RAZÃO

Lívia Guimarães
UFMG
liviamguimaraes@gmail.com

Resumo: Neste ensaio, partindo da análise da seção 1.4.1 do *Tratado da natureza humana*, procuro enfatizar a conotação psicológica que razão, conhecimento e demonstração adquirem. Para Hume, após a passagem cética contida na seção, ainda que se mantenha o uso subsequente, do que se virá a chamar, "A Forquilha de Hume", a singularidade do sentido dos termos referentes à "razão demonstrativa" e sua pitada de ceticismo, não podem jamais ser esquecidos.
Palavras-chave: Ceticismo; Razão; Conhecimento; Hume.

CETICISMO, CAUSAÇÃO E DUPLA EXISTÊNCIA: UMA "CONEXÃO DESCONHECIDA" EM DAVID HUME

Wendel de Holanda Campelo
IFSC
wendel_filosofia@hotmail.com

Resumo: O objetivo desta comunicação é apresentar que a noção humiana de entidades desconhecidas na natureza (os objetos físicos em suas conexões causais no mundo material) está de acordo com a teoria da dupla existência apresentada na seção 1.4.2 'Do ceticismo quanto aos sentidos' do Livro I Do Entendimento do *Tratado da Natureza Humana*. Ao contrário da crença do vulgo na identidade entre percepções e objetos que atende o propósito da vida comum, a teoria da dupla existência cumpre o propósito da ciência e da filosofia através da distinção entre percepções e objetos. Portanto, embora Hume não descarte completamente a crença do vulgo na existência dos corpos e em suas produções causais, seu principal objetivo é apontar que a teoria da dupla existência é uma forma de realismo representacional adequada ao seu ceticismo mitigado, ao acrescentar que essas entidades da natureza são completamente desconhecidas à mente humana.

A INFLUÊNCIA CARTESIANA NO CETICISMO DE HUME

Marcelo Fonseca Ribeiro de Oliveira
Université de Lorraine
marcelofonsecardeoliveira@gmail.com

Resumo: Parece estabelecida a virtude de Hume como historiador político, através de sua obra *A História da Inglaterra* (primeira edição, 1754). No entanto, ele permanece um bom historiador quando trata-se da história intelectual? Na maior parte de suas obras, Hume referiu-se ao ceticismo, tanto antigo quanto moderno. Ao longo das duas principais (*Tratado sobre a Natureza Humana*, 1739 e a *Investigação sobre o Entendimento Humano*, 1748) o ceticismo fornece as bases para a formulação de teses próprias sobre o conhecimento do mundo exterior e das capacidades epistêmicas. Além disso, encontram-se menções claras a Cícero, Descartes, Malebranche, Locke e Berkeley. A retomada do ceticismo sobre a razão e os sentidos nas duas primeiras seções do quarto capítulo do Primeiro Livro do *Tratado sobre a Natureza Humana*, já estava presente na *Apologia de Raimond Sebond*, de Montaigne. Esta primeira seção parece ter como alvo o racionalismo cartesiano, tendo em conta o ataque às ciências demonstrativas e, por conseguinte, à matemática. Na Décima Segunda Seção da *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, Hume menciona explicitamente Descartes sobre as virtudes associadas ao ceticismo hiperbólico da dúvida. Como sabemos, o escocês não adere a este dispositivo cético cartesiano. Aliás, a classificação histórica desta Seção parece inexata, intitulada 'Da Filosofia Cética ou Acadêmica'. Não que não seja provável uma influência de Cícero em Descartes. Esta é uma interpretação do ceticismo cartesiano que pode ter tido lugar durante as décadas de redação da *Investigação*. Buscaremos mapear, então, este ponto sobre a história do cartesianismo e do ceticismo no que condiz às fontes disponíveis a Hume. Assim, pontuaremos nossa apresentação pelo seguinte questionamento: a interpretação de Hume do ceticismo cartesiano condiz fidedignamente com a filosofia cartesiana? Por conseguinte, nosso objetivo aqui é o de: a) comparar a quarta parte do Primeiro Livro do *Tratado* e as quarta, quinta e décima segunda seções da *Investigação* (claras referências ao texto das primeiras meditações cartesianas são evidentes nestes trechos) com as duas primeiras meditações da obra *Meditações Metafísicas* (1641); e, b) avaliar a honestidade histórica de Hume, uma vez seus equívocos na classificação do pirronismo e do ceticismo acadêmico. Este segundo objetivo conduzira a um mapeamento inicial do seu *environment* intelectual, com a finalidade posterior de descrever a recepção dos tipos de ceticismo que lhe estavam acessíveis.

