

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS



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

Revista Estudos Hum(e)anos

ISSN 2177-1006

Conselho Científico

Cesar Kiraly (Universidade Federal Fluminense), Danilo Marcondes (Pontifícia Universidade Católica do Rio), Livia Guimarães (Universidade Federal de Minas Gerais) e Renato Lessa (Pontifícia Universidade Católica do Rio)

Edição

Alana Boa Morte Café (Universidade Federal de Minas Gerais), Hugo Arruda (Universidade Federal de Minas Gerais) e Vinícius França Freitas (Universidade Federal de Minas Gerais)

Ensaio Morais, Políticos e Literários: Jessica Di Chiara (Pontifícia Universidade Católica do Rio)

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 Política 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), 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), Rui Bertrand Romão (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Paulo Tunhas (Universidade de Fernando Pessoa, Portugal), Pedro Paulo Pimenta (Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo), Plinio Junqueira Smith (Universidade Federal de São Paulo), Sébastien Charles (Universidade de Sherbrooke, Quebec, Canadá),

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
--------------------	---

ARTIGOS

GRUPO HUME – CONSIDERAÇÕES E MEMÓRIAS.....	8
--	---

 Marcos Balieiro

NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES DAS OBRAS DE DAVID HUME PARA O PORTUGUÊS.....	13
--	----

 Jaimir Conte

HUME AND THE APPRECIATION OF WORKS OF ART.....	25
--	----

 Livia Guimarães

DESCOBRINDO O VALOR HUMANO NA HUMANIDADE HUMEANA.....	37
---	----

 Don Garrett

HUME E A CRÍTICA DA FISIOLOGIA.....	62
-------------------------------------	----

 Pedro Paulo Pimenta

O PROBLEMA DAS DEFINIÇÕES E DEMONSTRAÇÕES GEOMÉTRICAS NO TRATADO DE DAVID HUME.....	79
--	----

 Marcos César Seneda

ACEPÇÕES DO TEMPO EM HUME	100
---------------------------------	-----

 Andrea Cachel

A INCONSISTÊNCIA HUMEANA ENTRE CONCEPÇÃO E CRENÇA EM OBJETOS EXTERNOS.....	122
---	-----

 Franco N. A. Soares

CADERNO DE RESUMOS VIII ENCONTRO HUME

RESUMOS	146
---------------	-----

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos à comunidade filosófica brasileira o segundo número de 2020 (julho-dezembro) da Revista Estudos Hum(e)anos. Junto ao primeiro número de 2021 (janeiro-junho) da Revista e ao evento “Grupo Hume – 20 anos”, realizado no YouTube e disponível no canal do Grupo Hume, o presente número se integra às celebrações em torno das duas décadas de existência do Grupo Hume UFMG/CNPq.

O presente número abre com uma bela homenagem escrita pelo Professor Marcos Balieiro ao grupo que há duas décadas tem se dedicado a estudar e discutir a filosofia de David Hume no Brasil. Na sequência, o Professor Jaimir Conte apresenta um dos mais importantes levantamentos bibliográficos sobre as traduções de Hume para a língua portuguesa, compreendendo textos de 1963 até os dias atuais. A Professora Livia Guimarães, fundadora do Grupo Hume em Belo Horizonte, discorre sobre a felicidade e a apreciação de obras de arte em Hume. O Professor Don Garrett discorre, em artigo traduzido por Carlota Salgadinho Ferreira, sobre o valor da humanidade, argumentando em favor da continuidade entre os seres humanos e os animais não humanos e mostrando que, para Hume, esse valor reside no fato de sermos seres sensíveis. O próximo artigo do número é de autoria do Professor Pedro Paulo Pimenta, que discute o papel da fisiologia na ciência da natureza humana de Hume em um cotejo com a compreensão de Locke a esse respeito. O Professor Marcos Cesar Seneda discute a passagem, presente na segunda parte do Livro I do *Tratado da natureza humana*, em que Hume afirma pretender defender as definições e refutar as demonstrações. A Professora Andrea Cachel, no que se segue, discute a compreensão humeana de tempo e suas implicações para o desenvolvimento da filosofia de Hume na obra citada. O número encerra com um artigo do Professor Franco Soares sobre as dificuldades nas compreensões de Hume sobre a crença nos objetos do mundo externo.

O número em mãos pretende fazer jus à excelência e à diversidade das pesquisas que o Grupo Hume tem inspirado nos estudos brasileiros sobre David Hume ao longo dos últimos vinte anos: queremos, com este número, estimular a produção de conhecimento através da promoção dos debates e da oferta de material que servirá de subsídio para investigações posteriores. Agradecemos às pesquisadoras e aos pesquisadores que confiaram seus trabalhos à nossa avaliação e divulgação. Em semelhante modo, agradecemos a valiosa contribuição dos pareceristas anônimos que dedicaram seu tempo para a qualificação da produção que a R(e)H agora apresenta.

Alana Boa Morte Café e Vinícius França Freitas

GRUPO HUME: CONSIDERAÇÕES E MEMÓRIAS

Marcos Balieiro

Universidade Federal do Sergipe

Marcos.balieiro @gmail.com

Em 2002, ocorreu, na FAFICH-UFMG, o I Colóquio Hume, organizado pela Profa. Livia Guimarães e por seus então orientandos Anice Lima Araújo e Bruno Pettersen. O evento contou com vários estudiosos brasileiros, como Maria Isabel Limongi e Sara Albieri, e alguns nomes estrangeiros de peso, como Simon Blackburn, Don Garrett e Geoffrey Sayre-McCord (é difícil decidir se João Paulo Monteiro deveria ser classificado entre os brasileiros ou entre os estrangeiros). Déborah Danowski, que publicara havia pouco tempo a primeira tradução brasileira do *Tratado da Natureza Humana*, participou de uma sessão em que os resultados de seu hercúleo trabalho de verter para o português uma obra tão complexa foram amplamente discutidos.

É importante notar que, naqueles tempos, um evento exclusivamente dedicado à obra de Hume era uma ocasião bastante particular: na maior parte dos departamentos de filosofia brasileiros, o pensador escocês era conhecido quase exclusivamente como um filósofo que discutiu de maneira cética o problema da causalidade, tendo sido responsável por despertar Kant de seu sono dogmático. Alunos de graduação, se tivessem sorte, leriam, provavelmente, as seções 2 a 7 de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. Havia uma edição da coleção *Os Pensadores* que continha, além da própria *Investigação*, alguns dos *Ensaio Morais*, *Políticos e Literários*, traduzidos de maneira competente por João Paulo Monteiro e Armando Mora, mas eles eram comumente deixados de lado. Na pós-graduação, é claro, trabalhava-se com textos originais, mas Hume ainda era, principalmente, o filósofo do empirismo radical e das concepções céticas sobre a causalidade. Esse contexto permite ver que o I Colóquio, ao abrir espaço para conferências sobre temas relativos à história e à moral, foi, por si só, importante para apresentar, a alguns dos espectadores, facetas talvez insuspeitas do pensamento humiano.

Houve, ainda, uma outra consequência relevante daquele primeiro evento: ele deu início a uma série de esforços, por parte de um grupo pequeno que se constituía no ano anterior, para estabelecer maior contato entre estudiosos brasileiros da obra de Hume, o que viria a resultar

em um grupo bastante coeso e bastante apaixonado. É importante lembrar que isso decorreu, em parte, de esforços conscientes. Já durante o Colóquio, discutiu-se a possibilidade de criar uma sociedade brasileira dedicada à filosofia humiana, possivelmente em moldes não tão distintos daqueles segundo os quais opera a Hume Society. Essa ideia pode ter tido uma vida curta, mas o anseio de reunir pesquisadores de temas variados da filosofia de Hume permaneceu. Como resultado, em anos seguintes, juntaram-se àquele grupo professores e alunos de outros estados. Além de outras edições do Colóquio Hume, os envolvidos mantinham contato tão frequente quanto possível por meio da internet, o que colaborou não apenas para que ocorressem trocas interessantes de bibliografia, mas, também, para uma interlocução efetiva, que resultava não apenas em pesquisas rigorosas, mas em uma expansão da gama de temas da filosofia de Hume que recebiam atenção.

O crescimento do grupo fez com que houvesse a necessidade de mais espaço para que alunos de graduação e pós apresentassem suas pesquisas. Como resultado, ocorreu, em 2009, no Rio de Janeiro, o I Encontro Hume, que ocorreu no antigo IUPERJ. É importante observar que não se tratou de uma dissidência, ou de um evento concorrente. De fato, tanto o Colóquio quanto o Encontro ocorreriam, por alguns anos, em paralelo, de maneira complementar, e contavam com muitos participantes em comum. Eram, ao fim e ao cabo, eventos organizados por um mesmo grupo, que, a essa altura, já estava relativamente consolidado.

Desde então, é importante ressaltar que muitos que participaram dos momentos iniciais do Grupo Hume como pós-graduandos se tornaram professores em instituições espalhadas por todo o país. Além disso, os esforços do grupo atingiram novas gerações de estudantes, desde a graduação, o que tem resultado em constante renovação dos integrantes do grupo. Isso foi possível tanto por conta do trabalho rigoroso dos pesquisadores envolvidos quanto por conta de um avivamento pelo interesse na obra de Hume com as várias traduções de qualidade que vieram a lume desde então. Hoje, à exceção da *História da Inglaterra* (da qual há apenas uma tradução parcial), todas as grandes obras do pensador escocês têm versões em nossa língua. Isso tem permitido que trabalhemos, desde as disciplinas de graduação, com temas importantes do pensamento humiano. Ainda assim, isso não seria suficiente se não houvesse um grupo de professores e pós-graduandos já interessados nesses temas.

No que diz respeito, especificamente, às atividades de pesquisa, o trabalho do Grupo Hume se tornou muito relevante justamente porque nossas discussões se beneficiam da leitura não apenas deste ou daquele texto, mas da capacidade de ler cada obra com relação a um pano de fundo mais amplo, que inclui não apenas a filosofia humiana, mas o próprio contexto cultural

do século XVIII. Isso tem feito diferença para a cena filosófica brasileira. Como se sabe, até não muito tempo atrás, era comum, mesmo no caso de alguns estudiosos da modernidade, tratar o Iluminismo como um movimento mais ou menos unívoco, cujos maiores representantes seriam certos pensadores franceses ou alemães. Com isso, perdia-se de vista não apenas a possibilidade de ler autores bastante instigantes (e muito influentes em seu próprio tempo) que são menos conhecidos hoje, mas, também, a dimensão real do que foram os vários iluminismos. Ora, sabe-se que, na Escócia, as coisas se deram de modo bastante diferente do que se vê, por exemplo, nas luzes francesas. Sabe-se, ainda, que as especificidades que chamavam a atenção de pensadores escoceses (Hume entre eles) foram importantes no que toca ao desenvolvimento de aspectos particulares de suas obras. Finalmente, sabe-se, também, que uma boa compreensão do pensamento de qualquer autor do período passará, em algum momento, por compreender tanto a maneira como ele se posiciona em seu iluminismo específico quanto suas eventuais relações com uma, por assim dizer, comunidade filosófica internacional. Desse modo, o trabalho de estudiosos ligados ao Grupo Hume colaborou para a difusão, em terras brasileiras, não apenas do pensamento humiano, mas para uma compreensão importante das próprias maneiras de pensar a filosofia do século XVIII.

É importante destacar, ainda, que o trabalho desenvolvido no interior do grupo ensejou a criação do GT Hume na ANPOF. Fico muito feliz que a primeira reunião do GT tenha ocorrido no Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF de 2016, que ocorreu em Aracaju, cidade em que moro e trabalho já há alguns anos. Isso não quer dizer, é claro, que a edição seguinte, em Vitória, não tenha sido igualmente proveitosa e divertida. Faço essas considerações sobre o que me alegra na primeira reunião do GT, e sobre como a seguinte foi divertida, porque o ponto de vista a partir do qual escrevo não se reduz à minha experiência pessoal, mas tem a ver, em alguma medida, com ela. Peço licença, então, para escrever, agora, de maneira mais livre, repleta de elementos que, por serem excessivamente pessoais, certamente pareceriam vícios em um texto estritamente acadêmico.

Tive a oportunidade de participar daquele já distante I Colóquio por conta da generosidade de Anice, que não apenas me apresentou a todos os participantes e garantiu que eu me sentisse à vontade, mas permitiu que alguém que ela conhecia havia pouco tempo se hospedasse em sua casa. Posso dizer que me senti imediatamente acolhido e, de saída, percebi, em um momento em que iria iniciar minha pesquisa de mestrado, que minha formação inicial, de matriz pesadamente estruturalista, poderia trazer resultados sólidos, mas talvez se mostrasse insuficiente. Ressalto esses dois aspectos porque minhas vivências no Grupo Hume (que às

vezes são, é verdade, dificultadas pela distância) sempre foram marcadas tanto pelo impacto que o trabalho dos colegas teve em minha pesquisa quanto pela convivência amigável e acolhedora. Em um primeiro momento, isso quis dizer, principalmente, boas conversas e sugestões de bibliografias secundárias que me abriram os olhos para a importância de debates que haviam passado despercebidos até então. Ao longo do tempo, pude perceber que constituímos tanto uma forma de trabalho quanto um modelo interessante de convivência. Creio que outros membros do grupo concordarão comigo

Se nosso trabalho vem rendendo frutos bastante profícuos há vinte anos, é de se esperar que isso se deva a uma interlocução permanente e amigável. Chama a atenção o fato de que as discussões que temos tido ocorrem em um ambiente de bastante compromisso mas, também, de total liberdade. Não lembro de uma única vez em que discussões acaloradas tenham se tornado, por assim dizer, pessoais, mesmo quando terminavam horas depois do evento, em algum bar, depois de muitos copos. Na verdade, a liberdade com que conduzimos nossas discussões só é possível porque os laços de amizade e boa convivência se consolidaram a tal ponto que *sabemos* que ter o trabalho comentado por um colega é algo que nos leva a considerar pontos de vista diferentes e sanar eventuais problemas. Mais do que isso, não exagero se disser que lemos uns aos outros com espírito bastante generoso, pretendendo fazer justiça não apenas à filosofia de Hume, mas ao próprio trabalho dos colegas.

Se falo em espírito generoso e lembro que discussões podem ter acabado de madrugada em um bar, não é apenas como referência aos *happy hours* tão comuns ao final de um dia de trabalho acadêmico. Espero que a possibilidade de falar livremente sobre filosofia, e a de boa convivência que permita outros tipos de conversa, seja algo que ocorre em outros grupos. Entretanto, penso que a convivência no âmbito do Grupo Hume se destaque pelos vínculos estreitos que constituímos ao longo do tempo, motivados tanto por afinidades pessoais quanto pela paixão com que nos dedicamos a um interesse comum. De qualquer modo, não me parece que a maneira como os nossos vínculos se desenvolveram tenha resultado apenas da admiração que temos por um teórico da sociabilidade polida. Isso poderia ser uma explicação parcial, e nossas inclinações pessoais também. Ainda assim, não posso deixar de destacar a maneira invariavelmente gentil, franca e generosa com que Livia tem coordenado nossas atividades ao longo dos anos: não tenho dúvidas de que essa foi uma grande influência sobre a maneira como nos dedicamos aos mais variados temas do pensamento de Hume e, também, sobre a maneira como relacionamos uns com os outros.

Em um momento em que este registro já se tornou bastante pessoal, eu poderia tentar realizar agradecimentos ou referências, sempre mais do que merecidos, a cada amiga ou amigo que o Grupo Hume me proporcionou. Se não o faço (e se evitei, em grande medida, menções nominais), é porque não desejo correr o risco de deixar de lado quem quer que seja, nem o de não valorizar suficientemente qualquer integrante do grupo em particular. Sintam-se, todos, devidamente abraçados! Tem sido uma alegria imensa conviver com vocês, e fico feliz por poder expressar isso em um momento em que comemoramos os vinte anos de nosso grupo! Estou ansioso para saber o que poderemos alcançar nos próximos vinte!

NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES DAS OBRAS DE DAVID HUME PARA O PORTUGUÊS*

A NOTE ON THE TRANSLATIONS OF DAVID HUME'S WORKS FOR PORTUGUESE

Jaimir Conte

Universidade Federal de Santa Catarina

j.conte@ufsc.br

Ninguém escapa à necessidade de traduções. Alguns, premidos por essa incontornável necessidade, transformam a tradução num ofício; outros, simplesmente a praticam, porque ela se impõe. Não pretendo aqui apresentar uma reflexão filosófica sobre a inevitabilidade de traduções, por mais tentado que estivesse a fazê-lo. Da mesma forma, embora o convite que recebi para falar sobre as traduções de Hume pudesse ter me instigado a fazer uma análise de algumas dessas traduções, tampouco me proponho a fazer isso. Como alternativa proposta poderia falar sobre minha experiência de tradutor de alguns dos textos de Hume, mas sobre isso também não direi muito, ainda que pudesse dizer alguma coisa, e algumas particularmente curiosas.

O objetivo de minha apresentação é trazer à memória os nomes dos tradutores e tradutoras que se dedicaram ao trabalho de verter os principais textos de Hume em língua portuguesa, permitindo que sua obra pudesse ser lida, em diferentes edições e em diferentes regiões, por um público muito mais amplo do que aquele que poderia lê-la no original em inglês.

Inspirado pelo trabalho da tradutora Denise Bottmann, que além de consagrada tradutora tem se empenhado em valorizar o ofício do tradutor e a história da tradução no Brasil, achei que seria oportuno apresentar, neste evento comemorativo dos 20 anos do Grupo Hume, um levantamento geral das traduções já realizadas para o português das obras de David Hume. Da mesma forma como Denise Bottmann tem procurado resgatar os nomes de todos os tradutores de um determinado autor literário, ou de uma determinada obra que já recebeu mais de uma

* Este texto sistematiza e reorganiza uma comunicação apresentada em 06 de novembro de 2020 no evento online comemorativo dos 20 anos do Grupo Hume da UFMG, idealizado pela professora Livia Guimarães, grande incentivadora dos estudos sobre a filosofia de David Hume no Brasil. Agradeço o convite da professora Livia e dos demais organizadores do evento, especialmente Alana Café, Hugo Arruda e Vinícius França Freitas. A comunicação foi apresentada numa sessão temática sobre as traduções de Hume, com a participação também do professor e tradutor Pedro Paulo Pimenta.

tradução, julguei que seria oportuno pesquisar e recuperar os nomes de todos os tradutores, e o ano das principais edições, dos textos de David Hume já publicadas em português. Este trabalho, portanto, destaca a importância e papel do trabalho dos tradutores, que imagino ter sido fundamental para a própria criação do Grupo Hume, aqui homenageado neste evento comemorativo de seus 20 anos de existência. Num primeiro momento reconstituo de forma superficial e muito breve a história das traduções dos textos de Hume para o português. No final apresento uma lista, com destaque para os nomes dos tradutores, que espero não tenha muitas omissões.

A busca pela primeira tradução e publicação de um texto de David Hume para o português, na verdade, não nos faz retroceder a um passado muito distante. A não ser que uma pesquisa mais aprofundada descubra algum texto publicado no final do século XIX ou nas primeiras décadas do XX, o que parece bastante improvável, o primeiro registro que temos de um texto de Hume traduzido e publicado no Brasil é de 1950, uma data relativamente recente se comparada com o período de publicação dos textos por Hume. E, uma vez que parte da fama e sucesso inicial de Hume se deu a partir da publicação de seus *Ensaaios morais, políticos e literários*, não surpreende que o primeiro escrito de Hume traduzido e publicado no Brasil tenha sido um ensaio. Este foi o ensaio “Da simplicidade e do requinte na maneira de escrever”, publicado no volume *Ensaístas ingleses*, da coleção Clássicos Jackson, coletânea traduzida por José Manuel Sarmiento De Beires e Jorge Leal Costa Neves,¹ e apresentada pela renomada crítica literária Lúcia Miguel Pereira (1901-1959). Não há indicação no volume acerca de qual dos dois tradutores traduziu o ensaio de Hume.

A primeira publicação contendo exclusivamente textos de Hume traduzidos para o português revela uma predileção inicial pelos ensaios. Com tradução do famoso poliglota e tradutor Ernesto Jacy Monteiro (1888-1971), o primeiro que podemos efetivamente identificar, a Editora Ibrasa publicou em 1963 um volume que reunia os *Ensaaios políticos*. O interesse pelos ensaios políticos de Hume reaparece em 1967 na dissertação de mestrado do professor João Paulo Monteiro (1938-2016), apresentada e defendida na USP sob orientação do professor Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior (1937-2007). Com o título *David Hume: ensaios políticos, tradução, introdução e notas*, em sua dissertação o professor João Paulo Monteiro apresentou em português a tradução de 14 ensaios políticos selecionados, precedidos de um estudo introdutório de mais de 100 páginas e acompanhados de um grande número de notas

¹ Sobre José Manuel Sarmiento De Beires (1892-1974), ver o verbete correspondente ao nome na Wikipédia. Sobre Jorge Leal Costa Neves (1908-?), tradutor, dentre outros, de *A vida de nosso senhor*, de Dickens (José Olympio, 1943) e *Robinson Crusoe*, de Defoe (Clássicos Jackson, 1947). Ver “Não gosto de Plágio”, link 1.

explicativas.

O trabalho do professor João Paulo Monteiro em relação aos *Ensaaios políticos* não consistiu apenas na tradução dos textos por ele selecionados, mas também na preparação de um longo estudo crítico, com notas explicativas e indicação das variações textuais, comparável ao estudo de Knud Haakonsen que mais tarde, em 2003, aparecerá na edição dos Clássicos Cambridge de Filosofia Política publicada pela Martins Fontes, em tradução realizada por Pedro Paulo Pimenta.

O estudo do professor João Paulo Monteiro é um bom exemplo de que o trabalho do tradutor muitas vezes não se restringe à tradução dos textos de um autor, mas desdobra-se numa pesquisa profunda que visa apresentar e introduzir da melhor forma possível um autor ou uma obra. A tradução originalmente preparada para sua dissertação será a mesma que alguns anos depois, a partir de 1973, João Paulo Monteiro publicará na coleção Os Pensadores, da Abril Cultural, republicada em sucessivas edições. Embora João Paulo Monteiro tenha publicado, além de diversas traduções, inúmeros artigos e alguns livros sobre a filosofia de Hume, tendo contribuído enormemente para a divulgação e recepção da filosofia de Hume no Brasil, o longo estudo introdutório e o aparato crítico desenvolvido em sua dissertação é pouco conhecido, uma vez que permanece inédito, apenas disponível para consulta na Biblioteca da FFLCH/USP.²

Apesar da grande difusão da tradução dos ensaios políticos realizada por João Paulo Monteiro, republicada também em Portugal em 2002 pela Imprensa Nacional/Casa da Moeda, no volume completo dos *Ensaaios morais, políticos e literários*, em cuja tradução também colaboraram Sara Albieri e Pedro Galvão, os ensaios políticos receberam outras traduções. Uma delas, em 2004, publicada pela Topbooks, num volume reunindo todos os ensaios morais, políticos e literários escritos por Hume, a partir da edição organizada por Eugene E. Miller, da Liberty Fund, com tradução de Luciano Trigo e uma longa introdução do professor Renato Lessa. Dois anos depois, em 2006, uma nova tradução dos *Ensaaios políticos*, desta vez realizada por Saulo Krieger, foi publicada na série Fundamentos de Direito, da Editora Ícone. Em 2008 a editora Iluminuras publicou o volume intitulado *A arte de escrever ensaio e outros ensaios: (morais, políticos e literários)*, numa edição que apresenta uma seleção de ensaios organizada por Pedro Paulo Pimenta e traduzidos em colaboração com Márcio Suzuki.

Somando-se às edições acima mencionadas, algumas completas, outras privilegiando apenas os ensaios políticos, em 1983 foi publicado o conjunto dos ensaios sobre economia de

2 A publicação integral deste trabalho do professor João Paulo Monteiro, *David Hume: ensaios políticos, tradução, introdução e notas*, organização Jaimir Conte & Marília Côrtes de Ferraz, será publicada em 2021 pela Edições 70.

Hume. Inseridos no volume da primeira edição da coleção “Os Economistas” da Editora Abril, na companhia de textos de Petty e Quesnay, os *Escritos sobre economia* de Hume foram traduzidos pela professora Sara Albieri e apresentados por Rolf Kuntz. A tradução desses textos foi republicada em outras duas edições da coleção “Os economistas”, a segunda em 1985 e a terceira em 1988, pela Nova Cultural.

A coletânea que organizei, intitulada *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*, publicada em 2006 pela Editora da Unijuí, reproduz, além da tradução por David de Souza do ensaio indicado no título, a minha tradução do ensaio póstumo “Do suicídio”. Esses dois ensaios já haviam aparecido em duas diferentes edições preparadas e organizadas em colaboração com David de Souza e Daniel Murialdo, impressas de forma artesanal pelas Edições Nefelibata de Florianópolis. A primeira edição com o título *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*, em 2003; a segunda edição com o título *Do suicídio e outros textos póstumos*, em 2004.

Outras traduções dispersas de alguns ensaios apareceram posteriormente. A professora Livia Guimarães traduziu e publicou em 2008 o ensaio “Do suicídio” e o ensaio “Da delicadeza da paixão e do gosto”. O primeiro foi publicado na Coleção Travessias, da Editora da UFMG, no pequeno volume intitulado *Os filósofos e o suicídio*; o segundo no volume *Os filósofos: clássicos da filosofia*, organizado por Rossano Pecoraro, pelas Editoras PUC Rio/Editora Vozes.

As mais recentes traduções de ensaios de Hume incluem: uma tradução do ensaio “Do padrão do gosto”, realizada por Rafael Fernandes Barros de Souza e inserida em sua dissertação de mestrado intitulada “O padrão do gosto na filosofia de Hume: um argumento e os seus aspectos”, orientada pelo professor José Oscar de Almeida Marques e defendida na Unicamp em 2011; uma tradução do ensaio “Da simplicidade e do refinamento na escrita”, por Bruno Henrique de Souza Soares, publicada em 2017; e, finalmente, três traduções de Marcos Balieiro, publicadas em 2013, 2017 e 2021, em ordem cronológica, os ensaios “O estoico”, “Um ensaio histórico sobre a cavalaria e a honra dos modernos” e, “O cético”, este último publicado na revista *Sképsis*. (Ver relação no final).

A obra de Hume da qual temos o maior número de traduções para o português é a *Investigação sobre o entendimento humano*. A primeira é do ano de 1972, e foi realizada por Anoar Aiex. Sobre o tradutor, sabemos que tinha familiaridade com a filosofia de Hume. Ele defendeu em 1968, na UNESP de São José do Rio Preto, com orientação do Professor Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior, a tese de doutorado intitulada: “Crença e ceticismo: estudo introdutório à investigação acerca do entendimento humano de David Hume”. Aiex também

publicou artigos sobre a filosofia de Hume, dentre eles “A experiência e o sobrenatural”³. A tradução de Anoar Aiex foi originalmente publicada em uma coedição das editoras Companhia Editora Nacional e Editora da USP.

Em 1973 foi publicada a segunda tradução da *Investigação sobre o entendimento humano*. Realizada pelo renomado tradutor literário Leonel Vallandro⁴, essa tradução apareceu na primeira edição da coleção Os Pensadores, da Abril Cultural, que passou a circular em bancas de jornais naquele ano. A segunda edição da coleção Os Pensadores, de 1980, republicou a tradução de Vallandro. Nas últimas reedições da coleção, especialmente quando esta foi assumida pela Nova Cultural, a tradução de autoria de Leonel Vallandro foi substituída, no volume dedicado a Hume, pela tradução realizada por Anoar Aiex. No mesmo volume da Coleção Os Pensadores, dedicado a Berkeley/Hume, a primeira edição incluiu também boa parte do conjunto dos *Ensaio morais, políticos e literários*, em tradução realizada por João Paulo Monteiro e Armando Mora de Oliveira. Não há indicação clara de quais ensaios foram traduzidos por Armando Mora de Oliveira, mas é certo que os ensaios políticos foram traduzidos por João Paulo Monteiro.

No ano de 1989 foi publicada em Portugal, pelas Edições 70, a tradução da *Investigação sobre o entendimento humano* realizada por Artur Mourão. Esta edição circulou também no Brasil e, se este levantamento não omitiu nenhuma tradução desta obra, ela pode ser considerada a terceira publicada em português. A quarta saiu em 1999, pela Editora da UNESP, realizada pelo professor José Oscar de Almeida Marques. Inicialmente publicada num volume contendo exclusivamente o texto da primeira *Investigação*, esta tradução reaparecerá em 2004 num volume no qual sairá também a segunda tradução em português realizada por José Oscar de Almeida Marques da *Investigação sobre os princípios da moral*. A quinta tradução para o português da *Investigação sobre o entendimento humano* saiu em 2002. Realizada por João Paulo Monteiro, foi publicada em Portugal pela Imprensa Nacional/Casa da Moeda, no volume intitulado *Tratados filosóficos I*. Uma sexta tradução desta obra de Hume, de autoria de André Campos Mesquita, foi publicada em 2006 pela editora Escala. No mesmo ano saiu em Portugal a tradução de Adília Maia Gaspar, pela Lisboa Editora, em um volume dirigido para o ensino secundário. A oitava e última tradução da primeira *Investigação* de Hume que encontramos neste levantamento foi a publicada em 2010 pela Hedra edições, realizada por Alexandre Amaral Rodrigues.

3 Aiex, Anoar. “A experiência e o sobrenatural”. *Revista Discurso* 4(4), 1973, p. 95-112. Ver link 2.

4 Sobre Leonel Vallandro, nascido em 1907, ver DITRA, link 3.

A *Investigação sobre os princípios da moral* recebeu menos atenção do que a primeira Investigação. Dela temos apenas três traduções para o português. Duas traduções diferentes apresentadas por José Oscar de Almeida Marques e uma terceira, realizada por João Paulo Monteiro. Esta última, na verdade a segunda na cronologia das publicações, foi editada em Portugal pela Imprensa Nacional/Casa da Moeda, tendo saído no volume intitulado *Tratados filosóficos II*, que incluía também a tradução da *Dissertação sobre as paixões*. A primeira versão dada por José Oscar de Almeida Marques foi publicada no Brasil em 1995, pela Editora da Unicamp. Em sua primeira versão, Marques não traduziu o apêndice “Um diálogo”. Este aparecerá em sua segunda versão da *Investigação sobre os princípios da moral*, publicada pela Editora UNESP. A segunda edição da primeira versão também incorporou a tradução do apêndice e foi publicada em 2013 Editora da Unicamp.

A dedicação ao trabalho de tradução de textos filosóficos pelo professor José Oscar de Almeida Marques, e em particular à tradução de textos de David Hume, data de um período anterior ao de suas traduções das *Investigações*. No ano de 1992 ele publicou, pela Editora Martins Fontes, a primeira tradução para o português dos *Diálogos sobre a religião natural*. Num texto de 1997 em que comenta sobre o processo de tradução de textos filosóficos e sobre o seu ‘Projeto Hume’, José Oscar de Almeida Marques diz:

“No início dos anos 90, o fato de que alguns filósofos franceses então em voga se referiram em termos aprovativos a esta obra de Hume criou uma suposição de demanda para ela. Essa suposição (correta ou incorreta) tornou viável a proposta de tradução desse livro de Hume em uma das coleções (Coleção Clássicos) da Editora Martins Fontes. As condições favoráveis oferecidas pela editora neste caso possibilitaram uma bem cuidada produção editorial, com a inclusão de um Prefácio e Bibliografia que foram neste caso preparados pelo Prof. Michael Wrigley do Departamento de Filosofia da UNICAMP. Houve também uma abertura para propostas inovadoras no tratamento editorial do texto, como a que adotei ao prefixar os nomes dos três interlocutores a suas falas, à maneira de um texto teatral, permitindo ao leitor seguir com mais facilidade o desenrolar do diálogo. Para maior clareza e consistência na apresentação dos diferentes planos temporais presentes no texto, distingui tipograficamente, ainda, as intervenções do narrador, que não toma parte na discussão.” (Ver página pessoal do professor J.O. de Almeida Marques, link 4).

Após a primeira tradução para o português dos *Diálogos sobre a religião natural*, realizada por José Oscar de Almeida Marques, foram publicadas outras três traduções distintas. Duas saíram em Portugal no ano de 2005. Uma no volume *Obras sobre religião*, publicado pela Fundação Calouste Gulbenkian, realizada por Pedro Galvão e Francisco Marreiros, com revisão técnica de João Paulo Monteiro; outra realizada por Álvaro Nunes e publicada pelas Edições

70. A segunda tradução dos *Diálogos* publicada no Brasil, e por conseguinte a quarta em língua portuguesa, foi realizada por Bruna Frasca e publicada em 2016 pela EdUFBA.

Em 2005 também foram publicadas as duas traduções para o português até aqui realizadas da *História natural da religião* de Hume. Uma, de minha autoria, publicada pela Editora da UNESP, e a outra de Pedro Galvão, inserida no volume *Obras sobre religião*, publicado em Portugal pela Fundação Calouste Gulbenkian.

Acerca da publicação da minha tradução da *História da religião natural*, acredito que a proposta que encaminhei no início de 2005 para a Editora da UNESP teve uma acolhida favorável graças à sensibilidade filosófica, boa receptividade em relação às obras de Hume e visão editorial do editor Jézio Gutierrez. Em 2005 a Editora da UNESP já havia se consolidado como grande referência e marco editorial nas publicações das obras de Hume no Brasil. Não apenas porque no ano anterior havia publicado o volume que reunia as *Investigações*, mas sobretudo porque também havia publicado, em 2001, em coedição com a Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, a primeira edição em português do *Tratado da natureza humana*, traduzido por Débora Danowski.

Antes da publicação do *Tratado* havia em português apenas duas traduções distintas do *Resumo de um tratado da natureza humana*. Uma publicada em 1975, realizada por Anuar Aiex, outra em edição bilíngue, com a versão em português de Rachel Gutierrez e Jose Sotero Caio, publicada em 1995 pela Paraula.

A publicação da tradução do *Tratado* no Brasil ocorreu no mesmo ano em que também saiu em Portugal a segunda tradução disponível em português desta obra de Hume. A tradução portuguesa, de autoria de Serafim da Silva Fontes, revisada e prefaciada por João Paulo Monteiro, foi publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian.

O aparecimento em 1998,⁵ 1999⁶ e 2000,⁷ de novas edições críticas das grandes obras de Hume, publicadas pela Oxford, possibilitou que a Editora UNESP incorporasse imediatamente o novo estabelecimento do texto e que, antes disso, os seus tradutores tivessem à sua disposição essas edições de apoio. (Infelizmente não pude contar com a edição crítica da obra *The Natural History of Religion*, editada por Tom L. Beauchamp, uma vez que esta foi publicada pela Oxford University Press somente em 2007, dois anos após a publicação da minha

5 Hume, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Beauchamp, Tom L. (Ed.) Oxford: Oxford University Press, 1998.

6 Hume, David. *An Enquiry Concerning undertanding*. Beauchamp, Tom L. (Ed.) Oxford: Oxford University Press, 1998.

7 Hume, David. *The Treatise of Human Nature*. Norton, David Fate and Norton, Mary J. (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 2000.

tradução da *História natural da religião*.)

É interessante observar a relativa simultaneidade das publicações das novas edições de referência das obras de Hume pela Oxford, das diversas traduções publicadas no Brasil no início dos anos 2000, bem como das várias traduções lançadas em Portugal no mesmo período. Tudo isso para revelar um contexto de grande interesse no Brasil pelas obras de Hume, um momento que incentivou a pesquisa e a formação de novos pesquisadores, traduzida na prática na criação do Grupo Hume em 2000.

Não há dúvida de que o papel dos tradutores das obras de Hume tem sido e continua a ser fundamental para o crescimento e manutenção do interesse em torno da filosofia de Hume. Há textos de Hume que mesmo já tendo sido traduzidos podem e merecem ser novamente traduzidos, como provam as oito diferentes traduções da *Investigação sobre o entendimento humano*. Há ainda outros textos inéditos em português e que merecem tradução. Este é o caso, por exemplo, da *História da Inglaterra*. Salvo um volume com extratos selecionados e traduzidos por Pedro Paulo Pimenta, também publicados pela Editora da UNESP, em 2015, a maior parte da *História* permanece inédita em português. Além disso, apesar da existência de diversos estudos sobre a filosofia de Hume desenvolvidos no Brasil, há espaço também para traduções de estudos sobre a filosofia de Hume. Afinal, o número de obras sobre a filosofia de Hume traduzidas para o português é exíguo. Tudo isso indica que há espaço para a continuidade do trabalho de tradução e para mais nomes de tradutores e tradutoras entrarem na relação abaixo apresentada.

Relação das traduções de obras de David Hume para o português

(com destaque para os nomes dos tradutores)

- 1950 “Da simplicidade e do requinte na maneira de escrever”. In: *Ensaístas ingleses*. Tradução de José Manuel Sarmento de Beires e Jorge Costa Neves. Apresentação de Lúcia Miguel Pereira. Rio de Janeiro. Clássicos Jackson XVIII. W. M. Jackson editores.
- 1963 *Ensaaios políticos*. Tradução de E. Jacy Monteiro. Série Clássicos da Democracia, v. 9. São Paulo: Ibrasa.
- 1967 *Ensaaios políticos*. Tradução: João Paulo Monteiro. In: *David Hume: ensaios políticos, tradução, introdução e notas*. Dissertação de mestrado USP.
- 1972 *Investigação acerca de entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo, Cia Editora Nacional/ Editora da USP.

- 1973 *Investigação sobre o entendimento Humano*. Tradução de Leonel Vallandro / *Ensaaios morais, políticos e literários*. Tradução de João Paulo Monteiro e Armando Mora de Oliveira. In: Col. 'Os Pensadores', 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural.
- 1975 *Sumário do Tratado da natureza humana*. Tradução, introdução e notas de Anoar Aiex. São Paulo, Editora Nacional.
1980. *Investigação sobre o entendimento Humano*. Tradução de Leonel Vallandro / *Ensaaios morais, políticos e literários*. Tradução de João Paulo Monteiro e Armando Mora de Oliveira. In: Col. 'Os Pensadores', 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural.
- 1983 *Escritos sobre economia*. Tradução de Sara Albieri; revisão de João Paulo Monteiro; apresentação de Rolf Kuntz. Col. 'Os Economistas'. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural.
- 1989 *Investigação sobre o entendimento Humano*. Tradução de Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- 1992 *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Prefácio e bibliografia atualizada, preparados por Michael Wrigley. São Paulo: Editora Martins Fontes, Coleção Clássicos XXVI.
- 1995 *Resumo de um Tratado da natureza humana./An abstract of a treatise of human nature/*. Ed. Bilíngue. Tradução de Rachel Gutierrez e Jose Sotero Caio. Porto Alegre: Editora Paraula.
- 1995 *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- 1996 *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. / *Ensaaios morais, políticos e literários*. João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. In: Col. 'Os Pensadores'. 6ª edição. São Paulo: Nova Cultural.
- 1997 *Carta de um Cavaleiro a seu amigo em Edimburgo*. Tradução de Plínio Junqueira Smith. In: *Revista Manuscrito*, Volume XX, n. 2 outubro de 1997, Campinas/CLE/Unicamp, 15-27.
- 1999 *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP.
- 2001 *Tratado da natureza humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 1ª ed. São Paulo: Editora da UNESP / Imprensa Oficial do Estado.
- 2002 *Tratados filosóficos I: Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de João Paulo Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

- 2002 *Tratados filosóficos II. Dissertação sobre as paixões e Investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de João Paulo Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002.
- 2002 *Ensaio morais, políticos e literários*. Tradução de João Paulo Monteiro, Sara Albieri e Pedro Galvão. Introdução e revisão técnica de João Paulo Monteiro. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- 2002 *Tratado da natureza humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes. Revisão científica e prefácio de João Paulo Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- 2003 *Ensaio políticos*. Kund Haakonsen (org.). Tradução de Pedro Paulo Pimenta. Série Clássicos Cambridge de filosofia política. São Paulo: Martins Fontes.
- 2004 *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. UNESP.
- 2004 *Do suicídio e outros textos póstumos*. Tradução de Jaimir Conte; Davi de Souza e Daniel Swoboda Murialdo. Desterro: Edições Nefelibata.
- 2004 *Ensaio morais, políticos e literários*. Miller, Eugene E. (Org.). Tradução de Luciano Trigo. Introdução de Renato Lessa. 1ª edição, Rio de Janeiro: Liberty Fund/Topbooks.
- 2005 *História natural da religião*. Tradução, apresentação e notas Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP.
- 2005 *Obras sobre religião*. Tradução de Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Introdução e revisão técnica de João Paulo Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- 2005 *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução, introdução e notas de Álvaro Nunes. Lisboa: Edições 70.
- 2006 *Ensaio políticos*. Tradução de Saulo Krieger. Série Fundamentos de direito. São Paulo: Editora Ícone.
- 2006 *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de André Campos Mesquita. São Paulo: Escala Educacional.
- 2006 *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e análise de Adília Maia Gaspar. 1ª edição, Lisboa: Lisboa Editora.
- 2006 *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Tradutores de Daniel Swoboda Murialdo, Davi de Souza, Jaimir Conte. Ijuí, RS: Editora da UNIJUÍ.
- 2008 *Do suicídio*. Tradução de Livia Guimarães. In: *Os Filósofos e o Suicídio* (Coleção Travessias). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- 2008 *Da delicadeza da paixão e do gosto*. Tradução de Livia Guimarães. In: *Os Filósofos*:

- Clássicos da Filosofia*. Pecoraro, Rossano. (Org.) vol. I. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio – Editora Vozes.
- 2009 *Tratado da natureza humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2 edição, revista e ampliada. São Paulo: Editora da UNESP / Imprensa Oficial do Estado.
- 2010 *Investigação sobre o entendimento humano*. Organização e tradução de Alexandre Amaral Rodrigues. São Paulo: Editora Hedra.
2010. *Da liberdade e necessidade* (Seção 8 da *Investigação sobre o entendimento humano*). Tradução de José Oscar de Almeida Marques. In Marçal, Jairo (org.) *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná (nova tradução preparada especialmente para essa edição).
- 2011 *A arte de escrever ensaio e outros ensaios: (morais, políticos e literários)*. Seleção Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- 2011 *Do padrão do gosto*. Tradução de Rafael Fernandes Barros de Souza. In: O padrão do gosto na filosofia de Hume: um argumento e os seus aspectos. Dissertação de mestrado. Orientação: José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Unicamp, p. 103-126.
- 2011 *Carta à sra. Dysart de Eccles*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. Folha de São Paulo, Ilustríssima 07/08/2011.
- 2011 *Dissertação sobre as paixões*. Tradução: Jaimir Conte. *Revista Princípios*. v.18, n.29, jan./jun. 2011, p. 371-399.
- 2013 *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. 2ª edição. São Paulo: Ed. Unicamp.
- 2013 *Uma espécie de história da minha vida*. Tradução de Jaimir Conte. *Revista Litterarius*. v. 12, n.2, 2013.
- 2013 *O estoico*. Tradução de Marcos Balieiro. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 7 n.13, 2013.
- 2016 *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução, notas e posfácio de Bruna Frascolla. Salvador: EdUFBA. (Inclui seleção de cartas de Hume feitas à época de sua revisão da obra, além de fragmentos inéditos em português.)
- 2015 *História da Inglaterra. Da invasão de Júlio César à Revolução de 1688*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora da Unesp.
- 2017 *Um ensaio histórico sobre a cavalaria e a honra dos modernos*. Tradução e apresentação de Marcos Balieiro. *Revista Prometeus*. n. 23.

- 2017 *Da simplicidade e do refinamento na escrita*. Tradução de Bruno Henrique de Souza Soares. Controvérsia, São Leopoldo, v. 13, n. 2, p. 156-162.
- 2021 *O cético*. Tradução e apresentação de Marcos Balieiro. *Sképsis: Revista de Filosofia*. Vol. XII, N. 22, p. 136-51.

Obras sobre Hume traduzidas para o português

- 1981 *Hume*. A. J. Ayer. Tradução de Maria Luisa Pinheiro. Dom Quixote, Lisboa: 1981 (Mestres do passado).
- 1984 *David Hume*. André Vergez. Tradução de Maria Manuela Ramalhinho Barreto. Lisboa: Edições70. (Biblioteca Básica de Filosofia).
- 1997 *Hume em 90 minutos*. Paul Strathern. Tradução de Maria Helena Geordane; consultoria: Danilo Marcondes. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- 1999 *Hume*. Anthony Quinton. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNESP. Série (Grandes filósofos)
- 2001 *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Gilles Deleuze. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.
- 2003 *Hume*. A. J. Ayer. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola. Série (Mestres do pensar).
- 2009 *Compreender Hume*. Angela H. Coventry. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes.

Links

1. <http://naogostodeplagio.blogspot.com/2010/08/costa-neves.html>.
2. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1973.37762>
3. <https://dicionariodetradutores.ufsc.br/pt/LeonelVallandro.htm>

HUME AND THE APPRECIATION OF WORKS OF ART*

HUME E A APRECIÇÃO DAS OBRAS DE ARTE

Livia Guimarães

Universidade Federal de Minas Gerais

liviamguimaraes@gmail.com

A Survey

Most commonly, the highest or most highly desired achievement in a human life is said to be a state of happiness, both by philosophers and by ordinary people, whatever that means: unattachment to life, together with full acceptance of death; cultivation of intellectual virtues; achievement of stable indifference or imperturbability in the face of the variations of fortune; enjoyment of pleasures, and satisfaction of desires; obedience to the commandments of God or reason; regulation of behaviour in accordance to laws and customs of the age, for example. Different philosophies of happiness have presented the above and countless others, each in its turn.

In this matter, Hume is one thinker who takes us on a “long and winding road”, with no end in sight, simply because, although he assays philosophical contributions, along the way, he also perceives that attaining human happiness, in most cases, vastly exceeds the confines philosophies, diverse as they may be, are able to determine. In this paper, guided by a chosen selection of Hume’s essays, and a couple of passages of other writings, I intend take a stroll in this so inviting road of Hume’s thought.

Happy, unassumingly understood, is a life in which pleasures outnumber pains, irrelevant of whether in quantity or quality, so long as the person feels herself satisfactorily untroubled, joyful, comfortable, or cheerful her circumstances. A fuller explanation of the deceitfully unassuming proposition above must wait further progress on the road. For now, briefly, we can just, using our binoculars, sneak a peek on questions that lay ahead: is there a

* I am very grateful to the members of Grupo Hume (UFMG/CNPQ), and to the students at Universidade Federal de Minas Gerais, Brazil, for their active help and engagement in my studies. In this occasion, I am especially thankful to Ademir Marcos de Resende Junior, Marcos Balieiro, Ludmilla Aster Souza Gomes, Alana Boa Morte Café, Moisés Prado Souza, Adilson Fernandes Souza Ribeiro, Andreh Sabino.

hierarchy of pleasures and pains? How to weigh the ones, which are in our power, against the ones, which are not? And how are the ones associated to thinking and sentient beings to be weighted against those associated to physical objects? Do pleasures and pains vary in time and place, and from person to person, and in a single person, as she ages and matures, or depending on her situation? How much individual happiness counts in view of societal happiness? How much the former depends on the latter? or on the political form of government? or on the current state of the arts and sciences? or on innate dispositions? or on philosophical taste? or on mere luck? One quick glimpse, and so much ground to cover – it is almost overwhelming. *Courage, mes amies*, we are in no hurry, let us keep an easy, leisurely pace.

In Hume's life-long study of the operations and principles of human mind and conduct, among his precocious findings, already cemented in the *Treatise*, we may count:

(i) in general, human beings seek pleasure and avoid pain, and in pleasure encounter their happiness;

(ii) pleasures - agreeable sensations, passions, and sentiments - are multiple, and vary in their duration, force, intensity, associations and effects on different persons and peoples; (iia) the curiosity, love of truth, or passion for philosophy, for example, despite the labours it imposes on its devotees, gives them great satisfaction, by means of the constant stimulation the mind gets in solving its abstruse problems; for in such active and vigorous enquiries those endowed with this passion feel pleasure and happiness;

(iii) philosophy, *per se*, does not warrant happiness, since much of human happiness depends on the accidents of fortune, and these make no distinction among the fool, the false philosopher, and the true philosopher; (iiia) the practice of philosophy, at most, given the commitment it requires, educates a person in the habits of patience and perseverance, which can be beneficial in some practical pursuits conducive to happiness; (iiib) true philosophy, which is very sceptical, when contrasted to the highfalutin, convoluted and copious scholastic volumes, propitiates a tranquil, hence happy state of mind; (iiic) likewise, the practice of philosophy, by letting one know that virtue oftener leads to happy lives than vice, all other things being equal, may, by means of this discovery, not only instruct, but, moreover, recommend the former over the latter;

(iv) all pleasures are enhanced, gain additional lustre in being shared in company, or witnessed by company; even pains are eased by the caring proximity of companions. By sympathy, or the automatic communication of sentiments and opinions, the agreeable

perceptions, or the compassionate and benevolent ones acquire ever-crescent force and vividness, thus increasing happiness;

(v) Isolation, or lack of company is the condition in which a person suffers the most unendurable misery. No pleasure, of any sort, can be relished in such a cruel state. Indeed, if persistent, isolation and confinement will result in madness, in total loss of sanity. Likewise, entire sensory deprivation will be unbearable to a human being and will result in madness as well.

After reminiscing the notes above from the *Treatise*, we could pause, sit, and read a page or two from the *Essays*, for they are passages in this road as well, and no less rare, surprising, and beautiful than the *Treatise*. “Of the Delicacy of Taste and Passion” is the opening essay of the publication of 1741/2. In the *Treatise*, Hume famously declares: “This is the universe of imagination” (T 1.2.6.9). At first sight, one cannot comprehend the magnitude of this sentence. Plastic and mouldable by experience, imagination is sensory perceptions registered in their stable, although usually less strong and vivid resemblances - ideas; it is fancy - freely associating ideas without any constraints; memory - presenting an order of associated ideas under the felt constraint of a sentiment of past experience; reasoning - presenting ordered ideas following rules accorded in mathematical or geometrical systems, the latter resting on the remote basis of sensory experience; or else reasoning inferring causes and effects, from the customary experience of their constant conjunction from which originates a sentiment of necessity or necessary connection, unknowingly projected from the mind, or imagination into the world. Imagination is also the passions, emotions, affections, or impressions of reflection, and their ideas, caused by pleasures, pains, sensory impressions, and ideas. And, again, newer impressions caused by ideas of these impressions, and possible associations among the newer impressions and ideas, in ever moving and changing mind processes. In imagination, ideas associate by resemblance, contiguity (in time and place) and cause and effect. Impressions associate by resemblance. The outstanding features in the experience that will assist and favour one association among indefinite other possible, except perhaps in the case of cause and effect, are not always open to philosophical scrutiny – so many particular variables interfere in the outcome. Last, imagination, so very active, is not however entirely or always conscious. Indeed, we live our lives with moderate success without troubling ourselves with being effectively aware of our thoughts and actions – custom, habit, shared interactions, trusted, assumed stabilities, and much more guarantee a natural and justified state of rest to our

imagination from conscious awareness and vigilance. That is, unless we are hyper stimulated by some illness or disturbance. Memory itself is unaccountable: we search for a word we cannot remember when we most need it, and all of a sudden it resurfaces, a few hours later; an event from the remote past comes to mind, for no apparent reason; the more we try, the less we succeed in remembering a shared past encounter with a dear friend, even though we know it took place.

Of Delicacy of Taste and Passion, Of Tragedy and Of the Standard of Taste

The first state portrayed in “Of Delicacy of Taste and Passion” amounts almost to an infirmity. It almost certainly points to probable unhappy and infirm existence. Persons who suffer from delicacy of taste contemplate an ample scenario of pain and pleasure, and are keenly sensitive to it. They are constantly at the mercy of their passions, and although feel more intense and extensive pleasures than the common folk, more intense and extensive are their pains as well. And it is here that Hume and philosophy intercedes with a warning and a remedy. Misfortune outnumbers and outlasts good fortune. Throughout their lives, delicates of passion will become more and more gloomy, dejected, and melancholy. Theirs is a very sad predicament indeed. But Hume offers in the essay an intriguing remedy. The cure for the delicacy of passions is in the delicacy of taste. We should make an effort to decipher what it is. A favourite term of the eighteenth, a century so fully permeated by aesthetic experiences, notions, and models, taste, simply put, amounts to one’s or a collective’s likes and dislikes with regard to any sort of beauty or deformity, either physical (natural or artificial), or moral. It may, but does not have to acquire normative connotations. Now, what is a “delicate taste” in the context of Hume’s essay?

Persons who cultivate this delicacy of feeling are sensibly touched by every part of a picture or a poem; they feel and perceive “the masterly stroke... with...exquisite relish”, while “the negligences or absurdities with disgust and uneasiness” (Ess. 4). Similar sentiments and entertainment arise from a “polite and judicious” conversation (Ess. 4-5). Delicacy of taste’s extension is as wide as delicacy of passions, with a crucial difference. While the accidents of life, so determinant in their effects on the latter, are beyond our control, the source of pleasure and contentment of the former (books, diversions, company) are of our, and our alone, choice. Thus, at least the happiness that comes from internal choices we can attain through delicacy of taste. Even more, study of the fine arts, of the beauties, either of poetry, eloquence, music, or

painting, gives the student an elegance of sentiment. In Hume's words: "They draw off the mind from the hurry of business and interest; cherish reflection, dispose to tranquillity; and produce an agreeable melancholy, which, of all dispositions of the mind, is the most suited to love and friendship (Ess. 7). Also, delicacy of taste favours love and friendship by "confining our choice to few people": to people who are true, congenial, solid, loyal, elegant, friends. (Ess. 7)

I admit that I find it quite difficult to understand the way in which the delicacy of aesthetic taste mostly by means of the cultivation of elegant pleasures and characters will take the place of the delicacy of passions. To make sense of the Essay, I tend to refer to two main papers. One of them is Jane McIntyre's speech at the Hume Conference in Koblenz. With impeccable ingenuity, clarity, and distinctiveness, she spoke, among other things, on that occasion, if I remember well, about what we should expect from, and how distinct practical constraints and consequences were in standards concerning moral and physical beauty and deformity – there being no comparison between the one and the other, precisely because of the practical nature of morals, itself absent from artistic endeavours.

The Hume I study at this point is primarily an aesthetic thinker, and I know this is no novelty for the interpretative tradition. By aesthetic, I mean he is a thinker preoccupied with the imagination, with sense and sentiment. Alongside, Hume liberates aesthetic appreciation of artistic works from its occasional subordinate role in the service of morals, knowledge, and metaphysics. Revealingly, in "Of Tragedy", he discards both Dubos' and Fontenelle's responses to the question of why spectators feel pleasure in the painful passions staged in tragedies. For Dubos, even unpleasant passions are preferable to the languid state in which the mind would stand otherwise, a state it abhors. For Fontenelle, the pains and sufferings are weakened in tragedies by the thought and knowledge that they are lies, make-believes. Hume brings to the fore a finding from his theory of the passions: a transition occurs when one feels two concurrent passions; "the subordinate movement is converted into the predominant, and gives force to it, though of a different, and even sometimes of a contrary nature" (Ess. 221). In this case, the sorrow and distress staged in the tragedy are subordinate to the surprise, beauty, rarity felt in the experience of the art of the composition, in the relish in the artist's talents, in the enchantment felt through the encounter with her creation, and its display of her abilities: rousing the minds and attracting the spectators' attention by its novelty; exciting curiosity and impatience by delays in the revelations of secrets in the narrative; arising the minds' attention, exciting powers, and producing emotions by placing oppositions and difficulties to the desired

outcome raising sympathy through appeal to sickness and death; increasing love through jealousy, within bounds; deliberately allowing the work to possess some imperfection, leaving work to be done by the spectators' imagination, for this activity is pleasant; "in a word, the force of imagination, the power of numbers, the charms of imitation; all these are naturally, of themselves, delightful to the mind" (Ess. 222).

Here, and in the sequence, with "the Standard of Taste", Hume is forging, producing, constituting, engendering, conceptualizing on "object of art", the passion of delight in it as such explains why sorrowful scenes in tragedy give us pleasure. It is after its constitution that he can assert that the dominant passion to which the subordinate one contributes its force is the aesthetic appreciation of the art in the composition. And, by the end of "Of the Standard", Hume embraces a vast range of artistic excellences to be appraised by critics with the most diverse tastes imaginable: beauty, surprise, rarity, complexity, simplicity, order, brilliance, stroke of genius, coherence, novelty, humour, tradition, whatever qualities the critic, which each of us in the audience is, most value, most enjoy and appreciate. We have, finally, thanks to Hume, in the European tradition of thought art for art's sake; the possibility of constituting a field of enjoyment, of reflection, the philosophy of art, and the concept of artistic creation. Now I ask: is this freshly emancipated object next to take upon itself moral duties in exerting its influence over the passions and character? How is it possible?

Now I feel compelled to move to the second article that comes to my mind when I think of "The Delicacy of Taste and Passion". It is a paper by Margaret Watkins in which she tackles the confounding question: how exactly does one operate a conversion upon the other? By way of an insightful resource, she obtains a substantial and plausible explanation in "Of the Standard of Taste", which plays a dual role in her paper:

(i) it disserts in more specific detail, and in agreement with book 2, "Of the Passions", of the *Treatise*, the phenomenon in which coexisting passions in the mind, even contradictory ones, become one – the predominant passion assimilating the force of the subordinate one. Here, the force of a delicate taste is such that it assimilates the subordinate force of delicate passions, weakened by the strengthening of delicate taste;

(ii) the essay also disserts in more specific detail Hume's concept of "delicacy of taste". A delicate taste combines a delicate imagination, exact and discerning in the perception and observation of the most minute objects, plus experience in the practice of a particular art, "and the frequent survey or contemplation of a particular species of beauty" (Ess. 237). The rich

experience of beauty in numerous objects, and in the varied possible lights in which a single object presents itself to our observation enables us to better acquaint ourselves with, and thus better judge of beauty and deformity. A delicate taste also involves comparisons “between the several species and degrees of excellence, and their proportions to each other” (Ess. 238). Finally, the critic must preserve her mind “free from all prejudice”, attempting, as far as she can to place herself imaginatively in sympathy with the spectators required by the performance. This sympathetic exercise is not possible only when the morals of the artistic piece hurt our moral principles, or when its religious principles should rather be called bigotry and superstition, and contaminate other domains of human life. In short, in the appreciation of artistic beauty, against grosser and more palpable qualities, there is delicacy; against confusion and hesitation, there is practice; against the easy but easily boring beauty of frivolous beauties, there is comparison; and against the perversion of natural sentiment, there is the lack of prejudice (Ess. 241).