Palavras-chave: Conhecimento; Ceticismo; Historiografia; Descartes; Hume.

O CETICISMO (METAFISICAMENTE FUNDAMENTADO) EM PLATÃO

Antonio Lessa Kerstenetzky
USP
antoniokersten@gmail.com

Resumo: Dois modos radicalmente diferentes de ver a filosofia são dramatizados na alegoria da caverna, de Platão. Enquanto o filósofo suspeita sobre a veracidade das imagens que passam à sua frente; enquanto rompe os grilhões que o impedem de mexer a cabeça; enquanto escala a escarpa rumo à entrada da caverna; enquanto seus olhos se habituam à luz do sol, pratica a filosofia como *busca*. Enquanto desce de volta à caverna; enquanto pretende que a visão obtida forneça um modo de reformar a caverna; enquanto procura educar os outros habitantes de acordo com a verdade, pratica a filosofia como *domínio* (para usar classificações inspiradas pela 'história natural da filosofia' proposta por Hume no *Tratado* 1.4.7). Por mais que haja entre as duas práticas uma ligação importante – a vontade de dominar é decorrente das descobertas da busca – as disposições psicológicas do filósofo ascendente e de seu futuro eu descendente são totalmente diversas. O filósofo que sobe é curioso; o que desce é arrogante. O primeiro deixou de lado todas as recompensas sociais. O segundo fez do resultado da busca instrumento para, em última instância, receber o que parece ser a recompensa mais convencional: determinar o modo dos demais viverem. Apesar de na *República* Platão desenhar um mundo determinado pelas escolhas do filósofo arrogante – um mundo terrível – foi ele também responsável pela criação da personagem epítome da filosofia curiosa, Sócrates. Na construção dessa personagem, feita ao longo de dezenas de diálogos, é dramatizada a vida do filósofo a romper os grilhões da opinião comum e do preconceito na busca por algo cuja compreensão lhe escapa. Ao mesmo tempo, a recompensa a ser obtida não é o poder de reformar a sociedade, como o filósofo-rei; quando descobre que a morte o levará pobre e descalço, a perspectiva de poder continuar a busca pela verdade separado de seu corpo o anima. O que o motiva, então? O que faz da busca à verdade algo a determinar as escolhas mais importantes de sua vida, apesar das desvantagens sociais implicadas por esse modo de viver? À primeira vista, a resposta pode parecer desconcertante. A leitora da apresentação de Sócrates em primeira pessoa – a *Apologia Socrática* – encontrará lá uma justificativa religiosa.

Palavras-chave: Ceticismo Antigo; Platão; Sócrates.