Indeed, in confrontation with the manifold and so enlightening sensory, sensible, sensitive, cognitive, and imaginative experiences of the person endowed with the delicacy of taste, her original state of delicacy of passion spontaneously, imperceptibly dissipates. I have no doubt that Watkins, in looking ahead to “the Standard” answers robustly quite a few questions the answers to which, within the bounds of such a short essay as “Of the Delicacy”, until recently, we tended to receive more on literary than on theoretical grounds. For, I should like to stress, “Of the Standard” coheres with the aesthetic foundations (and here I mean the words in literal sense) of Hume’s philosophy, and centres in the principles and operations of the passions and imaginations, also at the heart of Hume’s thought, thus remaining true to a pathway that progresses from the *Treatise* and the first edition of the *Essays* to the *Four Dissertations*, about two decades later.

Happiness in beauty, not in beauty

Having benefitted from both the teachings of McIntyre and Watkins, I must now take a reflective pause. I feel inclined to take McIntyre’s, perhaps, beyond her own intended ends, and maintain, hopefully in Humean fashion, a firm stance against the influence of appreciation and judgment of artistic beauty and deformity on the state of a person’s active, or ruling, or strong passions – on the passions that count for her happiness or misery, insofar as they affect

her or not in the reversals of fortune, in the formation of her character, and in her choice of company. Physical beauty, or, in this case, artistic beauty, has no direct effect on morals.

I am constrained, however, to consider that, as Hume himself says, everything is connected. May it be it the case that wide aesthetic experience of some artistic works opens up to us imaginary passionate scenarios so many, varied, pungent, and touching, that they endow us with passionate experiences which we ourselves would not possibly encounter in a lifetime, and thus, by a semblance of custom, weaken the delicacy of passion? Or perhaps is it the case that wide aesthetic experience facilitates comparison between the susceptibilities in our delicacy of passion and horrid imaginary passionate situations of pain and misery that in consequence our fears pale, weaken, and, with them, our delicacy of passion? Or else is it the case that delicacy of taste in the practice of some artistic endeavours augments our knowledge of human nature, thus giving proper perspective to inflated delicate passions, and more properly situating us in the world? Or is it the case that delicacy of taste bestows on us such vivid and strong sentiments, perceptive, and cognitive fine abilities, that they, just as Watkins argues, constitute the predominant passion, assimilating the force of subordinate ones, the ones that constitute the delicacy of passion?

I should rather not choose any of the proposals above. I surely agree with Watkins, in finding happiness within passions and sentiments. I wish to emphasize “Of the Standard”’s splendid empirical programme for the education of the senses, passions, memory, imagination, and understanding, which results in well-tuned sentiments of beauty. Such a programme, because truly conform what best serves human constitution and happiness, because experimental and intent on pleasure, Hume appears to suggest a primacy of art over science in educational schemes, both aimed at the understanding, or the search for truth, and at the passions, or the delight in beauty. Definitely, more happiness may be gotten from such a model than from the current ones, to which our poor children are chained.

Together with this educational suggestion, “Of the Standard” contains, both in its opening and closing pages, remarks coloured by a generous tincture of scepticism, in which Hume most amiably accepts the diversity, even contrariety of taste in the human race, only advising that whatever direction one’s disposition leads one to prefer, all that matters is that the best accomplished works satisfactory to that disposition be sought by the aesthete. Finally, besides the guarantee of individual liberty, and the admission that each and every one of us is a judge of taste, for we are all appreciators of beauty and deformity, Hume, in “Of the Standard” moderates the statute of works that constitute standards of taste: they vary according to time

and place, we find them in a collection of particular works that have, so far, survived the passage of time, their election comes from the collective judgment of critics agreed by a particular community to possess delicacy of taste. Standards, therefore, are subject to the contingencies of history, and in history, of accident, and the manifold variables of human life and experience.

So far, I consider speculations about “Of the Standard”’s effects on education, and beyond it, on human happiness, suggestions, refreshing indeed, but standing between, or beneath the lines of the essay. I believe there is not much comfort in what Hume explicitly says elsewhere. Yes, as Angela Coventry so aptly points out in a recent paper, some passages of *Treatise*, Book 2, analyse the splendid sentiment of the sublime, of grandeur, that vast, apparently limitless expanses, the ocean, the desert, the mountains awake in us. Our awe, our excitement is such that we cannot but say that these are episodic experiences of delirious happiness.

In “Of the amorous passion” or sexual love (in the text, “love betwixt the sexes”), once again, very much out of his and our time, Hume discerns three passions: sexual desire, which has no determinate object (in the text’s more restrictive wording “bodily appetite for reproduction”), sentiment of beauty, a pleasing sensation (which determines of among the many objects), and “a generous kindness and good will”, or benevolence. The three passions connect by their resemblance and a parallel desire, in joy, mirth, vanity, and kindness. By their relation, they produce one other, and for as long as romantic loves last, their connection persists, uniting aesthetic, moral (in a broad sense), and bodily components. And, for sure, there is happiness in the experience of romantic love, however short its duration – one night? a few hours? a lifetime? who knows? Once again, episodic, contingent, happiness escapes our grasp.

Acknowledged the addition of aesthetic components in the mixtures of happy passionate and imaginative states and experiences, I remain uncertain that they, in their artistic expression, can convert a person’s dispositions so completely, nay, even partially, as to steer her into the path of happiness. Scepticism prevents me from raising my hopes to such heights. In Hume’s study of the passions, he repeatedly notes the delicacy, and therefore, to our powers of observation, unpredictability, of their operations. For example, he says: custom brings facility, and with it, an agreeable feeling; but custom, may feel monotonous, and thus disagreeable, for the mind enjoys excitement; difficulties and obstacles tend to increase a passion, for they act as stimulants to the mind; but only to a certain point, for if they are too great, and last too long, they weaken the passion to the point of extinction; the mind feels more effortlessly the movement to a distance in place than to a distance in time, because the former takes but one

step, and the latter, many intermediate steps through historical eras; because of this, we tend to value more highly antique objects than objects from distant lands; our surroundings (landscape, language, customs, climate) may be indifferent to us, but as soon as we find ourselves among a foreign people, they become endearing and a source of national pride; the same condition that feels humiliating to a person who stands below his expected station in life, living among family and friends, will be alleviated when she fixes residence among strangers in a foreign country; sympathy is an automatic communication of feelings, sentiments and opinions among human beings – and by sympathy, in time, a person will acquire the opinions of the company she keeps.

In most entries about happiness in Hume's works, I believe the theory is flawless, the sparse normative or practical recommendations are untenable, either because they concern little of what counts in human life, or because compliance with them is short-lived, given our circumstances, or because it is beyond our power to follow them. When Hume's philosophy helps us into conditions propitious to happy experiences, it also adverts us that such conditions are unstable and that life itself is ephemerons as a whole.

Were it not for the fact that it carries the signature of David Hume, one might dismiss the conclusion of "The Delicacy of Taste and Passion" for its seeming naivety. It says: "nothing is so improving to the temper as the study of the beauties, either of poetry eloquence, music, or painting, they give a certain elegance of sentiment to which the rest of mankind are strangers. The emotions which they excite are soft and tender. They draw off the mind from the hurry of business and interest; cherish reflection; dispose to tranquillity; and produce an agreeable melancholy, which, of all dispositions of the mind, is the best suited to love and friendship. (Ess.6-7)

The effect of experiencing works of art, or of achieving aesthetic delicacy of taste, is quite different from the one presented by Margaret Watkins, and the one previously assayed in this paper. It amounts to a very definite and complete conversion of character, following the model of a pre-conceived tender sentimental moral ideal. It belongs in the domain of fancy, not of our lives. Those who adhere to such a presumptuous fancy may end up turning themselves into insufferable aesthetic snobs, little apt for the delights of company, or innocent concerned citizens under the risk of falling into moral complacency by the facile appeasement of their moral angst by means of aesthetic fruition (when they encounter works designed for such purpose).

Next, the essay affirms that “a delicacy of taste is favourable to love and friendship, by confining our choice to few people, and making us indifferent to the company and conversation of the greater part of men” (Ess., 7-8).

Now, here, we move to the realm of moral taste. I see nothing wrong with the cultivation of few sincere friendships. But much is wrong, in my opinion, with a cultivated indifference to exchanges, not deep ones, with the greater part of humankind. Exchanges, encounters, and conversations taking place in the surface of our lives are where we live most of our existences. And their agreeability adds not a little to our daily pleasures and happiness. Depth, however, is oh, so heavy.

Last, the recurrent emphasis on “elegance” may be confounding to a modern reader. Where, after all, is elegance to be found? In the incessant, distracting, and noisy hand manipulation of metal tools for eating (forks, knives, spoons), or in the dexterous and agile use of a pair of slim wooden chopsticks; or better yet, with simple, delicate and gentle movements of clean hands taking small portions of tasteful food to the mouth, for degustation? Judgments may and do vary. As they do when we inquire: an European village consisting of houses built in stone, is more or less beautiful than a Brazilian taba composed by cobwall ocas? To each, her convenience, I say.

There is a lot to be learned from “Of Delicacy”, and about the relations between art and the passions in Hume’s philosophy. I am ready to concur with “Of Delicacy” in the thought that the delights of beauty pleasure and are important sources of happiness. Agreeable, pleasant harmonious and comfortable conditions in their living environments are legitimate aspiration and demands of human beings in society. In this case, it is the entire composite of a people’s circumstances we are considering, and pleasures of the senses, or of the imagination are important components of the whole indeed. However, the individual aesthetic fruition of beautiful objects of art, customary as it may be, does not appear to me to have the power to mould character. Had it this power, the uncompromised freedom of the aesthetic experience regarding works of art, so carefully engineered in “Of Tragedy” and “Of the Standard of Taste” would be lost in the all-too-common confusion with morality – a confusion all too common in the European philosophy antecedent to Hume. In addition, Hume’s readers would be defrauded of at least two of his most beautiful gifts to philosophy: (i) the conceptual opening of a new field – the “philosophy of art”; (ii) the conceptual dismantling of an old and sterile field, the philosophy as “formula to happiness”.

Bibliographical references

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. OUP Oxford, 2006.

HUME, David. *Essays Moral, Political and Literary*. Edited by Eugene F. Miller. Liberty Fund, 1985.

COVENTRY, Angela. "Spatial and Temporal Dimensions of Hume on the Passions". (forthcoming)

McINTYRE, Jane. Lecture on the 33rd International Hume Society Conference in Koblenz, Germany, 2006.

WATKINS, Margaret. "Delicate Magnanimity: Hume on the Advantages of Taste". *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 26, Issue 4, page 389-408. Champaign: Illinois, 2009.

DESCOBRINDO O VALOR HUMEANO NA HUMANIDADE HUMEANA

FINDING THE HUMEAN VALUE IN HUMEAN HUMANITY

Don Garrett

New York University

don.garrett@nyu.edu

Tradução: Carlota Salgadinho Ferreira (PUC-Rio)

RESUMO: Apesar de Hume não ter tematizado o valor da humanidade da maneira como Kant o fez, nos seus escritos, as suas afirmações sobre *humanidade* e *valor* são suficientes para que possamos determinar quais seriam, plausivelmente, as suas posições sobre várias diferentes questões a elas relativas. Enquanto Kant – racionalista e antinaturalista moral – defende que o valor da humanidade é fundamentalmente um valor moral, fundado e reconhecido pela racionalidade (não pela sensibilidade) dos seres humanos enquanto agentes livres, numericamente fora da natureza, Hume – o antirracionalista e naturalista moral – defende que a humanidade, enquanto parte da natureza, possui vários tipos de valor (incluindo valor moral), que são metafísica e epistemologicamente determinados pelo *sentimento* [*sentiment*] ou *paixão*, assistidos pela razão, e cuja posse depende também, tipicamente, de que se detenham tanto razão como sensibilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Hume; Valor; Humanidade; Sentimento; Paixão; Animais; Desejabilidade; Virtude; Beleza; Naturalismo.

ABSTRACT: Although Hume did not thematize the value of humanity in the way that Kant did, he says enough about humanity and value in his writings for us to determine his likely views about a number of different questions concerning it. Whereas Kant, a moral rationalist and a moral anti-naturalist, holds that the value of humanity is fundamentally moral value that is both grounded in and recognized by the rationality, not the sensibility, of human beings as noumenally free agents outside of nature, Hume the moral anti-rationalist and moral naturalista holds that humanity, as a part of nature, has many kinds of value—including moral value—that are both metaphysically and epistemologically determined by either sentiment or

passion, as assisted by reason, and which typically also depend for their possession on having both reason and sensibility.

KEYWORDS: Hume; Value; Humanity; Sentiment; Passion; Animals; Desirability; Virtue; Beauty; Naturalism.

A natureza de a todos os animais um preconceito semelhante em favor de suas crias. Assim que o infante indefeso vê a luz, ainda que a todos os outros olhos ele pareça uma criatura desprezível e miserável, ele é visto por seus pais amorosos com a maior afeição, e preferido a qualquer outro objeto, por mais perfeito e bem-acabado que seja. A mera paixão, que surge da estrutura e da formação originais da natureza humana, basta para atribuir valor ao objeto mais insignificante. (Sc 10)

Immanuel Kant tematizou o valor da humanidade, quer dizer, o valor dos seres humanos. Racionalista e antinaturalista moral, defendeu que esse valor é, fundamentalmente, um valor *moral*, que é tanto *fundado* como *reconhecido* pela racionalidade dos seres humanos enquanto agentes livres numericamente fora da natureza. O seu predecessor David Hume, antirracionalista e naturalista moral¹, não discutiu explicitamente o “valor da humanidade” enquanto tal, apesar de ter escrito o longo *Tratado da Natureza Humana*. Ainda assim, os seus evidentes compromissos com o antirracionalismo e o naturalismo morais não o alheiam do assunto, e as suas afirmações sobre humanidade e valor são suficientes para que possamos determinar o que ele possível e plausivelmente teria dito sobre isso. Neste ensaio, procuro limitar-me a mostrar, especificamente, o que tal poderia ser. Não procurarei defender as posições acerca do valor da humanidade que desenvolverei em nome de Hume, apesar de julgar que há boas razões para considerá-las atrativas – pelo menos, em traços gerais –, especialmente em comparação com as de Kant.

Começarei por abordar duas questões iniciais e essenciais:

O que Hume quer dizer com o termo ‘humanidade’?

O que Hume considera ser a origem (ou as origens) do valor?

Depois, tentarei mostrar como Hume responderia a duas questões centrais mais confluentes com as preocupações de Kant:

A humanidade tem valor?

Quais são os papéis da racionalidade e da sensibilidade no valor da humanidade?

¹ Por *racionalismo moral*, entendo – pelo menos, em linhas gerais – a tese de que a moralidade pode ser discernida apenas pela razão. Por *naturalismo moral*, entendo a tese de que a moralidade não requer ou depende de nada fora da natureza, como, por exemplo, uma ou mais deidades. Por *antirracionalismo* e *antinaturalismo moral*, entendo, respetivamente, a negação dessas teses.

Com base nas respostas a estas questões, explorarei as plausíveis respostas de Hume a três importantes questões sobre o valor na humanidade, relacionadas a estas:

O valor é restrito aos seres humanos?

Há valor em todos os seres humanos?

Há valor na humanidade enquanto espécie?

Concluirei com uma breve descrição da resposta de Hume a uma outra questão:

Quão *altamente* deve a humanidade ser valorizada?

1. ‘Humanidade’ e a origem do valor

‘*Humanidade*’. Por vezes, Hume emprega o termo ‘humanidade’ para designar a posse da natureza que funda o pertencimento à espécie humana. Assim, escreve que Alexandre o Grande se convenceu de que não era um deus pela sua suscetibilidade ao “sono e amor”, enquanto os seus servos viam nas suas “inúmeras fraquezas... provas ainda mais convincentes da sua humanidade” (RPAS 18). Esporadicamente, Hume também emprega o termo para se referir aos seres humanos tomados coletivamente, que, mais frequentemente, chama de “humanidade” [*mankind*], “o gênero humano” [*human kind*] ou “a espécie humana”. Portanto, descreve “os sacerdotes de todas as religiões” como sendo, em virtude do “caráter da sua profissão...elevados em relação à humanidade” (CN 6). Porém, na maior parte das vezes, emprega o termo ‘humanidade’ para designar uma qualidade mental particular que descreve como “consideração pelos outros” (IPM 5.46). Ele declara frequentemente que a sua posse como traço de caráter persistente constitui uma virtude (cf. T 3.3.3.4; IPM 3.8; IPM 5.44) e atribui as suas expressões a operações de um ou mais “princípios humanitários” – presentes, pelo menos nalguma medida, em todos os seres humanos – que, por seu turno, servem para produzir “sentimentos humanitários”.

Frequentemente, Hume atenta para a “humanidade” neste terceiro sentido, dirigido aos seres humanos em particular – o que não é surpreendente, considerando os assuntos do seu interesse –, mas deixa claro que também pode ser dirigido a outras “criaturas sensíveis”² – ou seja, seres que possuem sentir [*feeling*] e sensação, incluindo “bestas” ou “simples animais”

² Para o uso que Hume faz do termo ‘criatura sensível’, cf. T 2.1.12.9 e 3.2.1.12, e 3.3.1.25; IEH 11.17 e 12.7; D 11.5 e 11.14.

(em concordância com os significados contemporâneos dos termos ‘humano’ e ‘humanidade’, claro). Por exemplo, Hume nota que “*considerações humanitárias* nos obrigariam a [tratar] com brandura (...) uma outra *espécie de criaturas* [entremeada à espécie humana] que, embora racionais, possuísem um vigor corporal e intelectual tão reduzido a ponto de não serem capazes de qualquer resistência” (IPM 3.18, ênfase acrescida). A questão de Kant sobre o “valor da humanidade” respeita ao primeiro e segundo sentidos do termo ‘humanidade’ de Hume, e, em conformidade com isso, empregarei o termo principalmente nesses sentidos. No entanto, como veremos, a humanidade no terceiro sentido de Hume é de grande relevância para a sua resposta à questão de Kant.

Apesar de Hume geralmente empregar o termo ‘animais’ de uma maneira que exclui os seres humanos, tal não se deve à concepção de uma vasta descontinuidade entre animais e seres humanos enquanto tipos de criaturas sensíveis. Pelo contrário, ele observa que as extensas semelhanças entre os corpos animais e humanos legitimam fortes inferências por analogia das operações causais dos primeiros para as dos segundos, e salienta o recurso a semelhantes inferências por analogia sobre as mentes dos animais e dos seres humanos como elemento metodológico crucial na sua investigação da natureza humana (T 2.1.12.1). Por esta razão, dedica seções inteiras do *Tratado* à “Da razão dos animais” (T 1.3.16 e IEH 9), “Do orgulho e humildade dos animais” (T 2.1.12), e “do amor e ódio dos animais” (T 2.2.12; esta expressão significa o amor e o ódio que animais sentem entre si e em relação a seres humanos).

Ao comparar a razão dos animais com a dos seres humanos, ele confere grande “capacidade de reflexão [e] penetração” (T 2.2.12.1) ao gênero humano, e elogia a gama, a complexidade e a generalidade do seu raciocínio, assim como a sua capacidade de corrigir erros (DM 5). Não obstante, para explicar as diferenças de habilidade de raciocínio entre animais e humanos, cita as mesmas considerações gerais que também explicam por que alguns seres humanos raciocinam melhor que outros (IEH 9.5n20). Ao comparar o orgulho e humildade dos animais com os de seres humanos, nota que “os animais têm pouco ou nenhum senso de virtude ou de vício; perdem rapidamente de vista as relações de consanguinidade [i.e., de parentesco]; e são incapazes [de um senso] do direito e de propriedade” (T 2.1.12.5). Estas limitações aplicam-se igualmente às possíveis causas do amor e do ódio da parte dos animais. Ainda assim, se essas paixões possuem uma maior gama de possíveis causas em seres humanos, as operações pelas quais são produzidas e as demais paixões que elas simulam são, fundamentalmente, as mesmas.

Hume garante que tanto os corpos como as mentes de todas as criaturas sensíveis, sejam animais ou seres humanos, exibem “adaptação de meios a fins” nas interações entre as suas partes (IEH 5.21; DRN 12.2-3). Porém, a seu ver, isto não implica que eles sejam produtos de um criador intencional, muito menos um que se preocupe com a sua felicidade ou a sua virtude (D 11.16). Além disso, na sua visão, todas as operações, tanto dos corpos como das mentes de todas as criaturas sensíveis, recaem igualmente sob o escopo de uma explicação por leis causais naturais e determinísticas (T 1.3.12.5; T 2.3.1; IEH 8.13-15). Finalmente, no seu ensaio “Da imortalidade da alma”, argumenta que a evidência disponível apoia a conclusão de que as mentes de todas as espécies de criaturas sensíveis são igualmente mortais, cessando de existir com a morte dos corpos particulares dos quais dependem (IS §30-37). Portanto, para Hume, a continuidade entre as espécies de criaturas sensíveis impede qualquer estatuto especial para seres humanos em relação a três assuntos centrais da metafísica de Kant: Deus, liberdade e imortalidade.

Valor. Na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume salienta que nem todos os fins podem ser apenas instrumentais: “é impossível que haja uma progressão *in infinitum*, e que sempre haja alguma coisa em vista da qual uma outra é desejada. Algo deve ser desejado por si mesmo [...]” (IPM Ap. 1.19). Nesta passagem, os seus exemplos imediatos são o prazer e a ausência de dor, mas também reconhece diversos outros fins últimos. Com efeito, ele continua, notando imediatamente que “a virtude é um fim, e é desejável por si mesma, sem retribuição ou recompensa” (IPM Ap. 1.20). E depois, na mesma obra, salienta que várias coisas que nos dão prazer fazem-no apenas porque inicialmente, as desejamos por si. Estas coisas incluem o “bem” ou a felicidade de amigos e outros entes queridos, pois o amor geralmente gera “benevolência”, que constitui “um desejo da felicidade da pessoa amada” (T 2.2.9.3). Como ele nota, “sinto um prazer em fazer o bem ao meu amigo porque o amo; mas não o amo em virtude desse prazer” (DM 10).

Além disso, Hume afirma que o que é “desejado por si mesmo” é-o “por causa de sua imediata conformidade ou concordância com os *sentimentos e afecções* humanos” (IPM Ap. 1.19; ênfase acrescida). Portanto, apesar de a faculdade da razão poder desempenhar um papel ao determinar o que é instrumentalmente desejável como meio para um fim último, ela não pode determinar os próprios fins últimos: “parece evidente que os *fins últimos* das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicados pela *razão*, mas recomendam-se *inteiramente aos sentimentos*

e às afecções da humanidade, sem nenhuma dependência das faculdades intelectuais” (IPM Ap 1.18; ênfase acrescida)

No seu ensaio “O Cético”, Hume defende explicitamente uma doutrina paralela em termos de *valor*, servindo-se do termo ‘paixão’ em vez de ‘afecção’: “[o] valor de cada objeto possa ser *determinado* apenas pelo sentimento [*sentiment*] ou pela paixão de cada indivíduo. (Sc 35; ênfase acrescida)³. Numa passagem similar do mesmo ensaio (e empregando, de novo, o termo ‘afecção’), desenvolve:

Se há qualquer princípio em que podemos confiar, e que aprendemos com a filosofia, é que se pode considerar certo e indubitável que não há nada que seja, em si mesmo, *valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou deformado*, mas esses atributos surgem da constituição e do tecido particulares do *sentimento* e da *afecção* humana. (Sc 8; ênfase acrescida)

É claro que ao declarar que “não há nada em si mesmo” que possua estes atributos, ele não rejeita a sua própria doutrina de que alguns fins ou valores são últimos (“desejados por si mesmos”), e não instrumentais. Ao invés, salienta que esses valores são *determinados* tanto *metafísica* (sendo *fundado*) como *epistemologicamente* (sendo *reconhecido*) por algo extrínseco aos próprios objetos valorizados – a saber, o sentimento ou paixão/afecção.

Apesar de Hume utilizar ‘paixão’ e ‘afecção’ como sinônimos, é importante reconhecer que para ele, nenhum destes termos é sinônimo de ‘sentimento’ [*sentiment*]. Antes, ao escrever “sentimento *e* afecção” e “sentimento *ou* paixão”, ele emprega uma distinção que explicita no início do livro II do *Tratado* (“Das Paixões”), entre dois tipos distintos de sentires [*feelings*], os quais recaem sob a sua categoria mais ampla de “impressões de reflexão” (enquanto distintas das “impressões de sensação”)⁴:

As impressões reflexivas podem ser divididas em dois tipos: as *calmas* e as *violentas*. Do primeiro tipo são o sentimento [*sense*] do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos. Do segundo são as paixões do amor e do ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade. Essa divisão está longe de ser exata. O enlevo poético e musical atinge freqüentemente grandes alturas, enquanto aquelas outras impressões, chamadas propriamente de *paixões*, podem se atenuar até se transformarem em emoções tão suaves que

³ Inicialmente, “O Cético” foi publicado em 1742 como parte do segundo volume dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários* de Hume. É o último e mais longo de quatro ensaios – os outros são “O Epicurista”, “O Estoico” e “O Platonista” (todos incluídos nos EMPL) – que Hume descreve, numa nota de rodapé, como o primeiro a pretender “mostrar os sentimentos das seitas que naturalmente se formam no mundo, e considerar diferentes ideias de vida humana e felicidade” (E n1). Portanto, apesar de “O Cético” ser escrito para expressar um ponto de vista particular, há várias boas razões para se pensar que ele não contém declarações que Hume negaria. Estas incluem a sua posição final e adjudicativa na série, o fato de não contradizer nenhum dos seus outros escritos publicados, e o fato de noutro lugar, Hume se identificar como “cético”. Para uma excelente consideração deste ensaio e da sua relação com os outros na série, cf. Heydt 2007.

⁴ Para a distinção entre impressões de reflexão e de sensação, cf. T 1.1.3.1.

passam de alguma maneira despercebidas. Em geral, porém, as paixões são mais violentas que as emoções resultantes da beleza e da deformidade e, por isso, essas impressões têm sido comumente distinguidas umas das outras. (T 2.1.1.3; itálicos no original)

Às impressões reflexivas do primeiro tipo, geralmente, mais calmas –, Hume chama “sentimentos”⁵, e atribui-as a uma faculdade a que chama “gosto”. As impressões reflexivas do segundo tipo, *geralmente*, mais violentas – as “paixões propriamente ditas” (ou, de maneira equivalente, “afecções”) –, são atribuídas a uma faculdade a que chama simplesmente “as paixões”.⁶ Ele pretende que os exemplos dados nesta passagem introdutória sejam ilustrativos, não exaustivos. Por exemplo, adiante, no livro II, e especialmente no livro III do *Tratado*, introduz e confere um papel crucial ao que chama os “sentimentos morais” de “aprovação moral” e “desaprovação moral” – também chamados “sentimentos de virtude e vício” –, que trata como análogos aos sentimentos estéticos de beleza e deformidade. Com efeito, frequentemente emprega o termo “beleza moral” como sinônimo de “virtude”. Claro que também avança, no livro II (e continua no livro III), com a discussão de muitas mais paixões e, entre estas, o *desejo* e a *aversão* desempenham papéis especialmente importantes no que ele designa por *determinar o valor*. Este papel é evidente nas suas frequentes referências ao longo dos seus textos sobre o que é “desejável” (para exemplos n ‘O Cético’, ver Sc 8, 14 e 34). Assim, quando, na passagem anteriormente citada, Hume se refere aos atributos “valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou deformado”, o primeiro é o *gênero*, enquanto o segundo é um *tipo* importante de valor (entre outros) que é determinado pela paixão, e o terceiro é um importante *tipo* de valor (entre outros) que é determinado pelo *sentimento*.

Que Hume pretende, de fato, empregar esta distinção entre sentimentos e paixões, não apenas no *Tratado*, mas também n’“O Cético”, mostra-se pelo fato de ele a invocar no segundo para explicar a tendência da mente para projetar, no objeto valioso, valores baseados em *sentimento* – como a beleza e a virtude –, mas *não* valores baseados em *paixões* – como a desejabilidade:

⁵ Apesar disso, ocasionalmente, ele também emprega o termo ‘sentimento’ (e até o termo ‘sensação’) para qualquer tipo de sentir. Um exemplo disso pode ser Sc 14. Entre os sentires aos quais ele aplica o termo ‘sentimento’ na *Investigação sobre o Entendimento Humano* (IEH 5) está o sentir da força e vivacidade nas ideias – que, no seu ver, constitui a crença.

⁶ Esta distinção entre ‘sentimentos’ e ‘paixões’ – que Hume aplica a *tipos de impressões* com base no grau *mais frequente* de calma ou violência encontrado em cada tipo – não deve ser confundida com a sua distinção posterior (já sugerida na passagem citada) entre ‘paixões calmas’ e ‘paixões violentas’. Esta última distinção aplica-se não a tipos de impressões, mas antes, *no interior* da categoria das paixões, a *manifestações passionais individuais* [*individual passion-tokens*], com base no seu *grau* efetivo de calma e violência durante a sua ocorrência datável (T 2.3.4.8-10).

Quem não estará consciente de que poder, glória e vingança não são desejáveis por si próprios, mas extraem todo o seu valor da estrutura das *paixões* humanas, que engendra um desejo por tais buscas particulares? Mas no que diz respeito à beleza, seja *natural ou moral*, é comum que se suponha que o caso é diferente. Pensa-se que o sentimento agradável está no objeto, não no *sentimento*, e isso apenas porque *o sentimento não é tão turbulento e violento* a ponto de se distinguir, de maneira evidente, da percepção do objeto. (Sc 15; ênfase acrescida)

Porém, como já vimos, ele também defende que apesar disso, a “filosofia” pode reconhecer que no fundo, os valores baseados em paixões e em sentimentos estão a par, relativamente à sua determinação pelo sentir.