DAVID HUME, WILLIAM JAMES E A IDENTIDADE PESSOAL

Daniel Felismino Lopes Alves Rodrigues
UFF
danielflar@gmail.com

Resumo: A teoria da identidade pessoal de David Hume adentra o debate acerca do eu na natureza humana a partir da noção de feixe de percepções. Sendo essa uma questão pouco pacífica na idade moderna, especialmente no século XVIII, não restavam dúvidas da polêmica levantada pela proposição humiana. O filósofo escocês promove uma compreensão da identidade pessoal de um modo mais aberto e versátil, integrando-se como parte de certa corrente histórica de filosofar sobre o eu, seja de modo empírico, seja de modo cético. Este proceder filosófico opõe-se aqueloutro de cunho racionalista, cujo representante incontornável temos em Descartes, elaborador de uma imagem do eu absoluta e nuclear, a partir de seu método. Todavia, ao considerarmos a tese da identidade pessoal apresentada por Hume, uma série de sugestões de investigação e aprofundamento sobre essa teoria afloram, tanto como problemas quanto como direções de especulação a seguir. A composição humiana do eu como um feixe de percepções compreende, entre outros fatores, as relações de semelhança, causalidade e memória. O presente trabalho tem como objetivo estabelecer uma mediação desta composição com a filosofia de outro pensador, com quem identificamos compatibilidades: William James. Precisamente, o que buscamos é estabelecer um vínculo de investigação com a noção jamesiana de fluxo de pensamento [*stream of thought*], pois essa incide, ao integrar o problema da consciência da mente em James, tangencia a temática da identidade pessoal. A perspectiva jamesiana pode ajudar-nos a pensar e desenvolver a composição do aglomerado de percepções enquanto processo. A propósito, a imagem da mente humana para William James é a de um fluxo [*stream*], contínuo, fluido e instável, sob constante alteração e a ser alimentado por um sem número de fontes, em tudo oposto à concepção racionalista do pensamento como algo monolítico e estabilizado por uma identidade fixa.

Ao conjugarmos a filosofia de William James à de Hume não temos por objetivo demonstrar equivalências entre tais pensadores, muito menos estabelecer uma continuidade ou simetria entre suas proposições. Pelo contrário, ao imaginar a travessia dos vazios que os separam é que vislumbramos o aprofundamento de questões atinentes tanto a um quanto a outro. Em suma, consideramos James bom condutor para atravessar as inquietações que nos ocorrem quando da leitura da identidade pessoal em Hume e, quem sabe, levar-nos a outro lugar

Isto posto, buscaremos estabelecer tais pontes entre as filosofias partindo do *Tratado* da *Natureza Humana* de Hume, da seção intitulada 'Da Identidade Pessoal' (seção 6, parte 4, livro 1) e chegando à obra *Princípios de Psicologia*, de William James, mas eventualmente nos reportando a outros títulos deste autor, pois alguns dos argumentos presentes em outras regiões de sua filosofia nos permitem expandir a compreensão do conceito de fluxo de pensamento.

Palavras Chave: David Hume; Identidade Pessoal; William James; Fluxo de Pensamento; Consciência.

O PROBLEMA DO APÊNDICE E O DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA TEÓRICA DE HUME

Lucas Silveira
UFRJ – PPGLM
silveira15lucas@gmail.com

Resumo: No Apêndice do *Tratado da Natureza Humana*, Hume afirma não conseguir renunciar nem tornar compatíveis dois princípios defendidos anteriormente, a saber: (i) que todas as nossas percepções distintas são existências distintas, e (ii) que a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas. Nessa comunicação pretendo ao mesmo tempo apresentar uma interpretação desse problema do Apêndice e, por meio dela, defender que esse problema é o responsável pelas mudanças mais profundas que podem ser encontradas na filosofia humeana exposta na *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Deste modo, a tese que defenderei é que, em relação tanto à causalidade quanto às "omissões" acerca da identidade pessoal e da existência de objetos externos, essas mudanças que a *Investigação* apresenta em comparação ao *Tratado* podem ser explicadas como resultante de um problema filosófico insuperável que o livro I do *Tratado* engendra e que é apontado no seu Apêndice.

Palavras-chave: Causalidade; Identidade Pessoal; Associação.