Claro que Hume reconhece prontamente que os mesmos objetos ou circunstâncias podem suscitar diferentes sentimentos ou paixões em diferentes espécies de criaturas sensíveis, assim como os mesmos objetos podem suscitar neles diferentes sensações corporais. Assim, ao introduzir a discussão da beleza como causadora de amor, escreve:

Se há qualquer princípio em que podemos confiar, e que aprendemos com a filosofia, é que se pode considerar certo e indubitável que não há nada que seja, em si mesmo, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou deformado, mas esses atributos surgem da constituição e do tecido particulares do sentimento e da afecção humana. O que parece o alimento mais delicioso para um animal aparece como repugnante para outro; o que afeta os sentimentos de um com leite produz inquietude em outro. Esse é, admitidamente, o caso em todos os sentidos corpóreos. Mas se examinarmos esse ponto com mais precisão, descobriremos que essa mesma observação se sustenta até mesmo quando a mente se alia ao corpo, e mistura seus sentimentos ao apetite exterior. (Sc 8)

Ele salienta repetidamente, nos seus escritos e em diferentes contextos, que semelhante variabilidade na resposta pode ser observada entre diferentes seres humanos, ou até no mesmo ser humano em diferentes momentos.

Hume também reconhece, claramente, que coisas indesejáveis são equivocadamente desejadas, devido a um erro, e que coisas desejáveis são, por vezes, desejadas por ignorância (T 3.1.1.12). N ‘O Cético’, insinua que as avaliações baseadas em paixões mais completas e úteis são aquelas que resultam de uma visão mais compreensiva, não limitada:

[P]odemos observar que a paixão, ao pronunciar seu veredito, não considera simplesmente o objeto, tal como é em si próprio, mas o observa com todas as circunstâncias que o acompanham. (...) Nesse ponto, portanto, um *filósofo* pode adentrar, e sugerir *pontos de vista, considerações e circunstâncias particulares* que, de outro modo, nos teriam escapado, e, por esse meio, ele pode moderar ou excitar qualquer paixão particular. (Sc 35; ênfase acrescida)

No *Tratado*, vai mais longe, distinguindo explicitamente avaliações baseadas em paixões *corretas* e *incorretas*:

Quando tratamos das paixões, observamos que os homens são poderosamente governados pela imaginação e proporcionam seus afetos mais à perspectiva pela qual um objeto lhes aparece que a seu *valor real e intrínseco*... [T]odo objeto que nos é contíguo, no tempo ou no espaço (...) comumente atua com mais força que qualquer objeto mais distante e obscuro. (T 3.2.7.2; ênfase acrescida)

Aqui, ao falar sobre o “valor real e intrínseco” de uma coisa, Hume não se refere ao seu valor “por si só” (quer dizer, o seu valor *último*, enquanto oposto ao seu valor *instrumental*), tampouco o seu valor “em si mesmo” (quer dizer, independente da sua base no sentimento). Ao invés, claramente se refere ao grau real ou *correto* do valor, como algo que *seria* sentido após compensadas, de alguma maneira, as limitações da perspectiva e do conhecimento.

Ao determinar o escopo correto ou próprio de uma qualidade, Hume defende que os seres humanos frequentemente “corrigem” diferenças na resposta sentida, devidas a diferenças de perspectiva ou propriedade pessoal pela aplicação do que frequentemente chama de “padrão”. Tal ocorre não apenas quando os sentimentos em questão são paixões, mas também quando são sensações dos “sentidos corporais”. Por exemplo, diz, no seu ensaio ‘Sobre o Padrão do Gosto’: “o aparecimento dos objetos aos olhos de um homem saudável à luz do dia é denominado a sua *cor* real, apesar de se aceitar que a cor constitui apenas um fantasma dos sentidos. (ST 12; ênfase acrescida). Da mesma forma, aqui, o padrão para *cor* – uma qualidade que, no ver de Hume, depende tanto da mente como a desejabilidade – consiste numa perspectiva escolhida (“à luz do dia”) e conjunto de propriedades (“saudável”).

A determinação de uma qualidade mediante a referência a um padrão é ainda *mais* importante para Hume no caso dos sentimentos do que no caso das paixões. Por exemplo, o objetivo do ensaio “Sobre o Padrão do Gosto” é descobrir o padrão pelo qual fixar a “beleza e deformidade reais” (ST 7) das “ações, composições e objetos externos”. Ele argumenta que este “verdadeiro padrão de gosto e beleza” assenta no “veredito conjunto daqueles que possuem senso forte, unido a um sentimento delicado, melhorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação e livre de todo o preconceito” (ST 23). Particularmente, os primeiros quatro itens desta lista são propriedades pessoais, enquanto o quinto é um tipo de perspectiva mental.

No *Tratado*, Hume descreve com algum detalhe a necessidade de determinar o vício e a virtude mediante uma “correção” dos sentimentos pelo que chama de “senso moral”, e compara diretamente este processo com o de correção de sentimentos pelo que chama de “senso

do belo”, assim como nos casos de outras qualidades discernidas por outros sentidos, incluindo os sentidos externos⁷:

Nossa situação, tanto no que se refere a pessoas como a coisas, sofre uma flutuação contínua; um homem distante de nós pode, dentro de pouco tempo, se tornar um conhecido íntimo. Além disso, cada homem particular ocupa uma posição peculiar em relação aos outros; e seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis, se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como nos aparecem de nosso ponto de vista particular. Portanto, para impedir essas contínuas *contradições* e chegarmos a um julgamento mais *estável* das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista *firme e geral*; e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente. Da mesma forma, a beleza externa é determinada meramente pelo prazer; e é evidente que um belo semblante não pode proporcionar o mesmo prazer quando contemplado a uma distância de vinte passos do que se a pessoa se aproxima de nós. Não dizemos, entretanto, que ela nos parece menos bela, pois sabemos que efeito terá nessa posição e, por meio dessa reflexão, corrigimos sua aparência momentânea. (...)

Correções como essa são comuns para todos os sentidos; na verdade, seria impossível fazer uso da linguagem, ou comunicar nossos sentimentos uns aos outros, se não corrigíssemos as aparências momentâneas das coisas, desprezando nossa situação presente. (T 3.1.1.15-16)

Para Hume, o padrão para o juízo sobre a virtude e o vício envolve, pelo menos, tomar, por simpatia, o “ponto de vista” daqueles que são mais intimamente afetados pelos traços considerados, possuindo o conhecimento causal dos efeitos desses traços mentais nos seus detentores e nos outros (T 3.3.1.16; ver Garrett 2015, capítulo 4).

É importante salientar dois pontos sobre a regulação de padrões do juízo em Hume. Primeiro, eles surgem mediante um processo de convergência social no desenvolvimento dos próprios conceitos relevantes (“ideias abstratas”; T 1.1.7); nesse processo, não se trata de reconhecer um padrão “correto” já dado *a priori*. Segundo, quando o termo que significa um conceito regido por esse padrão passa a carregar ou expressar uma aprovação do que quer que recaia sob o conceito – como acontece com os conceitos do valor da beleza e da virtude, mas não com os conceitos de cor –, também *este* aspecto do conceito possui uma explicação psicológica que não envolve o reconhecimento de normas dadas *a priori*. Hume descreve esta função expressiva adicional de um termo como “ser tomado num bom sentido” (IPM 1.10 e ST 23; para uma explicação adicional de ambos os tópicos, ver Garrett 2015, capítulos 4-5).

⁷ Além do senso moral e do senso da beleza, Hume também se refere a um senso pelo qual a ‘sensatez’ é discernida pelo sentimento (T 3.3.4.11; IPM 8.3), sugerindo que o que poderíamos chamar ‘humor’ constitui outro valor baseado em sentimento. No entanto, não prosseguirei sobre este assunto aqui.

Estamos, agora, em posição de reconhecer duas origens do valor intimamente relacionadas para Hume. A sua faculdade das paixões é responsável por produzir sentires que incluem desejo e aversão, amor e ódio, e orgulho e humildade. Por seu turno, estes sentires servem, em conjunção com padrões de juízo socialmente estabelecidos, para determinar os ditos valores baseados em paixões *desejável* e *desprezível* (no sentido de inspirar, propriamente, aversão), *amável* [*lovable*] (para o qual Hume reserva o termo ‘querido’ [*lovely*], num sentido que hoje é obsoleto) ou *odioso* [*hateful*] (no sentido de inspirar, propriamente, ódio) e, para cunhar o termo, *digno de orgulho* [*prideworthy*] (no sentido de inspirar, propriamente, orgulho) ou *vergonhoso* [*shameful*]. Por contraste, a sua faculdade do gosto é responsável por produzir sentires de aprovação estética e moral. Por sua vez, estes sentires, em conjunção com padrões de juízo socialmente estabelecidos, servem para determinar esses valores baseados em sentimentos, como o que Hume chama de *belo* ou *feio*, *virtuoso* ou *vicioso*.

Enquanto filósofo conduzido pelo que ele chama de “curiosidade ou amor à verdade” (T 2.3.10), Hume valoriza tanto a verdade como a verdade provável, não apenas de maneira instrumental, mas também por si mesma. E pelo menos a probabilidade é também determinada por um tipo de sentir – que ele diversamente chama de “força e vivacidade”, “evidência” e mesmo (de forma solta) “o sentimento de crença”. Apesar de este sentir ser uma maneira de conceber ideias (T 1.3.8 e IEH 5) – ao invés de uma impressão separada –, Hume compara-o explicitamente ao sentimento estético (T 1.3.8.12). E ele também tem de ser corrigido com recurso a um padrão para determinar completamente a qualidade valorizada (T 1.3.10.12; ênfase acrescida; ver também T 1.3.13.9 e IEH 12.24).

Mas apesar da sua importância, nenhum padrão de juízo pode resolver todas as diferenças entre respostas sentidas. Deste modo, Hume prevê uma margem tanto para uma *relatividade subjetiva* – em que algo possui uma qualidade de valor *para* um indivíduo, mas não para outro, ou não no mesmo grau – e um *desacordo inocente*, em que juízos de valor incompatíveis podem ser considerados igualmente corretos. Naturalmente, a medida destes fenômenos difere de acordo com o tipo de valor em questão. Por exemplo, Hume claramente considera a “sociedade” *desejável* para todos os seres humanos. Acerca dos “valores de um objeto” entre diferentes pessoas, ele diz que: “apanhar moscas, como Domiciano, caso dê prazer, é preferível a [mais desejável do que] caçar feras selvagens, como William Rufus, ou a conquistar reinos, como Alexandre” (Sc 34).

Da mesma forma, sugere que a paixão da “afecção natural” faz com que os filhos tenham mais valor para os seus pais do que para outros (Sc 10). Ser digno de amor é tão subjetivamente relativo como ser digno de orgulho.

Comparativamente, quando se trata do valor da beleza (baseado no sentimento), Hume concede que “[h]á algo que se aproxima a princípios no gosto mental, e críticos podem raciocinar e discutir mais plausivelmente do que cozinheiros ou perfumistas” (Sc 11). Talvez, em parte, devido à sua tendência a projetar sentimentos – mas não paixões – nas suas causas, os seres humanos constroem, evidentemente, propriedades pessoais [*personal endowments*] mais específicas (tais como “senso forte, associado a um sentimento delicado, melhorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação”) no próprio padrão do juízo da beleza. Assim, vários juízos relativos ao valor estético – por exemplo, que Milton é melhor que Ogibly (ST 8) – são simplesmente corretos ou incorretos para todos, mesmo para aqueles a quem falta a capacidade de sentir esse valor por si mesmos. Apesar disso, ele também salienta que continua a haver uma margem considerável para uma “diversidade inocente” noutros casos de avaliação, em que mesmo respostas que estão totalmente de acordo com o padrão de juízo estético (o “padrão do gosto”) ainda podem diferir de pessoa para pessoa, dependendo da sua idade, estatuto e temperamento pessoal (ST 28).

No domínio da moral baseada no sentimento – relativo ao que ele chama “o valor da virtude” (C 28) –, Hume destaca muitos mais juízos avaliativos que são simplesmente certos ou errados para todos. Ainda assim, continua a haver alguma diversidade inocente, especialmente em relação ao grau do valor de virtudes particulares. Além disso, há algumas apreciações morais – por exemplo, em relação às regras sobre a propriedade ou à modéstia sexual e decoro – que não são relativas a indivíduos, mas podem ainda ser relativas a sociedades inteiras.⁸

Para Hume, valores são sempre, em última instância, fundados no sentimento. Porém, ele distingue paixões e sentimentos como origens do valor, cada um dos quais prolifera em diversos tipos de valor, aplicáveis a diversos tipos de coisas. Consequentemente e apesar disso, valores distintos estão, frequentemente, intimamente relacionados. Para dar apenas um exemplo, a verdade ou a verdade provável são desejáveis por si próprias e, deste modo, possuem valor baseado em paixões; mas para Hume, elas resultam, frequentemente, das virtudes da sabedoria e do bom senso, que também conferem um valor moral baseado em sentimentos, não instrumental, aos seus detentores; e, por seu turno, as virtudes morais são desejáveis e

⁸ Para mais sobre este assunto, cf. IPM “Um Diálogo”, e também Garrett 2015, capítulo 8, seção 5.

conducentes à felicidade, e são também causas de outros valores baseados em paixões – a amabilidade e a orgulhabilidade [*prideworthiness*]. De fato, a capacidade das virtudes para causar amor e orgulho mediante a aprovação moral (IPM 9) é, para Hume, grande parte do que as torna desejáveis enquanto conducentes à felicidade.

2. O Valor na Humanidade e os Papéis da Racionalidade e da Sensibilidade

O Valor na Humanidade. De acordo com Hume, os seres humanos *determinam* o valor mediante as paixões e os sentimentos, e *possuem* valor baseado em paixões, assim como em sentimentos. Claro, diversos tipos de coisas – incluindo diversos tipos de objetos inanimados e insensíveis –, são *desejáveis*, portanto, não deveria ser surpreendente que seres humanos sejam também, muitas vezes, desejáveis. Apesar disso, menciona pelo menos três formas nas quais eles são *distintamente* desejáveis. Primeiro, seres humanos são desejáveis como cooperadores na sociedade:

Somente pela sociedade [um ser humano] é capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas [i.e., os animais], e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas. (...) A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa *força, capacidade e segurança* adicionais que a sociedade se torna vantajosa. (T 3.2.2.3)

Segundo, são desejáveis como companhia:

[A] companhia alheia é naturalmente tão prazerosa, por apresentar o mais vívido de todos os objetos: um ser racional e pensante como nós, que nos comunica todas as ações de sua mente, confia-nos seus sentimentos e afetos mais íntimos e permite que vislumbremos, no momento mesmo em que se produzem, todas as emoções causadas por um objeto. (T 2.2.4.4)

Além disso, claro, por vezes, eles são também desejáveis como objetos do que Hume chama de “apetite pela geração”, que, para ele, contribui para a complexa paixão do “amor entre os sexos” (T 2.2.11; ver também Sc 9).

Para Hume, enquanto vários tipos de coisas são desejáveis, apenas criaturas sensíveis – incluindo, especialmente, seres humanos – podem ser *amáveis* (“queridas” no sentido obsoleto). Ainda assim, ao contrário de vários dos seus contemporâneos, ele não considera os seres humanos valiosos enquanto amados ou amáveis por Deus, pois:

Todos os sentimentos da mente humana – gratidão, ressentimento, amor, amizade, aprovação, censura, piedade, rivalidade, inveja – referem-se

claramente ao estado e à condição do ser humano e estão calculados para preservar a existência e promover as atividades desse ser nessas circunstâncias. Não parece razoável, portanto, transferir tais sentimentos ao Ser Supremo, ou supor que exerçam influência sobre ele; e, além disso, os fenômenos do Universo não fornecem apoio para uma teoria desse tipo. (D 3.13)⁹

Tampouco, diz, os seres humanos se consideram amáveis apenas por serem seres humanos:

Em geral, pode-se afirmar que não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco. É verdade que não existe uma só criatura humana, ou sequer uma criatura sensível, cuja felicidade ou infelicidade não nos afete em alguma medida quando está perto de nós ou é representada em cores vivas. Mas isso se deve meramente à simpatia, e não prova que haja uma tal afeição universal pela humanidade, uma vez que essa preocupação se estende para além de nossa própria espécie. A afeição entre os sexos é uma paixão evidentemente implantada na natureza humana; e essa paixão se mostra não apenas por seus sintomas peculiares, mas também por inflamar todos os outros princípios de afeição, despertando, pela beleza, inteligência e bondade de uma pessoa, um amor mais forte que aquele que de outro modo resultaria dessas qualidades. Ora, se houvesse um amor universal entre todas as criaturas humanas, esse amor se mostraria da mesma maneira. Um grau determinado de uma boa qualidade causaria uma afeição mais forte que o ódio causado pelo mesmo grau de má qualidade; mas o que descobrimos pela experiência é o contrário disso. (T 3.2.1.12)

Ainda assim, como esta passagem também indica, há uma ampla variedade de formas pelas quais o amor de seres humanos individuais *pode* ser engendrado, incluindo qualidades pessoais (tais como a beleza, a sagacidade [*wit*] ou a gentileza), prestação de serviços e relações particulares. Com efeito, para Hume, se *qualquer* qualidade de uma pessoa, ou de algo intimamente relacionado com essa pessoa, causar um prazer noutra pessoa, pode ser causa de a segunda amar a primeira (T 2.2.1). Hume nega apenas que a humanidade, no sentido de deter a natureza que funda o pertencimento à espécie humana, seja, por si mesma, uma dessas qualidades.

Como Hume salienta, rejeitar que qualquer “amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal” [T 3.2.1.12] seja totalmente compatível com o reconhecimento da *simpatia* – uma operação mental em que a crença de alguém sobre o estado mental de outra criatura sensível

⁹ Hume atribui esta nota a Demea (que, evidentemente, aqui emprega o termo ‘sentimento’ de forma ampla e não técnica, para sentires de qualquer tipo), em vez do seu porta-voz, Philo. Apesar disso, Philo não discute a declaração de Demea e mais tarde, argumenta a seu favor, [afirmando] que com base nas evidências disponíveis, é improvável que a causa ou causas da ordem do universo detenham tanto benevolência (que o amor gera naturalmente, pelo menos, nos seres humanos) como retidão (i.e., se importem com a virtude; D 11.16).

reconhecida como semelhante a si se aviva ao ponto de esse alguém partilhar esse mesmo estado mental (T 2.1.11.1-17) – pode fazer com que *partilhemos* os prazeres e dores de qualquer ser humano. Com efeito, a operação da simpatia – um “princípio” causal da humanidade, no sentido de se importar com os outros – naturalmente torna diversos estados de coisas que seriam, de outro modo, desejáveis apenas *para* indivíduos isolados, também desejáveis para todos aqueles que simpatizam ou podem simpatizar com eles. Além disso, torna *a felicidade e o bem-estar* dos outros desejável e, portanto, valiosa, mesmo se não leva a que *esses* outros sejam valorizados da maneira como seria o amor por eles. Ademais, Hume afirma que a operação da simpatia *sozinha* pode, por vezes – quando suficientemente forte – levar ao amor por outros indivíduos com os quais simpatizamos, assim como o pode, mais geralmente, um sólido conjunto de interesses (T 2.2.9). Por fim, ele mantém que a operação da simpatia é, em quase todos os casos, a condição causal necessária para a produção de sentimentos morais, e consequentemente, para a determinação do valor moral baseado em sentimentos (T 3.3.1.10 e 3.3.5.11).

Para Hume, as mesmas qualidades que dão prazer, e que produzem *amor* quando se encontram nos outros, geralmente, também produzem *orgulho* quando se encontram em si mesmo. Também neste caso, servem como objeto de valor baseado em paixões, cujo reconhecimento pode, ele mesmo, ser moralmente valioso. Assim, Hume diz, ao discutir o orgulho: “mas embora um conceito exagerado de nosso próprio mérito seja vicioso e desagradável, nada pode ser mais *louvável* [como uma virtude] que *dar valor a nós mesmos*, quando realmente possuímos *qualidades de valor*” (T 3.3.2.8; ênfase acrescida). Por todas estas razões, para Hume, grande parte do valor dos seres humanos é, certamente, baseado em paixões. Mas uma parte específica e significativa do valor dos seres humanos é, para ele, baseada em sentimentos. No domínio estético, seres humanos que são, eles mesmos, belos, terão um valor estético baseado em sentimentos, não instrumental – assim como serão dignos de desejo, amor e orgulho –, e aqueles que criam ou contribuem para a beleza das composições, ações ou outras coisas, terão valor estético instrumental. No domínio moral mais importante, seres humanos que são, eles mesmos, virtuosos, terão valor mais valor não instrumental baseado em sentimentos – serão dignos de desejo, amor e orgulho –, e aqueles que criam ou contribuem para a virtude de outros indivíduos terão valor moral instrumental.

Dentre as diversas virtudes específicas que Hume menciona estão a gentileza, a benevolência, a alegria, a amizade, a lealdade, a generosidade, a coragem, a indústria, a prudência, a justiça (i.e., o respeito à propriedade), a fidelidade (i.e., o cumprimento de

promessas), a dedicação (i.e., a obediência à lei civil), a higiene, a sagacidade, a sabedoria, o bom senso, e, como notado anteriormente, a humanidade, no sentido de um importar-se com os outros. Para ele, todas as virtudes constituem traços mentais úteis e/ou agradáveis para o seu possuidor e/ou os outros. Consequentemente, muitas vezes, *valorizar algo pelas suas paixões* – como o bem-estar dos seus filhos, ou mesmo um compromisso habilidoso em negócios ou comércio, que não é, em si, objeto de sentimentos morais, como o é a virtude – constitui uma virtude moral baseada em sentimentos. Assim, é importante distinguir claramente entre coisas que, a rigor, *têm valor moral* para Hume – tais como a posse de virtudes (por si só) e a inculcação de virtudes (instrumentalmente) – e coisas que *são moralmente merecedoras de consideração*, no sentido de que *valorizá-las* constitui um *valor moral*.

No ver de Hume, entre as várias coisas cuja valorização pode deter valor moral, está o próprio *agir em prole do valor moral*. Portanto, ser *cumpridor* – isto é, motivado pelo desejo de segunda ordem para levar a cabo essas ações que outros indivíduos virtuosos estão motivados a levar a cabo por desejos de primeira ordem – consiste precisamente em valorizar ações pelo fato de que valorizá-las, no geral, detém valor moral. Mas apesar de o cumprimento [*dutifulness*] de uma pessoa ser, geralmente, útil aos outros – e, assim, uma virtude –, para Hume (e em forte contraste com o dever para Kant), é algo como a segunda melhor virtude, pois sentimos uma aprovação moral maior por aqueles que são motivados por motivos virtuosos de primeira ordem originais (T 3.2.1.4-8)¹⁰.

Os papéis da Racionalidade no Valor Humano. De acordo com Kant, os seres humanos possuem valor moral em virtude da sua capacidade de empregar livremente a faculdade da razão prática, capaz de definir e buscar fins; eles são objetos moralmente dignos de consideração precisamente por possuírem tal faculdade da razão. Para ele, ter esta faculdade requer existir fora, assim como dentro da ordem da natureza. Por contraste, tal como Hume entende a razão, ela é a faculdade totalmente natural ou capacidade de fazer inferências – tanto demonstrativa como provável, na medida em que, sozinha, forja apenas uma crença ou certeza –, causalmente determinada, à semelhança de todos os outros eventos na natureza. Para ele, a razão nunca é prática no sentido de uma livre escolha de fins últimos. Ela pode, no máximo, determinar os meios causalmente mais eficazes para alcançar fins últimos que são definidos pelas paixões (T 2.3.3).

¹⁰ Hume salienta, por exemplo, que aqueles que cuidam dos seus filhos por afeição natural são mais virtuosos que aqueles que o fazem só por senso de dever (T 3.2.1.5-8). O contraste com Kant – que considera o dever como o único motivo louvável e emprega o mesmo exemplo – não podia ser mais marcante.

Não obstante, para Hume, a racionalidade (o ter razão) desempenha um papel importante na determinação do valor por seres humanos. Apesar de negar que a razão seja *suficiente* para determinar o valor, a razão é *necessária* para a determinação de diversos tipos de valor, porque é essencial para elaborar inferências causais e descobrir relações causais. Por essa razão, será sempre necessária para a determinação do valor meramente instrumental. Apesar disso, será também necessário para qualquer amor ou orgulho que surja a partir de qualidades pessoais, serviços ou relações particulares que só podem ser descobertas mediante o raciocínio causal. Além disso, será necessário para engendrar amor mediante a simpatia na sua observação, uma vez que ele pensa que só podemos ter uma crença sobre o estado mental de outra criatura sensível mediante o raciocínio causal. Reconhecer a beleza de diversos objetos requer conhecimento causal da sua utilidade, para que possamos simpatizar com o prazer dos seus possíveis utilizadores (T 2.1.8.2). Da mesma forma, Hume defende que raciocinar sobre as consequências causais de qualidades mentais é, em todos ou quase todos os casos, necessário para se gerarem sentimentos morais (IPM Ap. 1). Tanto no caso do valor baseado em paixões como em sentimentos, o raciocínio será, muitas vezes, também necessário para aplicar um padrão relevante de juízo – envolvendo como as coisas *apareceriam* sob uma certa perspectiva e com certa propriedade – para fixar o valor “real e intrínseco” das coisas diante das circunstâncias variáveis.

Apesar de as coisas poderem possuir alguns tipos de valor – incluindo desejabilidade e beleza – sem possuírem racionalidade, vários dos mais importantes tipos de valor que seres humanos possuem sempre ou quase sempre a requerem. Por exemplo, é essencial à sua desejabilidade enquanto cooperadores na sociedade e enquanto companhia, e a várias qualidades, serviços e relações que a tornam amável e digna de orgulho [*prideworthy*] – incluindo, obviamente, deter a verdade ou crenças verdadeiras. Porque a operação da simpatia depende de se apreciarem semelhanças entre si e o objeto da sua simpatia, a racionalidade compartilhada também pode facilitar o amor a outro indivíduo, como resultado da simpatia. O exercício da razão também é necessário à produção de várias ações e composições belas. No domínio moral, para Hume, a sabedoria e o bom senso (que requerem, igualmente, a razão) são, elas mesmas, virtudes; e o uso da razão é igualmente essencial para ter e exercer a maior parte das outras virtudes. Particularmente, é essencial à posse do que Hume chama “virtudes artificiais” – tais como a justiça, a fidelidade e a dedicação – que dependem da existência do “artifício e convenção” e requerem uma apreciação das consequências causais de seguir um curso de ação mutuamente estabelecido (T 3.1.1-2 e IPM 3-4). Mesmo a maior parte do que

Hume chama “virtudes naturais” – tais como a humanidade, no sentido de importar-se com os outros – dificilmente poderia ser exercida sem o raciocínio sobre as consequências prováveis das ações. Por fim, a acrescentar aos papéis cruciais desempenhados pela racionalidade na posse de valor moral, ela também contribui para se *ser moralmente digno de consideração*, tanto pela sua capacidade de envolver os seus detentores em relações moralmente significativas como pela sua capacidade de cativar ou reforçar a simpatia dos outros, como fator de semelhança que também causa outros fatores de semelhança.

Ainda assim, por mais importante que a racionalidade seja para o valor humano, a sensibilidade – quer dizer, a capacidade de sentir e a sensação – é, de várias formas, ainda mais importante. Pois é, em última instância, pela sensibilidade – manifesta nas paixões e sentimentos – que seres humanos determinam valores, ainda que um papel subsidiário da razão seja, geralmente, requerido para auxiliar a produção desses sentires ou para regular os seus resultados. Além disso, apesar de as coisas poderem ter diversos tipos de valor – incluindo desejabilidade e beleza – sem possuírem racionalidade, vários dos mais importantes valores possuídos por seres humanos a requerem. Para Hume, apenas seres com sensibilidade – criaturas sensíveis – podem ser desejadas como cooperadoras ou como companhia, ou ser objeto de amor ou orgulho, e portanto, apenas eles podem ter valores baseados em paixões que sejam determinados por essas paixões. A sensibilidade é igualmente essencial a todos ou quase todos os processos da criação artística humana. No domínio moral fundamental, apenas seres capazes de sentir paixões podem, para Hume, ser motivados a agir, e apenas seres capazes de ser motivados a agir podem ter virtudes. Ademais, apenas criaturas sensíveis podem ser objeto de simpatia e humanidade enquanto um importar-se com os outros, e devido ao papel central da simpatia em produzir sentimentos morais, todas as criaturas sensíveis com sentires semelhantes aos de seres humanos são, assim, em princípio, *moralmente dignos de consideração*. Com efeito, a conexão entre simpatia e sentimento moral é suficientemente próxima para que se possa considerar que para Hume, nada pode ser moralmente digno de consideração a não ser que seja um ser com sensibilidade, ou de algum modo relacionado a ele.

Enquanto Kant – racionalista e antinaturalista moral – defende que o valor da humanidade é, fundamentalmente, valor moral, tanto assente na como reconhecido pela racionalidade (não a sensibilidade) de seres humanos enquanto agentes numericamente livres, fora da natureza, Hume – antirracionalista e naturalista moral – defende que a humanidade, enquanto parte da natureza, possui diversos tipos de valor (incluindo valor moral), metafísica e

epistemologicamente determinados pelo sentimento ou paixão (sob assistência da razão), e que geralmente também dependem, para a sua posse, de se ter tanto razão como sensibilidade.