MILAGRES EM HUME E A INTERPRETAÇÃO TRADICIONAL

Mario Tito Ferreira Moreno
UFRJ - PPGLM
mario_uerj@hotmail.com

Resumo: A proposta de comunicação tem como função ampliar a discussão sobre a temática dos milagres dentro do contexto da obra de David Hume utilizando um texto de Abril de 1990 chamado 'What Hume actually Said about Miracles' publicado no volume XVI da Revista *Hume Studies*, no qual o autor Robert Fogelin discute o conceito humiano exposto na obra *Investigação sobre o entendimento humano* apresentando a interpretação que se considera como a tradicional e dialogando com Antony Flew, outro importante comentador da filosofia de Hume. Para Fogelin existem duas coisas que são comumente ditas no tratamento dos milagres na primeira parte de seção dos milagres da EHU: 1) Que Hume não apresentou um argumento a priori destinado a mostrar a impossibilidade de um milagre e 2) Hume não apresentou um argumento a priori para mostrar que testemunhos, mesmo que fortes, nunca tornariam razoáveis crer que um milagre ocorreu. Fogelin chama tal interpretação de "interpretação tradicional", o autor também indica que Antony Flew parece solitário em confronto com a dita interpretação tradicional, na medida em que ele argumenta particularmente, que Hume não tenta indicar um argumento a priori na tentativa de mostrar que o testemunho jamais poderia estabelecer a existência de um milagre. Flew, em seus escritos, entendia que Hume tentou nada mais nada menos do que colocar em cheque a tese da existência dos milagres baseados em testemunhos. Flew parece aceitar, segundo Fogelin, a primeira parte da interpretação tradicional que indica que certamente Hume não estava tentando produzir uma prova de que milagres não existem. O que Fogelin tenta fazer é se colocar em oposição a essas "vozes unidas" indicadas por ele e apresentar que o consenso par a primeira parte da interpretação tradicional é infundada e que existem textos que vão contra tal argumento. Em última instância, que existem argumentos a priori apresentados por Hume contra a existência de milagres. O trabalho tem como objetivo ampliar a discussão sobre o conceito de milagres na filosofia de Hume colocando principalmente esse artigo específico em evidência.

Palavras-chave: Hume; Epistemologia; Milagres; Fogelin; Filosofia.

HOMEM E ANIMAL EM HUME

Dario Galvão
USP / Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
dario.galvao@gmail.com

Resumo: Trata-se de examinar a presença do animal na filosofia humeana. Hume defende que a analogia entre homens e animais, devidamente constatada no plano anatômico, deve estender-se a todas as teorias que concernem a razão e as paixões. Assim, segundo o filósofo, todas as hipóteses formuladas para explicar as operações da mente humana devem ser igualmente aplicáveis à mente animal; caso contrário, a hipótese não pode ser válida. Hume menciona, nesse sentido, inferências de causa e efeito que são realizadas pelos cachorros, e a elevada ideia de si mesmo entretida pelo pavão, que, vaidoso, despreza aqueles que não compartilham de sua beleza. Embora Hume não se dedique a um estudo particularizado sobre as diferentes espécies de animais, nesta comunicação propõe-se questionar sobre a função destes no texto. Ao final, espera-se mostrar que é possível encontrar, no pensamento humeano, uma estratégia característica da filosofia das Luzes, a saber, a redução da distância entre homem e animal como meio para refundar o pensamento acerca da própria natureza humana.

Palavras-chave: Razão; Instinto; Imaginação; Paixões; Animal.

O JUÍZO MORAL NO *TRATADO*: HUME LEITOR DE HUTCHESON E MANDEVILLE

Fernão de Oliveira Salles
UFSCar
fernao.salles@gmail.com

Resumo: Não raro se atribui a Hutcheson papel de influência preponderante na filosofia moral de David Hume. Seguindo o mestre de Glasgow Hume teria remetido as distinções morais à esfera do sentimento, se contraposto ao racionalismo moral e formulado uma resposta às filosofias de Thomas Hobbes e, sobretudo, de Bernard Mandeville - ambos então pejorativamente chamados de "epicuristas modernos". O que se pretende sugerir nessa comunicação é que a relação de Hume com esses autores está longe de ser tão simples. Trata-se de mostrar, por um lado, que se Hume se opõe a Mandeville não é nos mesmos moldes em que Hutcheson o fizera; em vez de simplesmente rejeitar as teses da *Fábula das Abelhas*, o cético escocês as teria, como se diz, "levado a sério". Por outro lado, pretende-se apontar que, mesmo remetendo a capacidade de distinguir vício e virtude ao sentimento, Hume é levado conceber o juízo moral em termos bastante distintos daqueles propostos por Hutcheson e consideravelmente originais.

Palavras-chave: Sentimento; Juízo; Simpatia; Hábito.

QUASI-REALISMO E JUÍZOS DE VALOR EM DAVID HUME

Carlota Salgadinho Ferreira
PUC-Rio
csalgadinho92@hotmail.com

Resumo: Na presente comunicação, começarei por explicar porque é pertinente estender as considerações apresentadas pelos intérpretes projetivistas Barry Stroud, John Mackie e Angela Coventry, sobre a teoria moral de Hume a juízos de valor em geral, passando a incluir também juízos estéticos. Sob esta suposição, e em seguida, explicarei a validade da proposta desta autora, no que respeita à proposta de um padrão para juízos de valor que, ainda assim, não deve induzir numa interpretação realista da teoria humeana dos valores. Para justificar este propósito, procuro explicar que este padrão não é estanque e fixo, devido a três fatores: i) a restrição que Hume faz ao espectador refinado como o que tem plena capacidade de ajuizar; ii) a possibilidade de o padrão atualmente vigente não ter sido instituído por espectadores refinados, mas ainda em necessidade de maior refinamento; iii) o facto de ser instituído por conhecimento empírico, o que deixa necessariamente em aberto a possibilidade de surgirem objetos mais valorosos e agentes mais refinados no futuro.

Palavras-chave: Hume; Moral; Gosto; Quasi-realismo.

ARTIFICIALIDADE DA JUSTIÇA E OBRIGAÇÃO MORAL EM HUME

Celina Alcantra Brod
UFPel
celinaabrod@gmail.com

Resumo: O propósito deste artigo é demonstrar a relação entre o redirecionamento do auto-interesse e o motivo que concede ao ato de seguir regras uma virtude. O auto-interesse sozinho é incapaz de explicar a adesão e aprovação moral das regras de justiça, muito menos a normatividade vinculada à obediência. Para que a realização dos atos de justiça, a normatividade das regras e a ideia de virtude sejam firmadas e suficientemente estáveis é necessário preencher certas lacunas; problema central deste artigo. Este artigo irá considerar três pontos: (1) os argumentos elaborados por Hume para caracterizar a justiça como uma virtude artificial; (2) mostrar que tal artificialidade não compromete os requisitos do modelo motivacional da teoria das virtudes humeana e (3) apontar os passos transitórios que vinculam e dão continuidade a ambas as virtudes. Objetiva-se, portanto, expor os argumentos de Hume que explicam a adesão naturalizada do agente às convenções e a motivação necessária para um dever interno adquirido.

Palavras-Chaves: Virtude Artificial: Justiça; Obrigação Moral; David Hume.

A TRAGÉDIA EM HUME E A DINÂMICA ENTRE A IMAGINAÇÃO E AS PAIXÕES

Andrea Cachel
UEL
andreacachel@gmail.com

Resumo: O desenvolvimento da análise humeana sobre a tragédia evidencia todo um contexto de investigações do século XVIII inglês que tentam paulatinamente unificar duas lógicas distintas no que tange à explicação do prazer estético: a centrada nos aspectos miméticos da imaginação e a calcada na capacidade expressiva das paixões. A comunicação pretende analisar as dificuldades apresentadas pelos pressupostos da filosofia da representação de Hume, ressonantes no ensaio 'Da Tragédia', para realizar tal unificação, discutindo os princípios que esse autor mobiliza para explicar a possibilidade da conversão da dor em prazer nas paixões trágicas. Nesse sentido, estará em jogo uma abordagem de mecanismos como o processo de transferência de força entre as emoções prazerosas e as paixões dolorosas, o papel da eloquência nessa transferência, bem como os meios para a produção de um novo sentimento nas emoções suaves. A intenção é, por um lado, mostrar a prevalência na filosofia humeana de uma concepção cognitivista do prazer, vinculada à "filosofia da inquietude" presente em Dubois, um dos interlocutores diretos do ensaio em questão, e, por outro, indicar em que medida Hume dialoga nesse ensaio com uma perspectiva que condiz com uma nova forma de abordar a noção de sublime, forma essa especialmente presente em Burke, em que prazer e deleite passam a constituir categorias marcadamente distintas.