3. Mais Questões sobre a Humanidade e o Valor

Valor Fora da Humanidade. Como vimos, apesar de não atribuir sentimentos a Deus ou à deidade, Hume não nega que animais tenham paixões. Estas incluem desejos por prazer e fuga à dor para si mesmos, mas também desejos por prazer e fuga à dor para outras criaturas sensíveis, pois “[é] evidente que a *simpatia*, ou comunicação das paixões, ocorre entre os animais tanto quanto entre os homens” (T 2.2.12.6). Além disso, como também vimos, ele salienta que os animais sentem amor e ódio, assim como orgulho e humildade; com efeito, ele nota que “é natural que um cão ame mais a um homem que a um membro de sua própria espécie” (T 2.2.12.2). Os animais não empregam padrões de juízo socialmente estabelecidos para corrigir a sua resposta passional inicial, mas certamente possuem as paixões pelas quais os seres humanos determinam valores, e portanto, pode considerar-se que determinam valores de maneira rudimentar – pelo menos, valores relativos a eles mesmos. Ele afirma claramente que nos animais, entre as suas fontes de orgulho também se encontra a beleza:

O próprio porte e o andar de um cisne, um peru ou um pavão mostram a altiva idéia que têm de si mesmos, e seu desprezo para com os outros. Isso é ainda mais notável porque, nessas duas últimas espécies de animais, o orgulho sempre *acompanha a beleza*, e só aparece no macho. (T 2.1.12.4; ênfase acrescida)

Mas enquanto os animais reconhecem e apreciam a beleza, Hume defende que “os animais têm pouco ou nenhum sentido de virtude ou vício” (T 1.2.12.5) – quer dizer, têm pouco ou nenhum sentimento moral.

Contudo, o que quer que dissesse sobre a medida em que os animais determinam o valor, Hume concede claramente que os animais possuam um valor baseado em paixões. Eles são desejáveis não apenas entre si, mas também para seres humanos, e são também amáveis não apenas entre si, mas também para seres humanos. Ao comentar sobre o amor canino pelos seres humanos, acrescenta que “é muito comum que [um cão], em troca, receba a mesma afeição” (T 2.2.12.2). Claramente, animais também possuem, pelo menos, valor estético baseado em sentimentos mediante a sua própria beleza (T 2.1.8.2).

Mais difícil é a questão de saber se, para Hume, os animais também possuem valor moral pela posse de virtudes. As suas discussões sobre avaliação moral são inteiramente focadas nos

seres humanos, e há, certamente, várias virtudes que os animais não possuem. Estas incluem as virtudes artificiais, tais como a justiça, a fidelidade e a dedicação, que requerem a participação numa convenção –, apesar de não se limitarem a elas. Ainda assim, escreve: “podemos conceber um cavalo virtuoso, pois podemos conceber a virtude a partir de nossos próprios sentimentos, e podemos uni-la à forma e figura de um cavalo, animal que nos é familiar” (IEH 2.5). Isto implica, pelo menos, que não é *impossível*, para um cavalo, ser virtuoso, e, de fato, a caracterização das virtudes como “qualidades mentais” não impede que os animais detenham virtudes. Certamente, a virtude humeana não requer nenhum tipo de vontade livre que possa faltar aos animais (IEH 8.23), e a sua visão, acima mencionada, de que os animais “têm pouco ou nenhum senso de virtude ou de vício” – ou seja, que em grande medida, lhes falta sentimentos morais pelos quais *discernir* a virtude e o vício – não implica que eles não possam *deter* algumas virtudes ou vícios, discerníveis pelos seres humanos. Com efeito, ele menciona, especificamente, que “os animais são capazes de amabilidade [*kindness*]” (IPM Ap. 2.8) e que eles têm afeição natural pelos seus filhos. Ambos estes traços são virtuosos, pelo menos quando presentes em seres humanos.

Por outro lado, Hume utiliza “cavalo virtuoso” juntamente com “montanha dourada” como exemplo de uma ideia complexa criada pela imaginação. E isto talvez sugira que nenhum cavalo *real* com o qual contatamos é virtuoso, ou, pelo menos, não particularmente virtuoso. Ele explica que produzimos a ideia de cavalo virtuoso combinando ideias de qualidades mentais virtuosas com as quais estamos familiarizados a partir de seres humanos, na “figura e forma” – e portanto, não necessariamente as características mentais reais – de um cavalo¹¹. Além disso, geralmente caracteriza as virtudes como qualidades mentais úteis ou agradáveis “à própria *pessoa* ou aos outros”, e restringe o termo ‘pessoa’ a seres humanos, ainda que por vezes também o trate como equivalente a ‘mente’ ou ‘si mesmo’ (T 1.4.6).

Quer os animais possuam algum valor estritamente moral pela posse de virtudes quer não, apesar disso, é claro, para Hume, que eles são *moralmente dignos de consideração* pelos seres humanos. Pois como vimos, importar-se com o bem-estar de criaturas sensíveis em geral – incluindo animais – constitui um elemento da virtude da humanidade. Talvez seja, em parte, por esta razão que ele descreve a própria moral como algo “que se refere à humanidade e aos nossos semelhantes” (IPM 5.44; ênfase acrescida). Tampouco este amplo escopo da consideração moral é surpreendente: como vimos, a seu ver, em princípio, a operação da

¹¹ Como Hume certamente sabia, a *Iliada* menciona dois cavalos imortais de Aquiles, ambos os quais permaneceram imóveis em campo de batalha e choraram quando Pátroclo foi morto. Mais tarde, Hera concede o poder da fala a um deles. Nandi Theunissen lembrou-me deste exemplo.

simpatia e quase todos os sentimentos morais que resultam [dela] estendem-se a todas as criaturas sensíveis.

O Valor de Cada Ser Humano. Para Hume, uma vez que todos os seres humanos funcionais possuem paixões e sentimentos de gosto, é razoável concluir que ele considera todos os seres humanos capazes de *determinar* tanto valores baseados em paixões como em sentimentos, apesar de disfunções cognitivas severas poderem impedir alguns deles de aplicar padrões de juízo socialmente estabelecidos. Também é razoável concluir que Hume consideraria que todos os seres humanos funcionais *possuem*, pelo menos, algum valor. Primeiro, quase todos os seres humanos possuem, pelo menos, alguma desejabilidade como companhia ou companheiros de cooperação. Além disso, ele reconhece que a simpatia torna a *felicidade* e o *bem-estar* de todos os seres humanos desejáveis para qualquer outro – pelo menos, em princípio. Ademais, apesar de não reconhecer o “amor à humanidade enquanto tal”, é razoável pensar que todos os seres humanos possuem, pelo menos, alguns traços amáveis (e dignos de orgulho); e mesmo a forte simpatia e a coincidência de interesses a longo prazo, por si sós, podem ser causas de amor. Pelo menos alguns seres humanos são belos e/ou capazes de produzir beleza, e todos ou quase todos os seres humanos terão, pelo menos, algum valor estritamente moral pela posse de pelo menos algumas virtudes. Finalmente, uma vez que a humanidade (no sentido de um importar-se com os outros) constitui uma virtude, todos os seres humanos serão *moralmente dignos de consideração* no sentido de que *valorizá-los* constituirá um valor moral, assim como à sua felicidade e bem-estar.

O Valor da Humanidade enquanto Espécie. A Humanidade, considerada coletivamente, possui, pelo menos, o coletivo de valores dos seus membros individuais. No entanto, pode também deter um valor adicional, mediante os desejos dos seus membros da continuação da espécie. Pois Hume observa que “todos os homens se preocupam com o que pode acontecer após sua morte” (T 1.3.9.13), e parece inegável que a maioria dos seres humanos deseje – e, assim, determine como valioso – que a espécie humana deva continuar a existir e a prosperar no futuro, com a sua natureza distintiva. Este desejo é, certamente, intensificado pelo reconhecimento de que a aniquilação da humanidade arruinaria até a possibilidade de determinação daqueles valores que só seres humanos, com a sua natureza distintiva, podem determinar, e a posse desses valores que só seres humanos, com a sua natureza distintiva, podem possuir. Além disso, dada a satisfação que os seres humanos teriam na continuidade e

prosperidade da espécie humana, parece que o traço mental de se importar com essa existência e prosperidade seria, ele próprio, uma virtude moral, com a consequência de que a espécie humana e o seu futuro seria moralmente digno de consideração. Por razões semelhantes, outras espécies de criaturas sensíveis serão também moralmente dignas de consideração.

4. Os Graus de Valor na Humanidade

A Humanidade possui tais valores positivos, como a desejabilidade, a amabilidade, a orgulhabilidade, a beleza e virtude. No entanto, também possui tais valores negativos (desvalores), como a desprezibilidade, a odiabilidade, a vergonhabilidade, a deformidade e o vício. No seu ensaio “Da Dignidade ou Maldade da Natureza Humana”, Hume ocupa-se da questão de quão valorizada a humanidade deveria ser no geral. A sua resposta – de novo, marcadamente não kantiana – é que este tipo de uma avaliação de grau depende da escala que empregamos, e que esta, por sua vez, depende, no presente caso, de outras naturezas com as quais comparamos a natureza humana:

Nenhum homem razoável negará que há uma diferença natural entre mérito e demérito, virtude e vício, sabedoria e tolice. Ainda assim, é evidente que ao fixar o termo, que denota a nossa aprovação ou reprovação, somos comumente mais influenciados por comparação que por algum padrão fixo e inalterável na natureza das coisas. Da mesma forma, a quantidade, a extensão e o volume, são reconhecidos por todos como coisas reais. Mas quando chamo um animal de *grande* ou *pequeno*, formamos sempre uma comparação secreta entre esse animal e outros da mesma espécie, e é esta comparação que regula o nosso juízo sobre a sua grandeza. Um cão e um cavalo podem ser exatamente do mesmo tamanho, sendo um admirado pela sua grandeza e volume, e o outro pela sua pequenez. Quando estou presente em qualquer disputa, sempre considero comigo mesmo se o objeto de controvérsia é uma comparação ou não, e se for, se os disputadores comparam os mesmos objetos juntos ou falam de coisas totalmente diferentes. (DM 4)

Hume considera que quando comparados com os animais, a humanidade está muito bem em termos de valor. Mesmo sem mencionar a questão de saber se os animais são inteiramente incapazes de virtude, ele salienta a enorme sabedoria dos seres humanos, cujos “pensamentos não possuem limites estreitos, seja de lugar ou de tempo” (DM 5). Apesar disso, a comparação dos seres humanos com seres superiores imaginados é muito menos favorável:

Entre as outras excelências do homem, esta é uma: que ele pode formar uma ideia das perfeições muito além daquilo de que tem experiência em si próprio. E isto não se limita à concepção da sabedoria e da virtude. Ele pode facilmente exaltar as suas noções e conceber um grau de conhecimento que, quando comparado com as suas, fará com que a última pareça desprezível, e a

diferença entre isso e a sagacidade dos animais desapareça e se desvaneça.
(DM 6)

Hume declara que entre os objetos mais comuns de comparação para seres humanos, estão outros seres humanos. Neste caso, pelas próprias condições da comparação, não é surpreendente que um alto grau de sabedoria ou virtude seja pouco usual:

Também é usual *comparar* um homem com outro. E ao encontrar poucos que podemos chamar *sábios* ou *virtuosos*, somos capazes de criar uma noção vil da nossa espécie em geral. Que possamos perceber a falácia neste tipo de raciocínio. Podemos observar que as honrosas denominações de “sábio” e “virtuoso” não estão anexadas a nenhum grau particular dessas qualidades de *sabedoria* e *virtude*, mas surge conjuntamente da comparação que estabelecemos entre um homem e outro. Quando encontramos um homem que alcança tal sabedoria, muito incomum, declaramo-lo um homem sábio. Por isso, dizer que há poucos homens sábios no mundo não é dizer nada, uma vez que é apenas pela sua escassez que merecem tal denominação. (DM 7)

Por fim, e apesar disso, podemos sempre comparar a humanidade como tal como é efetivamente com a humanidade tal como foi representada por esses filósofos, tais como Hobbes e Mandeville. Neste caso, Hume argumenta que de um ponto de vista moral, a humanidade é favoravelmente comparável ao seu retrato feito por “aqueles filósofos que têm insistido tanto no egoísmo do Homem” e que têm sido levados a exagerar tanto o vício humano (DM 10). Pelo fato de o amor, a benevolência e a humanidade serem, de fato, muito fortes na natureza humana, e os seres humanos muitas vezes procurarem beneficiar-se uns aos outros não resulta sempre de um egoísmo intrínseco, mas é, muitas vezes, a consequência natural da presença daqueles motivos intrinsecamente não egoístas. Para Hume, é, em grande medida, pela prevalência da humanidade – enquanto princípio de um importar-se com outros, que pertencem à natureza humana – que os membros da humanidade concedem valor uns aos outros.¹²

Referências bibliográficas

Obras de David Hume:

DM “Da Dignidade ou Maldade da Natureza Humana” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

¹² Agradeço a Nandi Theunissen, Sarah Buss, e aos participantes da conferência “O valor da Humanidade” na Universidade de Johns Hopkins pelas questões, comentários e sugestões muito úteis.

D *Diálogos Sobre a Religião Natural*, seguindo a tradução de José Oscar Marques. As citações seguem a seguinte regra: Seção, Parte, Parágrafo (com algarismos arábicos)

IEH *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, seguindo a tradução de José Oscar Marques. As citações seguem a seguinte regra: Seção, Parte, Parágrafo (com algarismos arábicos)

IPM *Investigação Sobre os Princípios da Moral*, seguindo a tradução de José Oscar Marques. As citações seguem a seguinte regra: Seção, Parte, Parágrafo (com algarismos arábicos)

EMPL *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

Ep “O Epicurista”, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

IS “Da Imortalidade da Alma” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

NC “Dos Caracteres Nacionais” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

T *Tratado da Natureza Humana*, seguindo a tradução de Déborah Danowski. As citações são feitas pela regra: livro, parte, seção, parágrafo (com algarismos arábicos, e de acordo com a edição, no inglês, de David e Mary Norton).

RPAS “Do Crescimento e Progresso das Artes e Ciências” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

Sc “O Cético” nos EMPL, seguindo a tradução de Marcos Balieiro. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

ST “Sobre o Padrão do Gosto” nos EMPL, em tradução própria. As citações são feitas por parágrafo (com algarismos arábicos).

Literatura secundária:

Garrett, D. (2015). *Hume*. New York and London: Routledge.

Heydt, C. (2007). “Relations of Literary Form and Philosophical Purpose in Hume’s Four Essays on Happiness,” *Hume Studies*, v. 33, n.1, pp. 3-19.

HUME E A CRÍTICA DA FISILOGIA*

HUME AND THE CRITIC OF PHISYOLOGY

Pedro Paulo Pimenta

Universidade de São Paulo

pedronamba@gmail.com

RESUMO: Trata-se de examinar o papel da fisiologia na ciência da natureza humana tal como concebida por Hume. Em Locke, a fisiologia é o fundamento último da análise experimental do entendimento, pois as ideias remetem a qualidades de objetos externos. Já para Hume, a análise das ideias começa na sensação e não se projeta para além dela. Essa diferença tem consequências filosóficas importantes, como o postulado lockiano, inaceitável para Hume, de que a experiência se organiza segundo um princípio teleológico.

PALAVRAS-CHAVES: Fisiologia; Sensação; Imaginação; Experiência; Teleologia.

ABSTRACT: The article examines the role of physiology in the science of human nature as conceived by Hume. In Locke, physiology is the ultimate foundation of the experimental analysis of the understanding, as ideas refer to qualities of external objects. For Hume, the analysis of ideas begins with sensation and does not project itself beyond them. This difference has important philosophical consequences, such as the Lockean postulate, unacceptable to Hume, that experience is organized according to a teleological principle.

KEYWORDS: Physiology; Sensation; Imagination; Experience; Teleology.

* Este texto foi desenvolvido na Universidade de Edimburgo entre novembro e dezembro de 2017 graças a uma bolsa Fapesp (modalidade BEP, processo 2016/24781-0). Aproveito esta ocasião para registrar uma homenagem póstuma a Nicholas Phillipson, que me convidou para a realização desse estágio de pesquisa. Uma primeira versão do argumento aqui desenvolvido aparece no capítulo 1 de meu livro *A trama da natureza* (São Paulo: Unesp, 2018). Versões subsequentes foram oferecidas num colóquio internacional do século XVIII na Universidade de Edimburgo (julho de 2019) e no VII Encontro Hume na PUC-Rio (novembro de 2019). Agradeço aos que nessas ocasiões contribuíram com observações críticas.

Na introdução do *Tratado da natureza humana* Hume explica que o objetivo do livro é aplicar à filosofia moral o método experimental da física newtoniana. Ou, se quisermos ser mais precisos, diremos que ele aplicará a concepção que tem desse método e que está longe de ser consensual no século XVIII, quando cada filósofo tem, por assim dizer, o “seu” Newton¹. No caso de Hume, a ideia de método experimental é marcada por uma forte tinta de ceticismo². E no que consiste o método newtoniano, de acordo com Hume? Primeiro, é necessário saber o que ele não é, em matéria de moral: uma busca pelos *ultimate principles of the soul* ou pela *essence of the mind*; contenta-se com aquilo que é *naturally satisfactory to the mind of man*, ou seja, com a análise da experiência e a identificação de regularidades entre as percepções. Hume explica:

Quando não tenho como conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma situação qualquer, tudo o que tenho a fazer é colocar os dois nessa situação e observar o resultado. Mas se tentasse esclarecer da mesma maneira uma dúvida em matéria de filosofia moral, colocando-me nessa mesma situação, é evidente que essa reflexão e essa premeditação perturbariam de tal maneira a operação dos princípios naturais que seria impossível extrair do fenômeno uma conclusão precisa. Por isso, devemos nessa ciência reunir nossos experimentos a partir da cuidadosa observação da vida humana, realizando-os à medida que se ofereçam no curso ordinário do mundo, no comportamento dos homens na vida social, nos negócios públicos e nos momentos de prazer. Experimentos desse gênero, desde que judiciosamente reunidos e comparados, poderão nos levar ao estabelecimento de uma ciência que não será inferior, quanto à certeza, e certamente será superior, quanto à utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance do homem. (*Tratado*, introdução³.)

Por que esse procedimento é caracterizado como newtoniano, e não, por exemplo, como baconiano – sendo que Bacon, e não Newton, é mencionado na introdução? Para entender esse ponto, é preciso ir ao último volume da *História da Inglaterra*, onde Hume faz um retrato de Newton: “Cauteloso na admissão de princípios sem lastro em experimentos, prontificava-se a adotar todos os que o tivessem, por novos ou inusitados que fossem. (...). Ao mesmo tempo em que parecia levantar o véu que recobria alguns mistérios da natureza, Newton mostrou as imperfeições da filosofia mecânica e consignou os segredos últimos à obscuridade em que sempre estiveram e na qual haverão de permanecer”⁴. Entendemos agora que é newtoniano um método de análise como o do *Tratado* na medida em que “consigna os segredos últimos” da natureza humana “à obscuridade em que sempre estiveram e na qual permanecerão” – método

¹ Ver Paolo Casini (2015).

² Ver Graciela De Pierris (2006).

³ Hume, *A Treatise of Human Nature*. Ed. Norton & Norton. Oxford: Clarendon Press, 2011.

⁴ Hume, *The History of England*. Ed. E. F. Miller. 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1993., livro VI, cap. 71.

que se contenta com a determinação de percepções que se deixam ligar umas às outras, na imaginação humana, como tantas causas e efeitos que não remetem, na experiência ou fora dela, a uma “causa última”.

Onde se encontram, na moral, os “abismos” a que Hume se refere de forma algo solene? Na física e nas ciências correlatas (química, fisiologia etc.), a zona obscura é fácil de ser localizada. Pois, se a teoria da gravitação pode aspirar ao estatuto de uma lei geral, não é porque, como querem Kant e outros, tenha fundamentos *a priori* na razão humana, mas porque descreve de modo preciso e acurado um sistema de relações que se dão como que na superfície das coisas, ou, como preferem os céticos, nas coisas “tais como elas aparecem”. Nesse sistema, toda conexão de causa e efeito é entre percepções qualitativamente indiferentes e, portanto, intercambiáveis, entre as quais não há relação lógica de precedência a não ser a estabelecida pelo hábito – e que, então, verificada e reiterada, será afirmada como necessária, embora pertença, a rigor, ao domínio da probabilidade⁵. Portanto, o *universal* da teoria newtoniana da gravitação se refere a um princípio de análise que tem aplicação *geral*, e, nesses termos, necessária.

Como mostra o *Tratado*, o que fica em suspenso e permanece indeterminado na filosofia moral é o eventual fundamento fisiológico das percepções – que ocorrem nos órgãos dos sentidos externos e são experimentadas *fisicamente* por uma capacidade de recepção e processamento localizada no corpo humano, em nervos, tecidos, músculos etc., produzindo um sentimento interno. Assim, por mais que Hume reclame para a sua filosofia a precisão do estudo da anatomia (referindo-se assim, de maneira geral, às ciências da dissecação, o que inclui, evidentemente, a fisiologia), primeiro no final do livro 3 do *Tratado*, depois numa carta a Hutcheson, e, por fim, no primeiro dos *Ensaios filosóficos sobre o entendimento humano*⁶, essa afinidade de método não se confunde com a ideia de que o conhecimento do corpo levaria ao da alma (se quisermos manter essa terminologia), ou, em termos humianos, que o conhecimento das operações dos órgãos do sentido forneceria o fundamento de uma teoria da produção das ideias, ou ainda, que o estudo da fisiologia humana permitiria esclarecer as leis de associação de ideias na imaginação. Estudos recentes, com destaque para o importante livro de Támas Demeter⁷, mostram que Hume usa (e às vezes abusa) de analogias fisiológicas para descrever relações entre ideias e impressões, e conexões de ideias entre si. Acrescentemos que também utiliza metáforas químico-físicas, especialmente na *Dissertação sobre as paixões* (1757). Mas

⁵ Ver Ian Hacking (2006), capítulo 6.

⁶ Ver John Immerwhar (1991).

⁷ Támas Demeter (2016).

seria esse modo de falar um indício de que Hume entende essas relações fisiologicamente ou quimicamente? Ou ainda, que ele estaria com isso pressupondo uma *causa* fisiológica para as impressões e ideias, tomadas como *efeitos*?

Não há evidência textual de que seria assim. O livro I do *Tratado* descreve outra coisa. Os órgãos dos sentidos recebem percepções e a imaginação as combina de acordo com certas tendências, mais ou menos regulares, embora sujeitas a toda sorte de capricho, desde defeitos de conformação dos órgãos até a paixão pelo raciocínio que conduz aos sistemas de filosofia ou a do terror que inspira o sentimento religioso e redundando na teologia. Em meio a essa regularidade, trata-se sempre de relações situadas num mesmo plano, desprovidas de um substrato. Querer reduzir a percepção e a imaginação a uma fisiologia dos sentidos é não entender o que está em jogo na própria ciência da natureza humana; e se esta, afinal, incumbesse de descrever relações por meio de observação e experimentos com “o que aparece”, ela não põe a questão do *Grund*, e, logo, não se aflige que ela permaneça sem resposta. Em suma, não há em Hume, definitivamente, determinismo biológico; e, se tomasse essa via, incorreria num materialismo que seria o reverso exato do idealismo transcendental. Hume, então, teria sido Diderot (voltaremos a esse ponto).

A opção filosófica de Hume é declarada em ao menos duas passagens do *Tratado* a que o leitor não tem como não dar atenção, pois são muito similares e se encontram em dois momentos correlatos as aberturas do livro I “Do entendimento” e do livro II “Das paixões”. Em ambos esses lugares, usando praticamente as mesmas palavras, como que a título de reiteração, Hume adverte que as impressões primeiras “emergem na alma, quando de sua origem, a partir de causas desconhecidas” (*Tratado*, I.1.1). O que de saída põe um problema, que dá à questão ares de tautologia: é impossível determinar quais seriam as causas de tais impressões, na medida em que estas, quando de sua aparição primeira, pertencem já ao domínio da percepção, o que significa que a ideia de uma causa primordial, fisiológica da sensação, é em si mesma contraditória se tomada como externa à própria percepção; e, se chegamos a formulá-la, é como um suplemento imaginário à sensação de fato, é como conjectura e não como probabilidade verificável. Tudo o que se sabe é que sensações são dadas nos órgãos dos sentidos; é o que nos mostra a análise fisiológica destes; mas, o que essa análise não mostra nem poderia mostrar, é uma conexão entre afecção fisiológica e impressão. John P. Wright chega a afirmar o contrário: o empirismo de Hume repousaria, em última instância, sobre uma filosofia mecanicista do organismo⁸. Vale a pena ler o livro, que é muito sugestivo, mas parece-me que ele ignora a sutil

⁸ John P. Wright (1983).

demarcação que Hume se empenha em traçar, como se o “realismo” do título surgisse como um antídoto a essa espécie de solipsismo da imaginação que vai se desenhando nas páginas do *Tratado*...⁹

Antes de prosseguirmos com Hume, recuemos um pouco para ver o que se entende por “fisiologia” em sua época. No período em que Hume escreve, e, na verdade, desde meados do século anterior, a Anatomia e a Fisiologia são disciplinas de análise do corpo humano, que é tomado como modelo da economia animal e mesmo da economia vegetal¹⁰. Essas disciplinas, e embora tenham lugar de destaque entre as ciências experimentais, não alcançaram o mesmo grau de exatidão que a física. Quando Hume escreve o *Tratado*, ambas passam por uma transformação que terminará por levá-las do modelo dualista cartesiano, de alma e corpo como duas substâncias heterogêneas ligadas entre si por um princípio ocasionalista ou de harmonia preestabelecida, numa hierarquia na qual alma ou comanda o corpo ou se situa acima dele, a um modelo newtoniano, no qual as duas substâncias são tomadas em separado e o estudo do corpo prescinde em grande medida de uma teoria de suas relações com a alma. Esta continua a ser pressuposta, isto é: a fisiologia moderna mantém, no horizonte de sua prática experimental, uma perspectiva metafísica. É verdade que, em sua versão newtoniana, a fisiologia é mais decididamente experimental, dispondo-se a estabelecer verdades gerais a partir de inferências de observação. Mas a existência de uma alma correlata ao corpo ou ligada a ele permanece como uma espécie de verdade axiomática, que, uma vez admitida permite que se busque, ainda que com muita cautela, por uma explicação unificada, que dê conta do que John P. Wright chamou de “estados mecânicos do corpo” bem como dos “estados pensantes da alma”, ambos tomados em sua dimensão fisiológica¹¹. A passagem do cartesianismo ao newtonianismo acarreta ainda a substituição de um paradigma puramente mecanicista que concebe o corpo vivo em analogia com máquina fabricadas pela arte humana por um paradigma organicista, em que os corpos organizados são concebidos não como atuados por forças externas que os determinam de fora (ou infundem vida neles), mas como unidades animadas por um princípio motor ou vital interno, que pode se situar num tecido, num órgão, ou numa parte qualquer do corpo. Embora permaneça desconhecido, esse princípio não é, aos olhos dos fisiologistas, de todo quimérico, sendo, inclusive, compatível com certas leis inferidas da análise química da matéria¹².

⁹ A posição de John Yolton nos parece mais sustentável; ver “Hume’s ideas”, in: *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (1984).

¹⁰ Ver François Duchesneau (2013).

¹¹ John P. Wright (2000).

¹² Robert Schofield (1970), capítulo 4.

Como se sabe, essa discussão não está presente nas páginas de Hume, e faríamos mal em sugerir o alinhamento do filósofo com esta ou aquela teoria fisiológica. Ele alude a ela, e eventualmente utiliza os modelos envolvidos para efeitos de argumentação (como nas invectivas de Filo na parte 8 dos *Diálogos sobre religião natural*). E, no entanto, se Hume compara a filosofia à anatomia, é porque está ciente de que as ciências do corpo humano têm algo a ensinar à filosofia, não apenas quanto ao rigor analítico na abordagem dos fenômenos, mas também no que se refere à natureza do conhecimento que essa abordagem produz. Lembremos aqui uma passagem da *Investigação sobre o entendimento humano*. Hume nota que não é porque a ocorrência dos sintomas é irregular que o médico abre mão, no trato das doenças, da pressuposição, respaldada pelo hábito da observação, de que os fenômenos relativos à patologia têm uma regularidade; do mesmo modo, o filósofo moral *must not despair* de encontrar uma regularidade equivalente nas ações humanas, a despeito da maneira irregular como os signos dessas ações são dados na nossa percepção.

Quando, por exemplo, no corpo humano, os sintomas mais comuns de saúde ou doença não correspondem à nossa expectativa, os remédios não surtem os efeitos esperados, e eventos irregulares seguem-se a partir de uma causa qualquer, isso não chega a surpreender o filósofo e o médico, e não lhes passa pela cabeça negar a necessidade e a uniformidade gerais dos princípios que regulam a economia animal. Eles sabem que, como o corpo humano é uma máquina extremamente complicada, na qual residem numerosos poderes secretos que escapam inteiramente à nossa compreensão e cujas operações se afiguram a nós como incertas, os eventos irregulares que se mostram em sua superfície não são prova de que as leis da natureza não seriam obedecidas da maneira mais regular possível em suas operações e em seu governo internos. O filósofo que quiser ser coerente aplicará o mesmo raciocínio às ações e volições de agentes dotados de inteligência; e as resoluções mais irregulares e inesperadas dos homens poderão, com frequência, ser explicadas por aqueles que estejam a par de cada uma das circunstâncias particulares de seu caráter e da situação em que se encontram. (*Investigação*, VIII.1¹³.)