Palavras-chave: Tragédia; Representação; Imaginação; Eloquência; Sublime.

A NATUREZA HUMANA COMO CONSTRUÇÃO: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DE HUME PARA A FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Marcos Balieiro
UFS
marcos.balieiro@gmail.com

Resumo: Tornou-se praticamente um clichê a afirmação de que o estabelecimento de uma ciência da natureza humana é o objetivo primeiro da filosofia de Hume. Esse ponto, que fica evidente desde o subtítulo de seu *Tratado da Natureza Humana*, já foi explorado por diversos estudiosos da obra de Hume, que discutiram intensamente aspectos que vão desde a extensão da influência newtoniana até a possibilidade de se atribuir a Hume um naturalismo em sentido estrito. Por outro lado, como se sabe, as características da natureza humana mapeadas por Hume são apresentadas, elas próprias, tais como aparecem, sem que se tenha estabelecido qualquer suporte teórico prévio que lhes garanta a ordem ou a constância. Isso abre margem para o desenvolvimento de um tema que recebeu menos atenção, e que decorre da maneira como o filósofo estrutura sua investigação: não se trata, apenas, de afirmar que os princípios descobertos serão estabelecidos sem recurso à metafísica. Ao examinar as operações da mente sem que se estabeleçam eventuais pressupostos, ocorre que o objeto da ciência da natureza humana não está dado no início. Pode-se dizer que é constituído no decorrer do empreendimento a que Hume se dedica. É importante ressaltar que se trata, aqui, da natureza humana entendida como objeto, não apenas das considerações humianas acerca da identidade pessoal.

Pretendemos, em nossa exposição, examinar as consequências dessas considerações, no que diz respeito à filosofia moral de Hume. Esperamos ser possível mostrar que, em textos como o Livro 3 do *Tratado* e *Uma Investigação sobre os princípios da moral*, ao procurar estabelecer princípios que regulariam a influência da sociabilidade sobre os indivíduos, o autor termina por desenvolver uma teoria na qual os próprios sujeitos que estabelecem juízos morais e que participam da vida política são, em última instância, construções. Desse modo, pretendemos tecer, também, algumas especulações sobre a viabilidade de uma aproximação entre a obra de Hume e teorias políticas contemporâneas que vêm se estabelecendo com base em críticas à noção moderna de sujeito.

Palavras-chave: Hume; Natureza humana; Sujeito; Política.

A CIÊNCIA POLÍTICA DE DAVID HUME

Vinícius França Freitas
UFMG
ffvinicius@yahoo.com.br

Resumo: O trabalho pretende apresentar uma interpretação que sistematiza a compreensão de David Hume dos princípios da ciência polítia. Por um lado, argumenta-se que a política é uma ciência sobre formas políticas de organização (monarquia, aristocracia e democracia, por exemplo). Enquanto ciência sobre formas políticas, a política é fundada sobre axiomas cuja verdade é eterna e imutável e independentemente de fatores contextuais – como, por exemplo, a cultura, a moral e a educação. Por outro lado, a política é uma ciência sobre a conduta dos seres humanos em sociedade (a ação de um corpo de indivíduos que resiste à tirania de um governante, por exemplo). Enquanto uma ciência sobre a conduta humana, a política é fundada sobre máximas ou princípios gerais cuja verdade é contingente e mutável e dependente de fatores contextuais.
Palavras-chave: História da Filosofia Moderna; Política; Ciência; Princípios; David Hume.