Essa passagem poderia ser comparada a esta do verbete “Mecanicista”, da *Encyclopédia*: “Quantos movimentos não existem na natureza, grandes, múltiplos, cujas causas ignoramos? Mas eles estão de acordo com as leis comuns a tudo o que é matéria. Por mais que desconheçamos a causa do magnetismo, nem por isso deixamos de observar que seus efeitos operam de maneira fixa e invariável, podem ser apreendidos. Uma vez conhecidos, servem de regra à aplicação a outros fenômenos similares e à multiplicação de experimentos. O mesmo acontece no corpo humano” (Anônimo, X, 220)¹⁴. Como esse texto foi publicado em 1765, seria

¹³ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Tom Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 1999.

¹⁴ Diderot & D’Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris: 1751-1765. Edição crítica em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>.

ridículo propor que Hume teria se inspirado nele; e tampouco cabe a conjectura inversa, pois, a *Enciclopédia* ecoa um lugar-comum da teoria fisiologista de extração newtoniana: o verdadeiro conhecimento, que produz uma probabilidade que tem como pano de fundo a regularidade e a constância dos fenômenos, é analítico e descritivo. Versa, em suma, sobre “o que aparece”, e estende seus princípios também àquilo que não aparece, não em virtude de uma clivagem ontológica, mas porque a experiência é complicada demais e variada demais para que o nosso entendimento possa conhecê-la exaustivamente.

Portanto, como explica Hume, os moralistas devem persistir na busca de um sistema regular das ações humanas, assim como a medicina, paulatinamente, estabelece um sistema regular de fenômenos que só se dão a observar de maneira indireta ou alusiva. Em ambos os ofícios, o procedimento é o mesmo: observar os sintomas ou signos, arranjá-los em ordem discursiva e produzir um quadro ou retrato do objeto em questão. Tal é, ao que me parece, o sentido preciso da ideia de que o filósofo moral só pode ser pintor se for também, e principalmente, anatomista: conhecer as entranhas do corpo é inteirar-se das estruturas às quais os sintomas serão referidos pelo médico; da mesma maneira, conhecer a mente é identificar a estrutura a que as ideias serão referidas pelo filósofo.

A anatomia da mente não se confunde, por isso, com uma ciência que tenha por objetivo identificar a base fisiológica das percepções dos sentidos ou das conexões de ideias na imaginação. Do ponto de vista humiano, permanece um hiato entre os estudos da fisiologia e da natureza humana, pois, por mais que a espécie humana tenha uma fisiologia particular, esta não parece por si mesma suficiente para distinguir-nos de outros seres vivos – como, de resto, Hume deixa claro tanto nas seções dedicadas à razão dos animais no *Tratado* e na primeira *Investigação* quanto na parte 11 dos *Diálogos sobre religião natural*, onde a razão é identificada a um instinto, é bem verdade que “wonderful”, mas que não é exclusivo de nossa espécie.

A eventual apropriação pela filosofia de certos métodos da medicina deve ser pautada por cautela. As virtudes das ciências e da fisiologia são acompanhadas de riscos consideráveis que o filósofo experimental não pode negligenciar. É certo que a medicina é uma “ciência dos signos”, e que um de seus ramos principais é a chamada “semiótica”, assim denominada por Locke na conclusão do *Ensaio sobre o entendimento humano* e depois extensamente referida na *Enciclopédia*¹⁵. Ciência da interpretação, do observador astuto que advinha nos interstícios de uma sucessão aparentemente desconexa ou caótica de fenômenos, os indícios de uma

¹⁵ Tomo a liberdade de remeter o leitor a um texto de minha lavra; Pedro Pimenta, “Le science des signes dans l’Encyclopédie” (2017).

regularidade que confirma, por toda parte na experiência, o império da necessidade física. Todavia, o “método histórico” (Locke) dos médicos, anatomistas e fisiologistas costuma ter implicações nem sempre declaradas. É o que ilustra, inclusive, o próprio empirismo de Locke, que, como foi mostrado¹⁶, pressupõe uma ordem teleológica da natureza que é parcialmente desvendada pelo entendimento humano, mas o suficiente para que ele saiba que lida com ideias que representam (*stand for*) qualidades corpusculares de corpos externos que afetam diretamente os sentidos. Ocorre que, como estes últimos recebem tais qualidades numa ordem que não corresponde àquela em que se encontram nos corpos mesmos, cabe ao entendimento, na medida de suas limitações, rearranjá-las e produzir um conhecimento equivalente a essa ordem natural. Por esse meio (de resto, previsto por Deus) a ordem das coisas vem a ser fixada pelo entendimento humano: existe uma disposição sábia a conectá-lo por essas vias à natureza das coisas enquanto tais.

Antes que alguém venha torcer o nariz e alegar que esse equívoco seria (mais) uma confirmação da suposta inaptidão especulativa de Locke, é bom lembrar que, com pouquíssimas exceções, de resto idiossincráticas, as ciências médicas operam, ao longo do século XVIII, com causas finais, a par de causas físicas eficientes. Seus praticantes entendem que desse modo a forma dos corpos organizados pode ser explicada com mais clareza, na medida em que eles despontam como tantas estruturas que respondem a funções a serem realizadas seja em nível local (órgãos, vísceras, tecidos, nervos etc.) seja no corpo como um todo, tomado como uma espécie de máquina, produto de uma arte divina ou natural, comparável aos objetos fabricados pelo homem. Assim como máquinas artificiais são projetadas e construídas de acordo com uma inteligência ou plano, a organização das máquinas ditas naturais evidenciaria a concepção de um autor inteligente (é a célebre analogia técnica, a que voltaremos alhures). A natureza em geral e os corpos organizados em particular ofereceriam indícios suficientes de um desígnio inteligente. A físico-teologia não deixa de ser, assim, uma modalidade de “semiótica”, uma arte de ler nas coisas a intenção de seu criador.

Escusado dizer que Hume não aceita esse compromisso entre empirismo e teologia, e procura separar, na apropriação filosófica do método semiótico, o essencial do supérfluo, a ciência da teologia. Dito isso, sua crítica é menos veemente do que pode parecer à primeira vista. Ou melhor: ela é contundente, quando dirigida a um filósofo de mérito como Locke, ao qual erros não caem bem, mas não é tão cortante quando voltada à medicina e a suas ramificações, pois, afinal, o êxito dos resultados às vezes desculpa defeitos de método. Por

¹⁶ Ver François Duchesneau (1998) capítulo 6; e Peter Anstey (2011).

exemplo. Novamente na *História da Inglaterra*¹⁷, Hume diz que uma descoberta crucial como a do princípio mecânico da circulação do sangue, por William Harvey, deveu-se à adoção de princípios especulativos estranhos à observação e à experimentação enquanto tais, e, nessa medida, arbitrários; Hume não se digna a explicar quais eles seriam, mas, de seu laconismo, podemos inferir dois pontos¹⁸.

1) Harvey adota um princípio teleológico de compreensão do corpo humano como máquina organizada, e, ademais, deriva sua ideia de circulação de uma antiga noção de circulação orbital, dos astros, o que significa que os avanços da fisiologia são, nesse caso, tributários de uma aliança entre o velho funcionalismo aristotélico e uma analogia a partir da astronomia. Mistura indigesta, mas que dá resultados consideráveis. Hume entende que o avanço da ciência é circunstancial, e depende mais da capacidade de certos indivíduos ou de acidentes fortuitos, desde que no quadro de alguma metodologia, do que da adoção do sistema mais correto ou supostamente mais verdadeiro que outros. 2) Isso que significa que, uma vez constatada, a circulação mecânica do sangue, tendo por epicentro o coração, ela pode ser inserida em um esquema mais geral, elaborado por uma ciência descritiva, pondo-se de lado os princípios que levaram à sua descoberta (e, o que é melhor, sem que com isso se subtraia ao douto o mérito de seu engenho). Seria de uma arrogância injustificada querer impor à fisiologia ou à anatomia que renunciassem ao uso de princípios teleológicos, conquanto estes sejam, de fato, produtores. Mas cabe ao filósofo mostrar que o círculo não fecha: não é porque a ficção das causas finais nos leva a constatar fatos antes desconhecidos que se deve inferir a partir destes a necessidade daquelas. Tudo o que as asseverações assim obtidas permitem inferir é, mais uma vez, a prevalência generalizada do império da necessidade.

Permanece, contudo, no plano da análise fisiológico-anatômica, ou do estudo das funções e órgãos de que os seres vivos são formados, uma pertinência das causas finais, ao menos quando aplicadas aos limites das formas dos seres vivos, pois, sem elas, de fato, algumas funções parecem ficar sem explicação. A segurança que os doutos têm disso lhes dá, inclusive, a confiança necessária para resistir diretamente a uma “epistemologia revisionista” como a de Hume, se me perdoam a expressão canhestra. O escocês William Cullen, por exemplo, contemporâneo e amigo de nosso filósofo, um dos fisiologistas e químicos mais importantes da segunda metade do século XVIII, propõe nada menos que uma correção à teoria humiana da percepção, citando a abertura do livro I do *Tratado* e sugerindo que a doutrina de Hume só faz

¹⁷ Hume, *The History of England*, vol. VI, cap. 52.

¹⁸ Sobre Harvey, consulte-se Regina Andrés Rebollo (2002).

sentido se de fato houver nela a pressuposição de um vínculo causal entre a fisiologia da sensação e a teoria das impressões, vínculo este que se estenderia à imaginação, retomada, em termos quase malebranchianos, como um poder mediador entre o corpo e a alma. Ou seja, a mesmíssima conexão que Hume enxerga como problemática, por levar a especulações em vez de experimentos, é reabilitada agora de maneira robusta, no quadro de uma ciência experimental que inclui a compreensão fisiológica dos princípios da mente. Eu cito palavras de Cullen: “Sensação é a consciência da mente de uma alteração do estado do corpo, ou, mais precisamente, de uma alteração do sistema nervoso; e dizer que há uma sensação sem que haja consciência parece-me quase uma contradição em termos”¹⁹. É o tipo de tese a que a filosofia experimental de Hume seria levada, caso ele insistisse na conexão entre sensações e causas físicas como fundamento da filosofia moral. Sem dúvida, o raciocínio de Cullen deve lhe ter parecido um contrassenso metafísico. Mas a questão não se resume a isso. Cullen restitui nesses termos a clivagem entre alma e corpo, e dá precedência da primeira sobre o segundo, mas evita a adoção de um modelo mecanicista puro e simples. Recusando o estatuto de substâncias a esses termos, fundamenta esse esquema teórico subjacente à fisiologia numa teoria associacionista da imaginação, de forte inspiração humiana. Por mais que tenha concedido às relações de causa e efeito o estatuto de uma realidade à parte do espírito humano, afirma que, na fisiologia, toda relação causal se reduz à de conjunção constante e depende do hábito. Aplicada à relação entre alma e corpo, essa injunção produz um resultado interessante: um dualismo instituído pela imaginação²⁰. Temos a estranha impressão de que os pressupostos de Hume estariam sendo acomodados ao ocasionalismo de um Malebranche, operação engenhosa que mitigaria, de um só golpe, tanto o ceticismo de um quanto a metafísica de outro.

Portanto, o uso de princípios teleológicos nas ciências experimentais, longe de ser fruto de ingenuidade ou má-fé, pode decorrer, como nesse caso, de uma artimanha, a que Hume poderia dar o nome de “refinamento”, que não se confunde com o que outros em sua época chamariam de “espírito de sistema”. Pois não se trata, para Cullen, de constranger a observação à teoria, mas, e isto é bem diferente, de tornar a experiência coerente, a partir de um modelo teórico adotado de maneira aberta e não meramente pressuposto. Nele, as causas finais, embora não tenham certificação ontológica, como para Locke, têm um lugar assegurado, na medida em que oferecem um esquema inteligível de relação entre a experiência intelectual e a experiência

¹⁹ William Cullen, *Institutions of Medicine. Part I. Physiology* (1772), citado por Wright, *Psyche and Soma*, p. 294.

²⁰ Acompanho aqui a exposição de Michael Barfoot, “Philosophy and method in Cullen’s medical teaching”, in: A. Doig et. Al. (eds.), *William Cullen and the Eighteenth Century Medical World*. Edinburgh: University Press, pp. 110-132; em especial pp. 122-124.

sensorial, tal como ela se dá no corpo humano. Esse arranjo, é verdade que um tanto convoluto, situa Cullen entre os partidários do que Hume apresenta, em certas passagens dos Diálogos, como um bom teísmo, ou uma versão salutar dessa doutrina – quase uma versão irônica dela, diríamos nós.

Senão vejamos. Hume dá voz, nos *Diálogos sobre religião natural*, e uma voz articulada, a Cleanto, filósofo newtoniano do século XVIII, genuíno representante daquela corrente que via na ciência experimental um argumento de peso, o mais forte, em prol da existência de Deus e do conhecimento de seus atributos. Em particular, o argumento do desígnio ganha força na consideração fisiológica e anatômica da natureza organizada. É assim que Cleanto nos convida, a certa altura, a “considerar a estrutura e o desígnio” de uma parte do corpo como “o olho”, e então pergunta: “não vem à tua mente a ideia de um criador (*designer*), de imediato, e com a força de uma sensação?”²¹. O raciocínio de Cleanto é guiado por uma espécie de analogia que assimila artefatos de fabricação humana a seres naturais organizados. Em seu entender, organismos, uma vez tomados como produtos intencionais de uma arte, tornam-se o primeiro elo em uma cadeia de inferências que leva a um criador inteligente disso que se chama “natureza” ou “mundo” – sem nenhum prejuízo das leis do mecanismo universal. Ao contrário, estas parecem favorecer o argumento do desígnio: na analogia de Cleanto, o mundo é como um relógio, e Deus é o relojoeiro.

Mas, como sabemos, as considerações de Cleanto não encerram, porém, a discussão, mas, ao contrário, levam ao seu aprofundamento. Cleanto urge a seus interlocutores que “contemplem o mundo como um todo e cada uma de suas partes”, prometendo-lhes que “encontrareis uma grande máquina unificada, subdividida em infinitas outras menores, que, por sua vez, poderiam ser subdivididas até um ponto em que os sentidos e as faculdades humanas dificilmente poderiam alcançar”²². Para seu amigo Filo, no entanto, não adianta dizer, como faz Cleanto um pouco adiante, que “o intrincado ajuste entre meios e fins por toda a natureza é tal como o ajuste entre meios e fins nas coisas produzidas por nós (embora o seja de maneira ainda mais deslumbrante) – produtos de desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanos”²³. Esse raciocínio, por persuasivo que seja, inverte os termos da questão. O ajuste entre meios e fins em produtos da arte humana nos ensina, pelo hábito, a encontrar a mesma relação em seres organizados naturais. Percebemos que os objetos da arte humana são totalidades projetadas de acordo com uma ideia e feitas de partes coerentes e reciprocamente dependentes, cujas relações

²¹ Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. Price. Oxford: Clarendon Press, 1976, III, p. 176.

²² Hume, *Dialogues*, II, 164.

²³ Hume, *Dialogues*, II, 162.

mútuas governam o todo, e somos levados a atribuir o mesmo caráter a objetos naturais. Ele nos leva ainda a tomar objetos artísticos, manufaturados pelo homem, como uma regra para a compreensão do mundo natural como um todo, como se este tivesse uma forma similar à desses objetos. Ao que os filósofos acrescentam, que essa máquina tão perfeita só pode ser produto de um desígnio inteligente. Como se não houvesse uma diferença decisiva, de escala e de complexidade, entre um relógio, de um lado, e a natureza, de outro.

Até por sua rigidez lógica, esse raciocínio é abstrato demais para se sustentar diante de um exame rigoroso, conduzido no espírito da filosofia experimental. Ele evita a consideração de outros modelos possíveis para pensar os seres organizados. Mas, por que não reconhecer o valor de sistemas diferentes daqueles concebidos pelos newtonianos da escola (inglesa) de Cleanto? Na parte 8 dos *Diálogos*, Filo perde a paciência; ou decide chegou a hora de se divertir um pouco: apropria-se dos argumentos de alusão fisiológica, tão caros ao mecanicismo de Cleanto, e sugere que o melhor modelo para pensar um ser vivo não é a máquina, mas a auto-organização. Para começar, é um mais parcimonioso, pois dispensa a ideia de desígnio, e, com esta, a de uma inteligência, oferecendo uma imagem mais nuançada e complexa da natureza organizada, que agora é pensada, tanto nas unidades específicas quanto na relação entre elas, em termos de uma ordem espontânea imperfeita, mas nem por isso menos sistemática: um equilíbrio dinâmico provisório. Com isso, estamos a ponto de reconhecer, como terminará por fazer Cleanto na parte 10, “que a reunião dessas partes em um todo, como a reunião dos muitos e diferentes condados em um mesmo reino, ou dos diferentes membros em um único corpo orgânico, é realizada por um mero ato da mente, arbitrário, e não tem nenhuma influência na natureza das coisas”²⁴. Em suma, a ideia de um corpo orgânico, assim como a de natureza como sistema, é o que Hume chama de *ficção* da imaginação humana²⁵. Desde que aceite isso, o teísta não terá com o que se preocupar – William Cullen poderia ser um exemplo de como alguém assim poderia absorver o impacto das considerações de Filo para uma ciência pautada por causas finais como é a fisiologia.

Mas o mérito da ficção finalista em fisiologia não se restringe à produção accidental de resultados interessantes. Tratar um ser vivo, sem mais, como se ele fosse um produto técnico facilita os procedimentos do fisiologista, sem que, para tanto, ele tenha de se haver, nos prolegômenos de uma ciência experimental, com a insolúvel questão da identidade, que é a ideia de fundo sempre que se fala em finalidade. Voltemos ao *Tratado*, na famosa seção

²⁴ Hume, *Dialogues*, X, p. 231.

²⁵ Sobre a ficção em Hume, fio-me por Gilles Deleuze (2002).

dedicada a essa ideia (I.4.6). O que diz Hume aí, a certa altura? Que a ideia de identidade é uma ficção da imaginação, produzida por um descompasso entre a percepção, que é atomizada e descontínua, e a imaginação, que as conecta entre si com uma rapidez tão grande que nos leva a atribuir continuidade no tempo e no espaço a objetos que na percepção são descontínuos. Tudo o que se tem é sucessão, o que significa que mesmo o argumento de Buffon, que os alemães irão explorar à exaustão, é inócuo para Hume: a percepção do tato é sucessiva, e a continuidade das superfícies que ele reconhece é um aposto à percepção atomizada de suas partes. Acompanhemos Hume em um passo crucial do seu raciocínio:

Por mais que tenhamos a precaução de introduzir as mudanças gradualmente, tornando-as proporcionais ao todo, é certo que sempre que elas se tornem consideráveis à observação hesitaremos em atribuir identidade a objetos diferentes. Há, porém, um outro artifício que nos permite induzir a imaginação a dar um passo a mais; consiste em introduzir uma referência recíproca entre as partes, combinando-as em um *fim* ou propósito *comum*. Consideramos que o navio que tenha sido alterado por sucessivas reparações permanece o mesmo, e os diferentes materiais acrescentados a ele não nos impedem de atribuir-lhe uma identidade. O fim comum para o qual as partes conspiram é o mesmo em cada uma de suas variações, o que permite que a imaginação transite sem dificuldade de um estado do corpo a outro. Isso é ainda mais notável quando, ao *fim comum*, acrescentamos uma *simpatia* entre as partes e supomos que em cada uma das ações e operações delas haveria uma relação recíproca de causa e efeito. É o caso de todos os animais e vegetais, cujas diversas partes não apenas se referem a um propósito geral, mas mostram mútua dependência e conexão umas com as outras. Por efeito de uma relação forte como essa, embora ninguém negue que em poucos anos um vegetal ou um animal terá passado por uma mudança *completa*, nem por isso deixará de lhe atribuir uma identidade, malgrado a total alteração de sua forma, de suas dimensões e de sua substância. O pequeno carvalho que cresce e se torna uma grande árvore permanece o mesmo, embora sequer uma de suas partículas de matéria ou das figuras de suas partes tenha permanecido a mesma. Uma criança torna-se um homem ou uma mulher, ora magra, ora gorda, e nem por isso a sua identidade se altera. (*Tratado*, I.4.6)

Hume refere-se aí a três ficções salutares: as ideias de fim comum às partes de um objeto, isto é, da concorrência delas para um mesmo uso; de simpatia entre elas, isto é, da sua operação convergente; e de identidade, isto é, do reconhecimento pela imaginação de que o objeto permanece o mesmo, malgrado alterações sofridas no tempo e no espaço. É claro que é uma decisão puramente nominal determinar o que altera ou não fundamentalmente um objeto, e os eternos debates entre os taxonomistas, tão intensos hoje quanto na época de Hume, mostram muitas vezes a futilidade dessas questões e recomendam que se conclua que toda classificação, toda ordem, toda hierarquia é meramente convencional (na natureza como na sociedade; constituições que dão forma a governos são elas também ficções em torno das quais as pessoas se reúnem). Em meio a todo esse ruído, permanece inabalada a ideia de que os seres organizados

são unidades teleológicas dotadas de uma identidade que agra não hesitaremos em qualificar de “essencial”. E, se cabe ao filósofo cético mostrar a fragilidade conceitual dessa noção, também lhe incumbe ressaltar sua força enquanto crença. Os seres humanos, assim como outros animais, não se cansam de dispor suas percepções impondo a elas esquemas inteiramente imaginários, mas nem por isso menos eficazes. E, se a técnica é, como observa Hume no início do livro III do *Tratado*, um elemento tão importante para espécie humana, que tem necessidades maiores que os meios naturais de satisfazê-las, não admira que a atividade artística se torne, com o hábito, um modelo de compreensão da experiência ao qual a imaginação não hesita em recorrer, sempre que depara com objetos organizados. É um ponto sobre o qual Filo, retomando Espinosa²⁶, insiste na parte II dos *Diálogos*, e que faríamos mal em ignorar: é junto à configuração teleológica da atividade técnica que o ser humano vai buscar o modelo da compreensão da natureza viva ao seu redor e em si mesmo (do seu próprio corpo).

Chegamos assim ao cerne da crítica da fisiologia no empirismo humiano. Uma vez elucidada a origem da ideia de identidade no descompasso entre a imaginação e as impressões, torna-se possível, de um lado, esclarecer a gênese do conceito de fim quando aplicado a objetos naturais e, de outro, dissipar a noção de que a ideia de identidade estaria vinculada a um substrato qualquer, a uma substância inerente ao corpo ou separada dele (sendo que o próprio corpo é agregado). Cai por terra, com isso, a noção metafísica de alma, que, doravante, terá de ser utilizada na fisiologia à maneira de um conceito-limite, a que um conjunto de impressões é referido e sob o qual é agregado com vistas à produção de uma representação coerente. A crítica da fisiologia não recusa os conteúdos nem os métodos dessa ciência; apenas, rechaça a pretensão metafísica inscrita em seus modelos teóricos, e, ao fazê-lo, restitui os direitos da filosofia como discurso²⁷.

Toda essa contorção conceitual permite ao filósofo reencontrar a afecção sensível por meio da filosofia, deixando as ficções teleológicas para os fisiologistas, e, livre da analogia técnica, pensar o corpo a partir da constatação de que ele tem uma conformação sensorial própria, específica, que condiciona diretamente a maneira como a espécie humana se relaciona com o mundo à sua volta. O ensaio “Do padrão do gosto” (1757), destaca a importância do sentimento (*feeling*) de prazer e desprazer, determinado pela percepção do *beautiful and amiable* ou do *deformed and odious* nos objetos e nas ações com que nos deparamos²⁸. É o

²⁶ Espinosa (2015).

²⁷ Gérard Lebrun (2006).

²⁸ Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985, pp. 227-28.

princípio da filosofia moral humiana, estabelecido também alhures, em termos de afecção sensível, numa conhecida passagem do ensaio “O cético” (1741):

Se há um princípio que a filosofia nos ensina e pelo qual podemos nos fiar, parece-me certo e indubitável que nada é em si mesmo valioso ou desprezível, desejável ou detestável, belo ou disforme, pois tais atributos surgem (*arise*) da constituição e da estrutura particulares do sentimento (*sentiment*) e da afecção (*affection*) humanos. Um alimento que parece delicioso a um animal é repulsivo a outro; algo que afeta o sentimento (*feeling*) de um com deleite (*delight*) produz em outro um incômodo (*uneasiness*). É o caso, reconhecidamente, de todos os sentidos do nosso corpo; mas, se examinarmos a questão mais de perto, veremos que a mesma observação vale para a concorrência entre a mente e o corpo, quando a primeira combina ao seu sentimento (*sentiment*) ao apetite externo²⁹.

Essa é uma das passagens, de resto, bastante numerosas, em que vemos limpidamente uma das marcas do gênio desse filósofo desconcertante. Por um lado, ela é escrita de um jeito que não deixa nenhuma dúvida ou ambiguidade quanto ao que o autor está dizendo. Seu estilo é tão perspicuo, que ela chega a resolver uma dúvida que todo leitor de Hume tem a respeito da diferença entre *feeling* e *sentiment*. Pois aí o *feeling* aparece como o sentimento ligado à afecção externa, enquanto o *sentiment* é da afecção interna, referida por Hume como *mind*, que traduzimos por mente ou espírito. Se as duas traduções cabem, é porque, em todo caso, o que Hume entende por essa palavra é um sentimento interno, produzido num órgão (o cérebro? O sistema nervoso? – fica em aberto) que nos dá uma sensação de prazer ou desprazer em certas situações e que é, efetivamente, o órgão da imaginação – ela que só atua “tendo em vista um desígnio ou um fim”, quer dizer, que só conecta ideias “com incrível rapidez” porque se sente compelida a realizar um propósito, obtendo com isso um prazer ou então desvencilhando-se da dor. Hume não era sensualista, mas estamos à beira de um sensualismo; não era materialista, mas quase somos levados a crer que sim; e não era determinista biológico, mas fornece quase tudo o que um determinista poderia pedir para ancorar a sua crença. O que ele era, isto sim, um cético, mas tal que deixava tudo à natureza, analisando as regularidades e o modo *específico* como as constituímos, de acordo com os imperativos fisiológicos inscritos em nossa natureza e apreendidos sob a denominação filosófica geral de “sentimento de prazer e desprazer”. Reduz-se a isso o axioma da determinação fisiológica das ideias: não se trata de remeter os conteúdos mentais como efeitos a sensações como causas, ou de querer que tudo no pensamento se dê de acordo com leis da matéria orgânica, mas apenas de reconhecer, de uma vez por todas, que muitas das nossas verdades mais caras são ficções e mesmo aquelas que não o são, se resumem

²⁹ Hume, *Essays*, p. 162.

a valores que outras naturezas que não a humana, ou seja, outras espécies de animais (ou de seres vivos, isto fica em aberto, porque a analogia da razão não consegue ir a ponto de se estender aos vegetais) teriam dificuldade de reconhecer como seus. O empirismo de Hume, ao mesmo tempo em que confere à natureza humana plenos direitos na instituição da experiência como domínio de conhecimento – é a partir da nossa sensação que esse domínio se configura –, relativiza toda pretensão a universalidade. Outras espécies imaginam as coisas de outra maneira, e a mais sublime metafísica de que somos capazes trai, no final das contas, suas origens em na conformação orgânica de nossa espécie. Portanto, se Hume recusa à fisiologia o lugar de fundamento da filosofia, é para garantir que ela permaneça como pano de fundo do estudo da natureza humana.

Referências bibliográficas

- ANSTEY, P. *John Locke and Natural Philosophy*. Oxford: University Press, 2011
- BARFOOT, M. “Philosophy and method in Cullen’s medical teaching”. In: A. Doig et. Al. (eds.), *William Cullen and the Eighteenth Century Medical World*. Edinburgh: University Press, 1993, pp. 110-132.
- CASINI, P. *Newton e a consciência europeia*. São Paulo: Unesp, 2015.
- DELEUZE, G. “Hume”. In: *Ilhas desertas*. Ed. L. B. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- DEMETER, T. *Hume and the culture of Scottish Newtonianism*. Amsterdam: Brill, 2016.
- DIDEROT & D’ALEMBERT. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris: 1751-1765.
- De PIERRIS, G. “Hume and Locke on Scientific Methodology. The Newtonian Legacy”. In: *Hume Studies*. Volume 32 (2), 2006.
- DUCHESNEAU, F. *La physiologie des Lumières*. 2a ed. Paris: Classiques Garnier, 2013
- DUCHESNEAU, F. *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*. Paris: Vrin, 1998.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Coletiva. São Paulo: Edusp, 2015.
- HACKING, I. *The Emergence of Probability*. 2a ed. Cambridge: University Press, 2006.
- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Tom Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 1999
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Ed. Norton & Norton. Oxford: Clarendon Press, 2011
- HUME, D. *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. Price. Oxford: Clarendon Press, 1976,

- HUME, D. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985
- HUME, D. *The History of England*. Ed. E. F. Miller. 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1993.,
- IMMERWHAR, J. “The Anatomist and the Painter: the Continuity of Hume’s *Treatise* and *Essays*”. In: *Hume Studies*. Volume 17 (1), 1991.
- LEBRUN, G. “A boutade de Charing Cross”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: CosacNaify, 2006
- PIMENTA, P. “Le science des signes dans l’Encyclopédie”. In: *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 2017/1, 52
- REBOLLO, R. *William Harvey e a descoberta da circulação do sangue*. São Paulo: Unesp, 2002.
- SCHOFIELD, R. *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in an Age of Reason*. Princeton University Press, 1970.
- WRIGHT, J. *The Skeptical Realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- WRIGHT, J. “Substance versus Function Dualism in 18th Century Medicine”. In: John P. Wright, Paul Potter (eds.). *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- YOLTON, J. “Hume’s ideas”. In: *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

O PROBLEMA DAS DEFINIÇÕES E DEMONSTRAÇÕES GEOMÉTRICAS NO *TRATADO* DE DAVID HUME*

*THE PROBLEM OF GEOMETRIC DEFINITIONS AND DEMONSTRATIONS IN THE
TREATISE OF DAVID HUME*

Marcos César Seneda

Universidade Federal de Uberlândia / CNPq, Brasil

mseneda@ufu.br

RESUMO: Nosso objetivo, no presente trabalho, está circunscrito à Seção IV da Parte II do Livro I do *Tratado da natureza humana*, em que Hume examina a teoria do contínuo e da infinita divisibilidade das partes do extenso. Mais particularmente, desejamos nos ater à afirmação de Hume, à primeira vista um tanto enigmática em relação à geometria, em que assim descreve o que considera que lhe incumbe: “Minha tarefa neste momento deve ser, por isso, defender as definições e refutar as demonstrações” (T I, II, IV, 8). Essa afirmação de Hume é forte, programática, feita em um parágrafo de pouco mais de cinco linhas. Nada o prepara, e Hume não explica em pormenor suas intenções na sequência imediata desse texto. Por isso, tomamos essa questão como foco da análise. Inicialmente examinaremos esse problema em Bayle, destacando passagens que possam lançar luz às críticas feitas por Hume e tornar compreensíveis as discussões que empreendeu. A seguir, a partir de duas respostas dadas por Hume a esse problema, colhido dentro do *Tratado*, procuraremos explicitar o que Hume entende por definições, o que designa por demonstrações, e por qual modo julga que isso lhe permitiria tratar os fundamentos da geometria de modo mais consequente do que aquele pelo qual estes tinham sido compreendidos no interior de uma longa tradição.