DAVID HUME E SUAS INCONFISSÕES

Nilo Henrique Neves dos Reis
UEFS
niloreis@uefs.br

Resumo: Norberto Bobbio estabelece três condições para um texto ser chamado de clássico: "deve ser considerado um intérprete de sua época em que viveu que não se possa prescindir da sua obra para conhecer o "espírito do tempo"; deve ser atual, no sentido de que cada geração sinta necessidade de relê-lo e, relendo-o, de dedicar-lhe uma nova interpretação; deve ter elaborado categorias gerais de compreensão histórica das quais não se possa prescindir para interpretar uma realidade distinta daquela a partir da qual derivou essas categorias e à qual as aplicou". Dadas essas circunstâncias, é significativo conhecer os escritores que os influenciaram decisivamente, posto que, graças a estas leituras, formaram suas posições pessoais. Afinal de contas, a leitura contínua do pretérito contribui ao exercício da reflexão. É lamentável que em suas autobiografias não fique claro este ponto. Raramente se tem uma indicação precisa dos livros que proporcionaram um acréscimo intelectual decisivo aos autores dos clássicos, embora, como leitores solitários de outros escritores, como em Hume, seja possível perceber certas dissimulações com o intuito de omitir influências ostensivas em sua produção. Mas, vendo as combinações e distanciamentos de pontos comuns, percebe-se uma insistência de perspectivas no filósofo Maquiavel, que não escapou às reflexões de Hume. Ao contrário do que os historiadores da filosofia afirmam, após o exame sutil das constantes simultaneidades entre os dois pensadores, observa-se uma extraordinária e incessante presença de temas refletidos pelo florentino na produção política do escocês. E este resultado, inconveniente para o próprio Hume, não podia ser expresso claramente. Está nítido que Hume mantém perspectivas maquiavelianas em sua produção, porém, em lugar de expô-la, evidenciando seu débito, preferiu manter tal inspiração invisível aos seus críticos, impedindo a fácil identificação da influência do florentino em seus escritos. Não restam dúvidas de que o exame meticuloso dos escritos do escocês pode trazer à superfície tal aproximação de Hume com o florentino, que lhe dava argumentos para pensar nas demandas contextuais da Inglaterra. Além disso, a influência ocorre de diversos modos, não só pela aceitação de certas posições filosóficas, mas com o uso do vocabulário, pontos de interseção, recusa de teses, de sorte que o conteúdo das suas próprias posições gera constantes simultaneidades. É evidente que as obras do florentino circularam na Inglaterra séculos antes de Hume, onde poucos eruditos assumiam publicamente o hábito de lê-las e, em outras situações públicas, confessar suas consultas às obras do florentino. Ademais, James Harrington utilizou a perspectiva de Maquiavel para fundamentar sua posição política, e sabendo que Hume escreveu um ensaio acerca da principal obra de Harrington, não tinha como o escocês não conhecer o pensamento de Maquiavel. A questão fundamental é: havia Maquiavel na produção de Hume? Por que não há uma confissão? O propósito desta comunicação é mostrar que David Hume tinha uma familiaridade com as obras de Maquiavel, estando tal presença disfarçada em seus escritos.

Palavras-chaves: Hume; Maquiavel; Dissimulações; Inconfissão; Influência.