PALAVRAS-CHAVE: Hume; Bayle; Definição; Demonstração; Extenso; Geometria.

* Esse texto é fruto de uma pesquisa conduzida com auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG).

ABSTRACT: The aim of the present study is limited to Section IV of Part II of Book I of *A Treatise of Human Nature*, in which Hume examines the theory of the continuous and infinite divisibility of the parts of extension. More particularly, we wish to limit ourselves to an affirmation of Hume that is at first somewhat enigmatic in relation to geometry, namely, where he describes what he considers to be his task: “My present business then must be to defend the definitions and refute the demonstrations” (T I, II, IV, 8). Hume’s affirmation here is strong, programmatic, and made in a paragraph of little more than five lines. Nothing prepares for it, and Hume does not provide a detailed explanation of his intentions in what immediately follows this text. Thus, we take this question as the focus of analysis. We will initially examine this problem in Bayle, highlighting passages that may cast light on the critiques made by Hume and make the discussions he developed understandable. After that, from two responses given by Hume to this problem, taken from within the *Treatise*, we seek to make clear what Hume understands by definitions, what he designates as demonstrations, and in what way he judges that this would allow him to address the foundations of geometry in a more consistent manner than that by which they had been understood within a long tradition.

KEYWORDS: Hume; Bayle; Definition; Demonstration; Extension; Geometry.

I – Introdução

Eu penso que esse desígnio jamais possa ser bem-sucedido [de acomodar à explicação física as especulações matemáticas]: pois o objeto das matemáticas e o objeto da física são coisas irreconciliáveis; um é uma quantidade que subsiste apenas idealmente, e que de uma outra maneira não pode existir; o outro existe fora do nosso espírito, e não pode estar realmente em nosso espírito (Bayle, 1820, p. 552 – verbete sobre Kepler, nota C)

Na Parte II do Livro I do *Tratado da natureza humana*¹, Hume reúne todas as forças da filosofia experimental para investigar, a partir do princípio da cópia, a origem das nossas ideias de espaço e tempo. Trata-se de um exame bastante intrincado, porque o autor se vale do verbete sobre Zenão de Eleia, de lavra de Pierre Bayle, contido no *Dictionnaire Historique et Critique*. No entanto, ainda que Hume dependa bastante das reflexões expostas por Bayle no correr desse extenso verbete, mostra-se muito menos cético do que este último, conseguindo elaborar uma reflexão positiva e programática, indicando outra possibilidade de fundamentação para as construções levadas a cabo pela geometria.

A supostamente desimportante Parte II do Livro I do *Tratado da natureza humana*, obstinadamente não assinado por David Hume, traz contribuições muito originais para se refletir sobre paradoxos que estão na base da matemática e, em particular, da geometria. Nas primeiras três seções desse texto – aqui só indiretamente reexaminadas –, Hume expõe o célebre teste da mancha de tinta, discute a semântica das nossas percepções mentais em relação a um *minimum*, que se manifesta, à nossa percepção, em aderência aos objetos empíricos, e, em decorrência disso, principia o exame da possibilidade da divisibilidade infinita das nossas ideias de espaço e tempo.

Nosso interesse direto recai aqui sobre a Seção IV, em que Hume passa a deliberar metodologicamente sobre o que está em questão e a tomar posição no tocante aos fundamentos do debate. Hume divide seus esforços, nessa Seção IV, para organizar seus argumentos contra três conjuntos de objeções. Mais particularmente, gostaríamos de nos deter no terceiro conjunto de objeções, que principia com uma observação impactante, tética e à primeira vista enigmática. Sem preparar o leitor com observações prévias, Hume afirma:

¹ O *Tratado* será citado por T, seguido de Livro, Parte, Seção e Parágrafo. A *Investigação* será indicada por EHU, seguida por Seção, Parte e Parágrafo. As citações do *Dictionnaire historique et critique* de Bayle trarão o verbete assinalado, para facilitar a consulta ao original pelo leitor que desejar fazê-la. As traduções do *Tratado* são de lavra de Déborah Danowski; no caso de opção pontual diferente, será colocada entre colchetes. Todas as outras traduções aqui apresentadas são nossas.

Muitas objeções contra a indivisibilidade das partes da extensão foram extraídas da *matemática*, embora, à primeira vista, essa ciência pareça antes favorável à presente doutrina e, mesmo quando contrária a ela em suas *demonstrações*, é-lhe perfeitamente conforme em suas *definições*. Minha tarefa nesse momento deve ser, por isso, defender as *definições* e refutar as *demonstrações* (T I, II, IV, 8).

Até esse momento, Hume vinha fazendo observações fenomenológicas, a respeito de como o mundo se manifesta através de nossas percepções, e pautava essa discussão por meio de considerações críticas, acerca dos limites em que poderiam ter sentido juízos produzidos por uma filosofia experimental. A afirmação supracitada se situa numa passagem abissal, que muda a topologia do texto, e tem caráter fortemente programático, inserindo o autor, incontornavelmente, no debate sobre a fundamentação da geometria. Cabe então examinarmos que crédito lhe podemos dar ao conjuntar essas tão imprevisíveis reflexões.

II – A posição de Bayle sobre as matemáticas

Uma das fontes indiscutíveis de Hume é Pierre Bayle, e vale destacar que o verbete sobre Zenão de Eleia não é o único que pode vir em socorro do autor do *Tratado*. Nesse verbete, no entanto, de maneira ágil e sinóptica, Bayle sumariza o debate sobre o espaço, herdado de longa tradição intelectual, mediante um silogismo disjuntivo, dividindo, a partir de suas alternativas, o conjunto dos debatedores entre aqueles que defendem que “o contínuo é composto, ou de pontos matemáticos, ou de pontos físicos, ou de partes divisíveis ao infinito” (Bayle, 1740, p. 540; Zenão de Eleia). A seguir, converte esse silogismo disjuntivo em um silogismo hipotético, a saber:

Se a extensão existir, ela será composta ou de pontos matemáticos, ou de pontos físicos, ou de partes divisíveis ao infinito.
Ora, ela não é composta nem de pontos matemáticos, nem de pontos físicos, nem de partes divisíveis ao infinito.
Logo, ela não existe” (Bayle, 1740, p. 540; Zenão de Eleia).

A conversão de um silogismo disjuntivo em hipotético, arma estratégica de Bayle, abre não só o horizonte, mas de fato o âmbito de uma solução cética e ao mesmo tempo paradoxalmente idealista. À primeira vista, esperaríamos que Bayle extraísse as consequências das três recusas radicais, que o conduziram a afirmar que a extensão não existe. Pois é isso que ele anuncia como sua principal arma, ou seja, comutar em hipotético, um silogismo disjuntivo. Ora, inesperadamente, Bayle faz uma inversão epistêmica, e, recusando a empiria à extensão, a converte em objeto matemático. Vejamos os argumentos de Bayle:

Ora, quando uma coisa não pode ter tudo aquilo que sua existência exige necessariamente, é claro que sua existência é impossível: uma vez que a existência do extenso exige necessariamente o contato imediato de suas partes, e que esse contato imediato é impossível em um extenso divisível ao infinito, é evidente que a existência desse extenso é impossível; de tal modo que esse extenso somente existe mentalmente. É preciso reconhecer a respeito do corpo aquilo que os matemáticos reconhecem a respeito das linhas e superfícies, acerca das quais demonstram tão belas coisas. Eles reconhecem de boa-fé que um comprimento e uma largura sem profundidade são coisas que não podem existir fora de nossa alma. Que o mesmo seja dito das três dimensões. Elas não poderiam ter lugar a não ser em nosso espírito; elas podem existir apenas idealmente (Bayle, 1740, p. 540; Zenão de Eleia).

Desse modo, se a matemática define as propriedades da extensão, e se essas propriedades deveriam fazer parte efetiva da empiria, uma solução é alcançada quando se recusa a extensão à empiria? Isso pode parecer paradoxal, mas é essa a conclusão de Bayle: a extensão inexistente enquanto qualidade empírica². Mas o que é então a empiria? Acerca disso, Bayle é cético: ela não pode ser objeto de uma filosofia ou ciência experimental. Destituída de empiria, o que seria então a extensão? Acerca disso, Bayle é tético. Ao fazer a inversão epistêmica, Bayle desconsidera a extensão como aderida à empiria, e passa a tratá-la sob duplice aspecto: de um lado, a existência do extenso exige propriedades que a empiria não pode oferecer, mas das quais estão dotados os objetos matemáticos; de outro lado, Bayle é assertivo, e afirma insistentemente que a extensão “somente existe mentalmente”, que ela não pode “existir fora de nossa alma”, que ela somente pode “ter lugar em nosso espírito”, e que ela “não pode existir senão idealmente” (Bayle, 1740, p. 540). Desse modo, a solução de Bayle, à primeira vista decisivamente cética, torna-se tética, pois Bayle não está disposto a recusar existência aos objetos matemáticos. Incapaz de aderi-los à empiria, concede-lhes uma existência idealizada, mental.

Essa duplice equivalência, que concede aos objetos matemáticos uma existência mental, pode ser vista em seus comentários em outro verbete, a saber, sobre Zenão de Sídôn³, que teria escrito uma obra contra os matemáticos. Observando a falta de evidência presente nos fundamentos das matemáticas, Bayle aí comenta:

² Acerca dessa alegação cética, Cummins observa o seguinte: “A não-existência da extensão era uma possibilidade genuína para Bayle; para ele, perceber um objeto extenso não dá caução à existência de qualquer coisa que seja extensa” (1990, p. 307). Essa cisão é acentuadamente heurística nas mãos de Bayle, que explora muito bem o paradoxo de que as qualidades secundárias podem ser a parte ilusória da nossa percepção de extensão.

³ Caso as referências do verbete sobre Zenão de Sídôn aqui utilizadas mostrem valor heurístico para se estudar a II Parte do Livro I do *Tratado*, isso mostrará também que a lista dos verbetes indicada Kemp Smith (1941, p. 325), com o intuito de assinalar a influência de Bayle sobre Hume, precisa ser revista e ampliada.

Dir-se-á que isso é um defeito do artesão e não da arte, e que todas as disputas advêm de que há matemáticos que se enganam, tomando por uma demonstração aquilo que não o é; mas isso mesmo testemunha que se misturam obscuridades nessa ciência: de mais a mais, que se pode servir de semelhante razão quanto às disputas dos outros sábios, podendo-se dizer que se eles seguissem bem as regras da dialética, eles evitariam as más consequências, e as falsas teses que lhes fazem errar. Admitamos, portanto, que há muitas matérias filosóficas sobre as quais os melhores lógicos são incapazes de atingir a certeza, visto a inevidência do objeto; ora esse inconveniente não se encontra no objeto das matemáticas. Seja como vos agradar: mas há, por outro lado, um defeito irreparável, e muito grande; pois isso é uma quimera que não poderia existir. Os pontos matemáticos, e por consequência as linhas e as superfícies dos geômetras, seus globos, seus eixos, são ficções que não podem jamais ter nenhuma existência: elas são, portanto, inferiores àquelas dos poetas; pois essas aqui, de ordinário, não encerram nada de impossível, elas têm pelo menos a verossimilhança e a possibilidade (Bayle, 1740, p. 547; Zenão de Sídon).

Podemos reencontrar nesse verbete vários dos temas humianos: o equívoco de se tomar por demonstração aquilo que não pode sê-lo; o problema de que os fundamentos dessa ciência também estão imersos em disputas, o que mostra suas disfarçadas obscuridades; o fato de que não há correspondência rigorosa entre as definições e os objetos que dependem de suas propriedades para se exhibir, etc. Como isso pode ser tomado por uma inabilidade do artesão e não por uma deficiência da arte, Bayle encaminha o argumento para o paroxismo. Por um lado, admite que os objetos matemáticos – ao contrário dos de outras ciências – sejam construídos sobre uma base de evidência, por outro lado, aponta um “defeito irreparável”, a saber, que pontos, linhas e superfícies são ficções que não podem existir. À primeira vista, o argumento parece radicalmente cético, mas se acompanhamos o evoluir do verbete, percebemos que o argumento se torna tético, pois Bayle retira aos objetos matemáticos sua existência empírica para atribuir-lhes uma existência idealizada, a bem dizer, platonizante. Isso pode ser visto no comentário que Bayle traça, nesse verbete, à carta de Monsieur Le Chevalier de Méré dirigida a Pascal. Bayle afirma que a carta poderia ser mal compreendida, porque alguém poderia entender que há aí uma recusa dessas ciências, enquanto Le Chevalier de Méré procura curar Pascal de sua paixão desmedida pelas matemáticas, ressaltando que seus fundamentos reportam a propriedades de outra ordem, que se encontrariam no mundo inteligível. Bayle afirma:

[...] mas jamais se prestou atenção aos caracteres que distinguem essa ciência das matemáticas; e jamais se lembrou que elas têm essa principal propriedade, de considerar o extenso enquanto separado da matéria e de toda qualidade sensível. O extenso ou a matéria inteligível é seu objeto, como a matéria sensível é o da física. Sua excelência, segundo os antigos, consiste em nos separar das coisas caducas e corporais, e a nos elevar às coisas espirituais, imutáveis e eternas. Disso advém que Platão desaprova a conduta de certos

matemáticos que se esforçam em verificar sobre a matéria suas proposições especulativas (Bayle, 1740, p. 548; Zenão de Sídón).

Ou seja, ao contrário do que se imagina comumente, a tarefa da matemática não está na compreensão do mundo físico, mas na transposição do intelecto para o mundo metafísico. As matemáticas, nessa versão cognitiva, têm absoluta independência não somente epistemológica, mas também ontológica, ou seja, elas não se aplicam e não devem se aplicar diretamente ao mundo físico. Portanto, a principal tese de Bayle sobre o espaço não é cética, mas tética. As propriedades dos objetos matemáticos provam que o espaço, conforme descrito pelas matemáticas, não pode ser um índice exato da aparição dos objetos empíricos. No entanto, se os objetos empíricos derrogam as propriedades dos objetos matemáticos, isso não implica que essas sejam pífias, pelo contrário, isso somente mostra o equívoco que se comete quando se tomam critérios empíricos como base da validade dos juízos matemáticos.

III – Um expediente metodológico aprendido com Bayle

Do ponto de vista do princípio da congruência, as passagens de Bayle aqui citadas são inteiramente contraintuitivas, deixando exposto, à mão dos céticos, um arsenal de argumentos contra a teoria do espaço e contra a postulação de aparência objetiva do mundo externo. Para Hume, entrar nesse seleto arsenal e a partir dele atacar posições estratégicas seria uma atitude bem confortável e muito natural. A concepção de que o mundo externo estaria isolado numa esfera de aparências quase caóticas, impenetráveis à objetividade matemática, seria um apelo convidativo para acentuar o ceticismo sobre quaisquer conhecimentos que tivessem que ser fornecidos mediante os nossos sentidos. Intriga, portanto, e sobremaneira, o fato de Hume ter tentado salvar a matemática desse ataque tão bem arquitetado⁴, procurando restabelecer o contato dessa ciência com o mundo externo, que havia sido totalmente interditado por Bayle. Hume parece estar comentando justamente essas passagens supracitadas e as reiteradas soluções excogitadas por Bayle, ao afirmar o seguinte:

⁴ Kemp Smith alega uma boa justificativa para isso, quando observa: “Na maior parte dos outros assuntos, Hume tem um pendor de se alinhar com Bayle, assim como com o mestre comum de ambos, Montaigne. Mas ele não se sentia tentado de seguir nenhum deles, quando era a razão que eles estavam atacando. No entanto, sejam quais forem os defeitos dessa parte do *Tratado* – especialmente em seu ensinamento *psicológico* no tocante à constituição do espaço –, ela ilustra com mais força do que qualquer outra a convicção de Hume de que a razão jamais possa estar em conflito consigo própria [...]” (1941, p. 285). Em primeiro lugar, isso mostra um compromisso original, do autor, de fazer uma prospecção própria do problema. Em segundo lugar, cabe salientar que a razão aqui referida por Kemp Smith tem de ser entendida como o argumento, diversas vezes reafirmado por Hume, de que temos uma ideia clara de extensão, e que por isso seria contraditório infirmá-la com sutilezas do raciocínio.

Constato que esse argumento recebeu duas respostas⁵, nenhuma das quais, em minha opinião, é satisfatória. A primeira é que os objetos da geometria, as superfícies, linhas e pontos, cujas proporções ela examina, são meras ideias na mente, e não apenas nunca existiram, como nunca podem vir a existir na natureza⁶ (T I, II, IV, 10).

Esse comentário mostra que Hume quer ser ainda mais assertivo do que Bayle. Percebendo a dificuldade de aplicar as definições e os passos das demonstrações geométricas aos objetos dos sentidos, Bayle assegurou-lhes um reino idealizado, de tal forma que suas propriedades não precisassem migrar para os objetos sensíveis. É justamente Bayle quem utiliza exemplos sensíveis para demonstrar a não aplicabilidade das definições dos geômetras; nesse sentido técnico, Bayle pode ser tido como um esteio da reflexão de Hume, que utiliza diversas vezes o mesmo recurso. Por exemplo, Bayle afirma que, de acordo com a definição, um “[...] globo, posto sobre um plano, não o tocaria a não ser em um ponto indivisível, e que, rolando sobre esse plano, ele o tocaria em um só ponto” (Bayle, 1740, p. 548; Zenão de Sídón). E extrai disso a seguinte consequência: “Disso resultaria que ele seria inteiramente composto de partes não extensas” (Bayle, 1740, p. 548; Zenão de Sídón). Duas coisas precisam aqui ser salientadas. De um lado, temos o expediente metodológico. Bayle ressalta a incongruência entre *as definições* e *o que deveria ser demonstrado ou deveria ser feito* a partir delas. Isso nos ajuda muito a compreender o ponto de vista metodológico aparentemente enigmático de Hume sobre essa incongruência entre o definido e o demonstrado (T I, II, IV, 8). Pode parecer exagero afirmar isso, mesmo porque as soluções propostas pelos dois autores são radicalmente diferentes, mas sustentamos aqui a tese de que Hume aprendeu esse expediente metodológico com Bayle. De outro lado, Bayle aponta como erro maior o fato de não se entender o caráter idealizado das construções matemáticas, o que fraudaria ou as definições ou suas aplicações. Como as definições, que seriam aqui aplicáveis, são infirmadas no plano sensível, Bayle sustenta que elas somente poderiam ser validadas objetivamente no plano ideal. Ou seja, Bayle não questiona

⁵ Para conjugar a dimensão e a unidade desse texto, examinaremos somente a primeira e a segunda respostas de Hume ao problema proposto nessa passagem (T I, II, IV, 9), na medida em que elas permitem explorar as questões expostas mediante o recurso a Bayle, levadas a cabo nas quarta e quinta partes desse artigo.

⁶ Os Nortons apontam a presença de Arnauld e Nicole por trás dessa passagem (D. NORTON, M. NORTON, 2007, p. 718). Salientam os lógicos franceses que “se vê por aí o quão ridículo é o argumento de alguns céticos que querem lançar dúvida sobre a certeza da geometria, porque ela supõe linhas e superfícies que não existem na natureza [...]” (ARNAULD e NICOLE, 1992, p. 49). Mas a leitura dos Nortons parece ser um pouco apressada, pois, a partir das posições acima retratadas, podemos perceber que Bayle se enquadraria perfeitamente nessa crítica, mas não Hume, que está procurando, com o princípio de conceitabilidade (T I, II, IV, 11; *vide* também GARRETT, 2008, p. 54), salvar as definições.

a matemática, mas o fato de que a congruência, que por meio dela se postula, não se deixa ser esposada pelos objetos empíricos.

Ora, Hume parece dialogar com Bayle, quando comenta a impossibilidade de que objetos matemáticos possam recobrir a forma precisa de objetos sensíveis. Referindo-se a essa correlação, Hume faz o seguinte comentário sobre a impossibilidade de tais entes matemáticos, conforme concebida por Bayle:

Nunca existiram: pois ninguém tem a pretensão de traçar uma linha ou desenhar uma superfície de maneira inteiramente conforme à definição. Nunca podem vir a existir: pois, partindo dessas próprias ideias, podemos realizar demonstrações que provam sua impossibilidade (T I, II, IV, 10).

Hume parece não somente perceber de modo claro, mas ainda se referir diretamente à dúplici provação de Bayle⁷. Por um lado, este defende que a extensão deve ser separada das propriedades sensíveis, do contrário, as definições matemáticas não seriam possíveis; por outro lado, sustenta que, se esses objetos geométricos fossem construídos empiricamente, demonstrariam justamente a impropriedade das definições. O ponto de ataque de Bayle, portanto, é uma apropriação bem representativa da tradição platônica⁸, ou seja, as matemáticas formam códigos precisos e abstratos, que jamais permitem uma apropriação direta das propriedades sensíveis. Por conseguinte, para salvar as definições e tornar consistentes as demonstrações, é preciso fazer uma inversão epistêmica, pois, do ponto de vista sensível, as definições permitem postular objetos que são rigorosamente inexequíveis e, portanto, indemonstráveis.

⁷ Se retomarmos a passagem de Bayle, supracitada, veremos que o comentário dos Nortons sobre Arnauld e Nicole (D. NORTON, M. NORTON, 2007, p. 718), indicando que os dois autores estariam contracenando com Hume nessa passagem, é bastante parcial. Bayle aqui atua diretamente na crítica de Hume, quando afirma o seguinte sobre os matemáticos: “Eles reconhecem de boa-fé que um comprimento e uma largura sem profundidade são coisas que *não podem existir* fora de nossa alma. Que o mesmo seja dito das três dimensões. Elas *não poderiam ter lugar* a não ser em nosso espírito; elas *podem existir* apenas idealmente” (Bayle, 1740, p. 540; Zenão de Eleia – grifo nosso). Bayle instala-se argutamente no interior do terreno da geometria, e dispara sua crítica assinalando o fato de que as demonstrações não poderiam se seguir das definições. Quando Hume se reporta às definições, dizendo que “nunca existiram”, e às demonstrações, dizendo que “nunca podem vir a existir”, ele está discutindo uma solução original para um problema que está inteiramente no âmbito do pensamento de Bayle.

⁸ Isso pode ser percebido, por exemplo, na citação, feita por Bayle, de um comentário de Plutarco a uma máxima de Platão, de “que Deus exerce sempre a geometria”. Plutarco comenta que aquele que está preso às coisas corporais “[...] é cego e perde o conhecimento daquilo que verdadeiramente é e subsiste, a luz e instrumento da alma, que vale mais do que dez mil olhos corporais, por cujo órgão unicamente se pode ver a divindade (Bayle, 1740, p. 548; Zenão de Sídón). Condizente com isso, Bayle salva toda a evidência da matemática no âmbito de sua idealidade, e reserva todas as suas incertezas para o momento de sua aplicação.

IV - A primeira resposta de Hume

A primeira resposta de Hume a esse problema orienta-se por uma aplicação invertida do precioso princípio da conceptibilidade. Hume afirma: “Mas pode-se imaginar algo mais absurdo e contraditório que esse raciocínio?”⁹ Tudo que pode ser concebido por uma ideia clara e distinta implica necessariamente a possibilidade de sua existência” (T I, II, IV, 11). A versão canônica desse princípio é uma ferramenta extremamente útil nas mãos de Hume, reivindicada em inúmeros exemplos do *Tratado*. Sua versão direta é de origem analítica, e afirma que tudo o que implica contradição não pode ser concebido pela mente, portanto, como toda existência tem de ter aqui a peculiaridade de uma realidade mental, a contradição implica em não existência¹⁰. Nessa passagem, como frisamos, Hume faz uma inversão desse princípio, e afirma que tudo o que pode ser concebido clara e distintamente traz implicado um grau experimental de realidade que não pode ser recusado pela mente. Mas então não mais estamos de posse de um princípio analítico, mas nos situamos no domínio de um princípio sintético. A conceptibilidade de uma ideia, cuja origem aqui é experimental, implica que nenhuma demonstração possa infirmá-la. O próprio Hume assinala isso explicitamente na sequência do texto citado: “Seria em vão buscar uma contradição em algo que é distintamente concebido pela mente. Se implicasse contradição, seria impossível concebê-lo” (T I, II, IV, 11). Essa passagem não se deixa interpretar sem que se perceba a ambiguidade que ela transporta. Transformada a “evidência” em força e vivacidade de um modo de concepção da mente, ou seja, em um sentimento (*feeling*), isso implica que uma ideia concebida de modo vivaz não possa ser refutada por nenhuma demonstração ou raciocínio.

Esse princípio torna-se engenhoso nas mãos de Hume, porque lhe permite atravessar fronteiras que antes eram interditadas¹¹. Contra-argumentando, Hume refaz o caminho que dá

⁹ Aqui, para evitar mal-entendidos, é preciso frisar que a pergunta de Hume não se refere à afirmação imediatamente subsequente, mas à afirmação antecedente (aqui supracitada, a saber: T I, II, IV, 10), em que Hume, possivelmente, está discutindo um argumento de Arnauld e Nicole (1992, p. 49) dirigido contra os céticos.

¹⁰ Frasca-Spada salienta o caráter limitante desse princípio: “E uma contradição é algo que não pode existir ou ser concebido. O vínculo entre contradição e inconceptibilidade é repetido reiteradamente no *Tratado*” (1998a, p. 141). Essa observação é excelente na medida em que destaca um método de trabalho com uma ferramenta de uso comum em Hume, mas é ainda trivial, porque trata-se de um princípio de largo uso em filosofia. Portanto, cumpriria destacar aqui o uso singular desse princípio, que fica bem explícito, por exemplo, nessa Parte II do Livro I do *Tratado* – também apontado por Frasca-Spada (1998a, p. 141). Ou seja, nem sempre que Hume fala de contradição ele está se referindo estritamente a uma contradição lógica. É preciso notar – o que pode passar despercebido – que Hume aplica isso não só às relações de ideias, mas também às questões de fato. Ou seja, espantosamente, aquilo que pode ser concebido claramente pela mente não pode ser refutado por implicar em contradição, pois a regra semântica do jogo da filosofia experimental implica que tudo aquilo que é concebido claramente deva ter recebido o lastro de uma impressão.

¹¹ O próprio Hume repensará o feito de ter franqueado essa passagem em obra posterior, estabelecendo uma demarcação rígida entre relações de ideias e questões de fato (cf. EHU, 4, 1, §1).

acesso ao extenso, por meio da imaginação, a partir de ideias compostas a partir de um *minimum*¹² perceptível perfeitamente indivisível.

Ora, é certo que temos uma ideia de extensão – pois, senão, por que falamos e raciocinamos a seu respeito? É igualmente certo que essa ideia, tal como concebida pela imaginação, embora seja divisível em partes ou ideias inferiores, não é infinitamente divisível, nem é composta de um número infinito de partes – pois isso excederia o âmbito de nossa limitada capacidade. Eis, portanto, uma ideia de extensão, que se compõe de partes ou ideias inferiores perfeitamente indivisíveis; conseqüentemente, essa ideia não implica contradição; conseqüentemente, é possível que a extensão exista realmente conforme a essa ideia; e, conseqüentemente, todos os argumentos empregados contra a possibilidade dos pontos matemáticos são meras tergiversações escolásticas, indignas de nossa atenção (T, I, II, II, 9).