UMA HIPÓTESE INICIAL PARA O USO DE CARÁTER NA HISTÓRIA DA INGLATERRA

Alana Boa Morte Café
UFS
alanabmcafe@gmail.com

Resumo: o ensaio 'Do surgimento e progresso das artes e ciências' recomenda às investigações morais que se atenham aos princípios mais estáveis, cujo exercício se identifique de modo geral entre as populações, em vez de pretenderem encontrar razões para um indivíduo determinado, cujas disposições são suscetíveis a todo tipo de causa peculiar e desconhecida. Portanto, em vez de buscar explicar o gosto ou juízo particulares de algum autor eminente (aplicação que certamente conduziria a investigação a impasses ou absurdos), sugere-se que a história das artes e das ciências seja abordada a partir das condições que as influenciam (isto é, pelo mapeamento de causas que possam ser reduzidas a máximas gerais). Remetendo a recomendação do ensaio a observações similares da primeira *Investigação*, tem-se que os registros históricos, sendo coleções de experimentos, revelam as uniformidades que permitem ao investigador fixar os princípios da natureza humana; ainda, é dito que, enquanto a história, semelhantemente às deliberações na vida, refere-se a fatos particulares, a política e a moral indagam sobre causas gerais e pretendem estabelecer regularidades nos assuntos humanos. Assim, as considerações tomadas em conjunto sugerem que, na perspectiva assumida pela investigação moral, interessaria menos procurar nos registros históricos aquilo que caracteriza especificamente uma pessoa ou o curso de uma vida, na medida em que eventos de cunho particular são determinados por acidentes ou por causas desconhecidas. Interessaria mais, em compensação, abordar fenômenos que se exercessem de modo geral sobre certo período ou população, na medida em que, sendo menos sujeitos a acidentes, eles parecem tanto mais úteis quanto mais seguros para investigadores morais. Contra essas expectativas, contudo, a *História da Inglaterra* não apenas dedica atenção expressiva às descrições de seus personagens, como efetivamente se apresenta como um plano privilegiado para a composição de seus caracteres, o que, a tomar por aquilo que foi dito, representaria um empreendimento arriscado e pouco afim do projeto de ciência moral. A *História*, com efeito, levanta a suspeita de que a exposição, feita a propósito do Surgimento e progresso das artes e ciências e da primeira *Investigação*, é de alguma maneira incompleta ou parcial. Um dos meios de torná-la mais completa é levar em conta que princípios e máximas gerais não estão simplesmente dados na experiência, mas são produto da especulação moral, o que oferece seus próprios inconvenientes. Como são mais abstratos, princípios e máximas são concebidos de modo mais fraco e obscuro, tendendo a uma série de confusões indesejadas; além disso, como são resultados de operações na imaginação, eles precisam ser remetidos constantemente à experiência, sem o que se convertem em fantasias, resultados das desmedidas do investigador. A vida e o caráter de um indivíduo particular, por outro lado, apresentam-se de maneira vívida e engajam as paixões e juízos morais, de modo que representá-los na narrativa história mitiga os inconvenientes que podem advir da proposta de identificar causas gerais. Parece possível defender, portanto, que a *História da Inglaterra* se beneficia de uma composição que combina as vantagens dos dois âmbitos no fenômeno histórico.

Palavras-chave: História; Investigação Moral; Princípios da Natureza Humana; Caráter.

Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz

Professor adjunto no Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos. Possui doutorado em Filosofia pela USP e pós-doutorado em Filosofia pela Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

Eric Bitencourt de Santana

Pesquisador de iniciação científica na área de Bioética no Núcleo de Ética Prática na Universidade Federal de Santa Catarina. Graduando em Filosofia na mesma instituição.

Wesley Ribeiro Ferreira dos Santos

Professor de Filosofia do Quadro Próprio do Magistério do Estado do Paraná. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

Andrea Cachel

Professora adjunta na Universidade Estadual de Londrina e pesquisadora visitante na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Possui doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas.

Nilo Henrique Neves dos Reis

Professor titular de Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana. Possui doutorado em Filosofia pela PUC/SP e pós-doutorado em Filosofia pela mesma instituição.

Carla Rodrigues

Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora do Programa de Pós-graduação de Filosofia (IFCS) e bolsista da Faperj. É mestre e doutora em Filosofia pela PUC-Rio.

Juliana de Moraes Monteiro

Pesquisadora bolsista nota 10 da FAPERJ, realizando Pós-doutorado em Filosofia sob a supervisão da Profa. Dra. Carla Rodrigues na Universidade Federal do Rio de Janeiro. É mestra em Filosofia pela UFF e doutora em Filosofia pela PUC-Rio.