Hume abre essa reflexão com o princípio da conceptibilidade, que é um momento tético, de circunscrição de uma questão de fato; e passa imediatamente ao problema da divisibilidade infinita do extenso¹³. É isso que apontamos como uma capacidade de atravessar fronteiras, ou seja, Hume frisa uma questão de fato, a concepção sensível da ideia de extensão, em face de uma relação de ideias, a divisibilidade infinita do contínuo, para salientar qual seria o grau de dificuldade maior: conceber o extenso a partir de um mínimo imagético indivisível ou postulá-lo como divisível ao infinito. Se prestarmos atenção nos corolários, veremos que o primeiro se arrima na formulação invertida do princípio de conceptibilidade – “conseqüentemente, essa ideia não implica contradição” (a de uma extensão constituída a partir de partes indivisíveis) –, firmando a impossibilidade de se recusar esse tipo de evidência, ainda que ela não seja exibida por uma relação de ideias. Será que poderíamos deduzir daqui o argumento implícito, ou seja, de que a divisibilidade infinita, porque admite partes não perceptíveis à nossa sensibilidade, implicaria em contradição? A conclusão se mostra à primeira vista precipitada, porque parece que o conseqüente não decorre. Que elas não sejam concebíveis, isso não significa que

¹² É sempre difícil traçar a relação entre esse *minimum* de Hume e o *minimum visibile* de Berkeley (2010, p. 95-99). Em Hume esse *minimum* sempre aparece sozinho, já os comentadores quase sempre lhe agregam um adjetivo. Kemp Smith (1941, p. 276), por exemplo, disseminou a formulação *minima sensibilia*, defendendo que esses pontos seriam destituídos de extensão. Já Bracken argumenta que “Berkeley, por outro lado, compreende por um *minimum visibile* aquele ponto que marca um limiar de acuidade visual” (1978, p. 228), contudo, ainda assim dotado de dimensão espacial, o que implicaria uma distância acentuada entre os dois filósofos britânicos. Percebemos que mesmo entre os empiristas não há uma demarcação clara de onde principia o espaço.

¹³ Esse ponto de partida também é tomado como decisivo por Rosemary Newman, que salienta o seguinte: “O que é, no entanto, importante para Hume do ponto de vista da resposta que ele se propõe a dar à objeção dos teóricos da divisibilidade infinita de que os pontos matemáticos são não-entidades e de que, conseqüentemente, não podem formar uma existência real por sua conjunção (T40), é que as impressões de objetos coloridos e/ou tangíveis são comprovadamente as únicas impressões de que nossa ideia de extensão pode se originar” (1981, p. 17). Ou seja, uma vez determinada a parte mínima da extensão, ela serve de parâmetro para indicar que todas as outras partes, não conceptíveis, não podem ser comprovadas como copartícipes da ideia de extensão. Se quiséssemos ir além aqui, do assunto e da passagem comentada, poderíamos lançar mão da *Investigação* (cf. EHU, 4, 1, §1), e dizer que elas são meras relações de ideias sobre uma questão de fato que não pode ser comprovada.

impliquem em contradição. No entanto, Hume alega que, se a extensão for constituída por partes divisíveis ao infinito, as demonstrações se tornam inconciliáveis com as definições. Desse modo, sob o método da filosofia experimental, operar com partes de uma ideia, a saber, de extensão, as quais não possam ser concebidas, admite relações de ideias que podem implicar em contradição. Hume não deduz disso uma necessidade, mas infere uma possibilidade de maior eficácia, a saber: “[...] é possível que a extensão exista realmente conforme a essa ideia [...]” (T, I, II, II, 9). Ou seja, Hume argumenta que essa ideia de um *minimum*, de uma parte elementar da extensão, então pode, a partir desse pressuposto experimental, com mais força existir¹⁴.

Passamos então para o exame do princípio *per se*: argumentar contra algo conceitual é contraditório. Considerado compactamente, isso fica bem mal colocado, por isso é preciso explicitar ainda mais essa certeza de Hume. Aqui ele está afirmando que demonstrar a inexistência de seja o que for no âmbito de uma questão de fato, assegurada pela mente, é impossível. Se uma ideia por nossa mente está claramente concebida, então o princípio de contradição não pode atingi-la. Essa inversão do princípio de conceitabilidade, de que há uma existência possível assegurada para tudo o que pode ser concebido claramente pela mente, e que se torna impossível refutar a existência do que assim se concebe, parece estar insolitamente firmada no princípio de não contradição¹⁵, uma vez que essa inversão não diz respeito a uma relação de ideias. E de fato esse princípio não nos é familiar e nem nos pode sê-lo. Por isso, destaquemos três das suas características que podem nos auxiliar a compreendê-lo melhor. De início, cabe destacar que ele só faz sentido no interior de uma filosofia experimental arrimada no princípio da cópia. Em segundo lugar, é preciso perceber que ele não pode ser executado

¹⁴ Acerca da maior plausibilidade dessa concepção de espaço, Andrea Cachel comenta o seguinte: “Então há a ideia de uma extensão composta de partes indivisíveis e ela não é contraditória – portanto ela é possível. Mais do que isso, no *Tratado* fica claro que é porque os pontos matemáticos são possíveis que, definitivamente, a divisibilidade infinita da extensão é absurda (HUME, 2000, p. 26-7). Sendo possíveis os pontos matemáticos, não haveria como negar que a extensão finita encontra neles o seu limite” (2017, p. 25). Aparece aí o vínculo entre o não-contraditório e o possível, mas é importante também salientar que esse *minimum* assim concebível é compatível com o fato de que pode ser documentado pictoricamente.

¹⁵ Don Garrett oferece uma excelente explicação de como esse princípio opera nas mãos de Hume: “Um terceiro princípio de idéias, que pode ser chamado de Princípio da Conceitabilidade, fornece um critério de possibilidade: ‘[N]ada do que imaginamos é absolutamente impossível’ (T 1.2.2.8; ver também T Abstract [Hume 1741], 11: ‘Seja o que for que concebamos é possível, pelo menos em um sentido metafísico’). Hume emprega esse princípio, argumentando que o espaço e o tempo podem conformar-se às nossas ideias sobre eles, [...]. Ele não aceita a inversão irrestrita do princípio – isto é, que o que é inconcebível é impossível – uma vez que a inconceitabilidade pode simplesmente ser o resultado da falta de ideias apropriadas, como ocorrerá quando a alguém faltarem as impressões apropriadas. No entanto, uma incapacidade de conceber, em decorrência de contradição, algo para o qual se tem as ideias apropriadas é um signo de impossibilidade” (2008, p. 54; o itálico é do autor, o sublinhado é nosso). Fica bastante clara uma implicação da filosofia experimental de Hume, a saber, que nenhuma relação de ideias pode infirmar uma questão de fato; e mostra-se igualmente a força que repousa na conceitabilidade de qualquer produto estampado na imaginação.

sem o princípio da separabilidade, que não somente permite postular o simples que está na base de qualquer complexo, mas precisa poder encontrá-lo, para poder validar a ideia correspondente. Em terceiro lugar, para que essa validação ocorra, Hume exige que esse simples seja concebido claramente pela mente, ou seja, precisamos estar certos de que sua remissão ao seu referente está assegurada. Se isso ocorrer, se uma ideia simples for remetida a uma impressão simples que lhe corresponde claramente, então implica contradição recusar, seja em nome do que for que se queira, existência à ideia concebida.

Frasca-Spada dá-nos um bom entendimento disso ao fazer a ideia de certeza ser compartilhada entre as relações de ideias e as questões de fato, destacando assim uma ambiguidade peculiar à filosofia experimental de Hume. Ela afirma:

A ideia de certeza se origina de uma impressão de reflexão – ela é o aparecimento no pensamento, por assim dizer, de como nossa própria mente a nós se faz sentir quando ela está a trabalhar de algumas maneiras particulares. Esses modos particulares não são específicos do conhecimento demonstrativo, o qual partilha “certeza” com outras formas de conhecimento – por exemplo, com a ideia de causa e efeito, isto é, com áreas da probabilidade (FRASCA-SPADA, 1998a, p. 152).

Essa passagem nos auxilia a entender com mais acurácia o princípio de conceptibilidade, uma vez que nos faz perceber que nem todas as certezas em Hume são de ordem analítica. Também torna claro o fato obliterado de que o domínio da probabilidade implica uma escala de graus de certeza que lhe permite rivalizar com a intensidade da certeza no domínio do conhecimento analítico. Na passagem abaixo (curiosamente da Seção II e não da Seção IV), Hume mostra como podemos oscilar entre a probabilidade e o conhecimento analítico, construindo, argutamente, uma ponte entre os dois tipos de conhecimento a partir do surgimento de dificuldades que vão se interpondo no caminho do raciocínio. O argumento perspicaz de Hume é que sempre que uma dificuldade aparece, ela inflete o conhecimento para o âmbito da probabilidade.

Estou certo de que mesmo os mais obstinados defensores da doutrina da divisibilidade infinita admitirão que esses argumentos contêm dificuldades (*difficulties*) e que é impossível dar a eles uma resposta perfeitamente clara e satisfatória. Mas podemos aqui observar que nada pode ser mais absurdo que esse costume de [chamar – calling] uma dificuldade àquilo que pretende ser uma *demonstração*, tentando desse modo eludir sua força e evidência (*its force and evidence*). As demonstrações não são como as probabilidades, em que podem ocorrer dificuldades, e um argumento pode contrabalançar outro, diminuindo sua autoridade. Se for correta, uma demonstração não admite a oposição de nenhuma dificuldade; se não o for, não passa de um mero sofisma e, conseqüentemente, jamais pode conter uma dificuldade. Uma demonstração

ou é irresistível, ou não contém força alguma (T, I, II, II, 6 – os itálicos são de Hume, os sublinhados são nossos).

O assunto em questão é a terceira alternativa exposta por Bayle do que poderia ser a extensão, ou seja, ela poderia ser composta de partes contínuas, infinitamente divisíveis. O próprio Bayle já havia assinalado uma série de problemas na base dessa suposição, os quais serão designados aqui como dificuldades, de tal forma que, à medida que elas se manifestam, mais frágil se torna o terreno do demonstrativo. Podemos, na exegese dessa passagem, dar razão ao comentário de Frasca-Spada na medida em que a estratégia de Hume não é a recusa da certeza imbricada nessa posição cognoscitiva, mas o seu enfraquecimento. A estratégia não é a de traçar uma demarcada oposição, mas de proceder por gradação. Hume utiliza cinco vezes o termo *dificuldade*, para forçar o argumento de que a divisibilidade infinita do contínuo não é uma simples *relação de ideias*. Os passos desse raciocínio podem ser exibidos da seguinte maneira:

- i) uma demonstração está no âmbito de uma relação de ideias;
- ii) se algo é uma demonstração, então envolve passos que se desdobram analiticamente pela força de um conjunto sucessivo de *evidências*;
- iii) se uma demonstração contém uma dificuldade, então ela não possui a força irresistível de uma evidência;
- iv) logo, ela não é uma estrita relação de ideias;
- v) portanto, ela tem afinidade com uma *probabilidade*, e deve ter elementos não evidentes (os termos não são internos à relação ou ao demonstrado), ou seja, ela penetrou no âmbito das *questões de fato*.

Enfraquecendo o vínculo entre evidência e demonstração, Hume mostra que a geometria não pode ser inteira e completamente reduzida às relações de ideias, o que nos parece mais enfatizar o caráter de descoberta dessa ciência do que fragilizá-lo. Quando Hume se propõe, do ponto de vista metodológico, a fazer a concepção das definições no interior da filosofia experimental, e quando mostra a distância que se manifesta entre elas e as demonstrações, ele está explorando intencionalmente um novo terreno, o do espaço concebido a partir das relações empíricas que estão em sua base. A força cognitiva, que advém desse ponto de vista metodológico, está, de um lado, em não precisar lançar mão da inversão gnosiológica de Bayle, que concedia ao extenso apenas existência ideal; e, de outro lado, está na possibilidade de conjugar as construções geométricas com sua sempre almejada aderência empírica.

V – A segunda resposta de Hume

A segunda resposta de Hume (T, I, II, IV, 12) visa a um argumento que se encontra inteiramente em Arnauld e Nicole, no tocante à abstração, e procura salvaguardar a não extensão do ponto, na medida em que a linha poderia ser destituída de largura, e a superfície, de profundidade. O argumento retratado por Hume é o seguinte:

[...] pois os geômetras não supõem de modo algum que haja linhas sem largura ou superfícies sem profundidade; mas eles supõem somente que se pode considerar o comprimento sem focar a atenção na largura; o que é indubitável, da mesma forma que, ao se medir a distância de uma cidade a uma outra, apenas se mensura o comprimento dos caminhos, sem se ocupar de sua largura (ARNAULD e NICOLE, 1992, p. 49)¹⁶.

Ao comentar a afirmação acima, Hume vale-se de vários argumentos, mas nos deteremos principalmente no argumento que tange à relação entre definições e demonstrações, que é o ângulo de nosso foco de análise. O argumento central de Hume é que o paradigma da infinita divisibilidade, em que se funda a definição aristotélica do contínuo, abre uma distância abissal entre as definições e as demonstrações da geometria euclidiana¹⁷. Comentando esse assunto, Hume afirma:

Desse modo, parece que as próprias definições dos matemáticos destroem as pretensas demonstrações; e que se temos a ideia de pontos, linhas e superfícies indivisíveis, conforme às definições, sua existência é certamente possível. Mas se não temos tal ideia, é-nos inteiramente impossível conceber o limite de uma figura qualquer. E, sem essa concepção, não pode haver demonstração geométrica (T, I, II, IV, 16).

¹⁶ É difícil saber se Hume tinha o texto da *Logique* à sua frente ou se o citava de memória. Mas o fato é que descreve precisamente essa passagem (cf. T, I, II, IV, 12). Ao descrevê-la, Hume vale-se do termo “distinção de razão”, que emprega no *Tratado* (T, I, I, VII, 17-18), mas aqui parece impróprio em relação ao uso feito por Arnauld e Nicole, que o reservam para um terceiro conjunto de exemplos. No entanto, o mais importante é entender a estratégia da resposta que será levada a cabo. Ao responder, Hume se aproxima bastante das considerações feitas por Bayle, mas delas extraindo argumentos contrários à idealização do espaço. Na sequência, para não perdermos nosso fio condutor, nos deteremos apenas no corolário extraído desse procedimento de abstração, a saber, que a partir dele se inviabilizariam as construções ou demonstrações geométricas em conformidade com o que a partir delas esperariam assegurar os geômetras.

¹⁷ De Pierris indica isso claramente no seguinte comentário: “Hume dedica uma extensa porção da Seção 4 da Parte II do *Tratado* para responder à objeção de que demonstrações em geometria provam a infinita divisibilidade do espaço. O resultado dessa discussão é que a geometria, ao contrário da aritmética, não é uma ciência perfeitamente exata, porque demonstrações em geometria não são perfeitamente exatas (T 1.2.3.17/SBN 44-45)” (2012, p. 179). Há aqui uma boa constatação do problema que está na Seção IV, mas a formulação se encontra esmaecida, porque o problema não se deve ao fato de que as demonstrações em geometria não são exatas, mas ao impasse gerado em torno de que essas demonstrações, ainda que fossem robustas, estariam contradizendo as definições – esse é o argumento forte de Hume.

Os paradoxos colhidos por Aristóteles na *Física*, para pensar o movimento a partir da relação entre o contínuo e o descontínuo, ou seja, entre a linha e o ponto, encontram aplicação direta para examinar os pressupostos e as demonstrações da geometria euclidiana – que é o assunto ao qual se refere Hume. É claro que, nesse caso, Aristóteles está tentando resolver um problema difícilíssimo deixado vivo e em aberto por Zenão de Eleia. Mas é patente, por outro lado, que o Zenão que sobrevive a partir da *Física* é propriamente aristotélico, ou seja, ele se torna um ponto de partida, entendido enquanto fundamento, das principais preocupações e investigações do estagirita. É interessante e fácil perceber que o Zenão de Eleia lido por Bayle não é o dos fragmentos recebidos, mas aquele retratado na *Física* por Aristóteles, ou seja, o homem dos paradoxos intransponíveis entre o ponto e a linha.

Como bem entendera Bayle e como não entendera Aristóteles, Zenon de Eleia não se apresenta como um obstáculo a ser transposto, mas como uma duradoura baliza estrategicamente fixada para assinalar duas dificuldades inconciliáveis: pensar o movimento descontinuamente a partir do ponto, ou pensar o movimento continuamente a partir da linha. Consequente com o problema herdado de Zenão de Eleia, para sair da região dos paradoxos entre movimento e imobilidade, Bayle assume que o extenso não corresponde a uma entidade perceptiva, ou seja, ele não admite composição a partir de um *minimum* indivisível, ou, de modo ainda mais assertivo, ele empiricamente não existe. Bayle então faz uma inversão epistêmica, e diz que ele tem uma realidade mental, intelectual, ideal.

Na Seção III da Parte II do Livro I, Hume define o ponto como elemento mínimo de uma semântica empirista. Desse modo, não há como postulá-lo, sem que se possa concebê-lo do ponto de vista experimental. Para Hume, isso seria de fato uma contradição, ou seja, o fato de que a mente pudesse conceber claramente uma ideia que jamais pudesse ter realidade experimental. Pelo princípio da cópia, se uma ideia simples é concebível, então já está assegurada sua realidade experimental. Nesse ponto do argumento, é preciso tomar todo o cuidado com o entrecruzamento de acepções. Pois, segundo Bayle, ponto, linha e plano somente podem ter uma realidade mental, que deve ser entendida de modo idealizado. Para Hume, o ponto também deve ter uma realidade mental, mas isso significa perceptiva¹⁸, e porque essa realidade é perceptual, ela igualmente não pode deixar de ser empírica. Hume e Bayle, portanto, ao contrário do que possa parecer, têm posições téticas sobre a extensão. Mas enquanto Bayle

¹⁸ O modo de se entender “o mental” aqui faz toda a diferença. Em Hume, a mente tem uma realidade perceptiva, que determina, correlativamente, a espessura da experiência humana e o alcance cognitivo do empirismo. Frasca-Spada ressalta “a referência a uma qualidade secundária para definir os pontos perceptuais” (1997, p. 317), a partir da qual, por uma inversão epistemológica no seio da filosofia moderna, Hume procura reconstruir os fundamentos da geometria.

postula que a única solução se encontra no âmbito do platonismo, Hume procura construir uma semântica do extenso no interior de uma filosofia experimental. Hume transforma a realidade secundária na base do que se supunha ser a realidade primária¹⁹. Enquanto qualidade secundária (mental), a extensão torna-se a base de toda realidade que era descrita como primária. Desse modo, a semântica da geometria passa a ser perceptual. Ou seja, ela não possui mais a perfeição rigorosa e assegurada das propriedades inscritas em um mundo inteligível, mas pode, por outro lado, mesmo sobre a base ineliminável de suas imperfeições, ser objeto de juízos experimentais a serviço de uma ciência bem inscrita no perímetro da natureza humana – o que é o pressuposto principal de todo o esforço cognitivo de Hume.

A segunda resposta de Hume ao problema acima referido (da relação entre as definições e as demonstrações) pode ser compreendida a partir da referência do autor a uma ferramenta central da história da geometria, prenhe de pressupostos e jamais suficientemente discutida, a saber, a métrica das figuras nomeada congruência. Embora essa questão pareça ter vida própria no interior da Parte II do *Tratado*, é preciso entender que se enquadra dentro do paradigma que está sendo adotado por Hume. Tomemos um dos registros desse problema, retratado de diversas maneiras por Hume: “Quanto aos que imaginam que a extensão é divisível ao infinito, estes não podem utilizar tal resposta, nem determinar a igualdade de duas linhas ou superfícies por uma enumeração de suas partes componentes” (T, I, II, IV, 20). Hume percebe claramente o problema contido nos seus pressupostos: sempre que se afirma a igualdade, fica pressuposta a existência de uma métrica como seu fundamento, que teria de recair, incontornavelmente, na equivalência das referidas partes. O caráter irregular do método de congruência ocorre porque, conforme bem observado por Hume, o paradigma do número igual de pontos funciona perfeitamente bem do ponto de vista da definição, mas falha por completo do ponto de vista da demonstração, uma vez que torna a solução do problema inexecutável caso a extensão seja interpretada como divisível ao infinito. Devemos ter em mira que execução aqui se iguala conceitualmente à demonstração, no sentido euclidiano da palavra, ou seja, a solução deve ser executada de modo cabal, sem perder, em nenhum de seus passos, a força da evidência original,

¹⁹ É muito importante ressaltar essa inversão epistemológica, que se situa no seio do debate entre os modernos. Sem ela, a proposta de Hume, conforme retratada por vários comentadores, parece tosca e de uma inconsequente ousadia. Acerca disso, Frasca-Spada observa: “São as qualidades secundárias que, embora variáveis e aparentemente incertas, determinam a textura da experiência humana. [...]. Além disso, o único modo pelo qual nós podemos encontrar fundamentação para nossas concepções dos objetos externos que nós supomos existir é mediante a mais-dependente-percepção dentre suas qualidades: cor, à qual as qualidades primárias de movimento, extensão, solidez estão inevitavelmente reduzidas” (1998b, p. 41). Ou seja, se podemos ajuizar asserções sobre o espaço, conforme apreendido pela geometria, é porque ele se manifesta como uma realidade perceptual produzida pelo contato da mente com suas próprias sensações.

ou seja, daquela que independeu, em um primeiro momento, dos passos que depois vieram a ser retidos pela memória. Se a alguma propriedade colhida no trajeto da síntese vem a faltar sua anterior clareza, o trajeto pode ser interrompido, para que seja feito o “caminho para trás”, aquele da análise, a fim de que o intelecto possa se apossar da clareza que lhe falta para retomar o “caminho para frente”, aquele da síntese. Tendo completado todos os passos, com a evidência que resguarda a transição segura entre cada um deles, e tendo sido preservadas as condições iniciais da resolução do problema, Euclides (2009) assina a construção de uma figura, em grego, com *o equivalente a quod erat faciendum (Q.E.F.)*, ou seja, “o que era preciso ser feito”²⁰. Com o emprego dessa terminologia, Euclides parece dar mostras de estar consciente de que não está executando uma prova, mas construindo figuras a partir do que foi concedido nas definições, postulados e noções comuns, que deveriam ser evidentes e base suficiente de todas as construções. De um ponto de vista pessoal, eu diria que ao assim proceder, ao separar o fazer do provar, Euclides dá mostras claras de não reivindicar condições especiais para a concepção do espaço, como as postuladas por Bayle, que o tratariam em sua singular e exclusiva idealidade. Nesse sentido, dizer que algo é factível envolve um grau de assertividade bem diferente do que dizer que algo está demonstrado.

Para entendermos as críticas de Hume na Seção IV da Parte II do *Tratado*, temos, por conseguinte, que dar um passo a mais, e temos de postular que o *construído* possa ser entendido como *demonstrado*, pois as condições de possibilidade da figura são exibidas passo a passo ante nossos olhos, concebidos sob a metáfora do olhar que projeta a evidência do intelecto. Hume está discutindo na Seção IV – e seus exemplos assim o provam –, a distância entre o definido e a construção que dele decorre. Assim, para Hume, o *quod erat faciendum* passa a ser forçosamente um *quod erat demonstrandum*. Ou seja, Hume entende que nem a construção das figuras nem o desdobramento das provas se seguiriam das definições, caso o extenso fosse concebido a partir da divisibilidade infinita do contínuo. Embora essa imprecisão não nos pareça criar obstáculos na apreciação dessa questão, é importante explicitá-la, para frisar que Hume assinala a necessidade de se fazer uma interpretação restrita e bem evidente das definições para que as provas e construções geométricas de Euclides possam ter êxito.

Condizente com a tradição euclidiana criticada por Bayle, Hume assume que se o extenso for tomado a partir de uma unidade isolada, ele torna-se uma não entidade; consequente,

²⁰ Quando se trata da construção de figuras, Euclides não se vale, como comumente é pressuposto, do *quod erat demonstrandum (Q.E.D.)*, pois não se trata de uma prova, mas da execução de um exemplar que atende ao que foi inicialmente solicitado. A tradução de *Os elementos* (EUCLIDES, 2009), da lavra de Irineu Bicudo, respeita bem essa diferenciação entre “o que era preciso fazer” e o que “era preciso provar”, mostrando um trabalho atencioso do tradutor com os significados do original grego.

por sua vez, com o zenonismo de Bayle, Hume postula que se ele for tomado como grandeza contínua, então as demonstrações geométricas tornam-se inexequíveis. Contrariamente a Bayle, no entanto, que resolve esses paradoxos atribuindo ao extenso uma existência exclusivamente ideal, Hume o apreende como uma realidade perceptual. O extenso, portanto, duplicemente, não deixa de ser uma realidade mental, mas também não deixa de estar aderido minimamente a uma objetiva empiria, composta perceptualmente por pontos visíveis e tangíveis. Hume, portanto, no momento dessa descoberta fundamental, é posto entre as duas posições advindas dos paradoxos de Zenão, conforme retratados por Aristóteles, mas adota em relação a isso uma posição original e própria, a saber, o extenso é constituído pela disposição dos pontos, apreendidos experimentalmente como coloridos e tangíveis. Assim, a divisibilidade infinita do extenso destruiria não somente toda a base semântica e referencial do espaço, mas tornaria igualmente inexequíveis todas as construções geométricas aqui entendidas enquanto “o que era para ser feito” (*quod erat faciendum*) e “o que era para ser demonstrado” (*quod erat demonstrandum*).

VI – À guisa de conclusão

Embora isso pareça ser uma consequência radical da teoria, Hume a sustenta de maneira explícita: “os primeiros princípios fundamentam-se na imaginação e nos sentidos; a conclusão, portanto, jamais pode ultrapassar e menos ainda contradizer essas faculdades” (T, I, II, IV, 31). O caráter mais ousado e mais provocador dessa passagem, ao mesmo tempo idealista e anti-cética, é que Hume pretende construir uma base mental supostamente empírica para alicerçar os fundamentos da geometria. Para fazê-lo, precisa refutar as demonstrações, “salvando” as definições, de tal modo que, assegurando a base fenomenológica dessas definições, as demonstrações possam então vir a se tornarem eficazes. Ainda que a proposta humiana não tenha alcançado força para ser aderida a um programa de pesquisa, ela guarda consigo o mérito de manter em aberto o problema de se é possível conceber uma geometria a partir de fundamentos inteiramente analíticos. Essa é sua força heurística, que pode abrigar caminhos fecundos para todos aqueles que quiserem dela se aproximar.

Desse modo, retirar a geometria da esfera do analítico não significa aniquilar a base de evidência em que ela se sustenta, também não implica em aniquilar o índice de certeza das construções matemáticas. Toda a problemática do tipo Zenão de Eleia deve ser sempre entendida como um convite para retornar aos fundamentos da geometria, com o intuito de

reexaminar pressupostos que ficaram latentes mas que sempre geram dificuldades quando se procura explicitá-los. Conquanto a Parte II do Livro I do *Tratado* seja tida como escrita por um bufão, há que se perceber por trás dele também o riso de Zenão de Eleia, que não pôde ser contido por Aristóteles. A ironia está no fato de que esse David Hume, que para muitos pretenderia enfraquecer ou destruir a geometria – como se poderia ajuizar em uma leitura de superfície –, assume justamente o compromisso de salvar essa utilíssima ciência das incautas incoerências dos geômetras.

Referências bibliográficas

- ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre. *La logique ou l'art de penser*. Paris: Gallimard, 1992.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. [Verbete sobre Zenon d'Elée, 4º v.]. 5eme Édition. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht: P. Brunel, 1740. 4 vols. in-folio. [Cette édition est une copie de celle de 1730; la pagination est la même].
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. [Verbete sobre Kepler, 8º v.]. 11eme Édition. Paris: Desoer, 1820.
- BERKELEY, George. Um ensaio para uma nova teoria da visão. In: _____. *Tratados sobre a visão*. Edição bilíngue da Coleção Multilíngues de Filosofia. Tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.
- BRACKEN, Harry M. Bayle, Berkeley, and Hume. *Eighteenth-Century Studies*. Vol. 11, n. 2, Winter, 1977-1978, p. 227-245.
- CACHEL, Andrea. A ideia de espaço no *Tratado da Natureza Humana*, de Hume. *Philosophos*, Goiânia, v. 22, n.1, p. 11-36, jan./jun., 2017.
- CUMMINS, Phillip. Bayle, Leibniz, Hume and Reid on Extension, Composites and Simples. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, n. 3, Jul. 1990, p. 299-314.
- DE PIERRIS, Graciela. Hume on space, geometry, and diagrammatic reasoning. *Synthese*, 2012, 186 (1), p.169-189.
- EUCLIDES. *Os Elementos*. Tradução e Introdução de Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- FRASCA-SPADA, Marina. *Space and the self in Hume's Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a.
- _____. Reality and coloured points in Hume's *Treatise*. Part 1: Coloured points. *British Journal for the History of Philosophy*, 5:2, 1997, p. 297-319.

_____. Reality and coloured points in Hume's *Treatise*. Part 2: Reality. *British Journal for the History of Philosophy*, 6:1, 1998b, p. 25-46.

GARRETT, Don. Hume's theory of ideas. In: RADCLIFFE, Elizabeth S. (ed.). *A Companion to Hume*. Malden: Blackwell Scientific Publishing, 2008. p. 41-57.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*: a critical edition. Edited by David Fate Norton, Mary J. Norton. Vol. 1: Texts. Oxford: Clarendon, 2007.

_____. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora da Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2001.

_____. *An enquiry concerning human understanding*. Edited with an introduction and notes by Peter Millican. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

KEMP SMITH, N. *The philosophy of David Hume*. A critical study of its origins and central doctrines. London: Macmillan, 1941.

NEWMAN, Rosemary. Hume on Space and Geometry. *Hume Studies*, vol. VII, n. 1 (April), 1981, p. 1-31.

NORTON, David Fate; NORTON, Mary. *David Hume. A Treatise of Human Nature*: a critical edition. Vol. 2: Editorial material. Oxford: Clarendon, 2007.

ACEPÇÕES DO TEMPO EM HUME

MEANINGS OF TIME IN HUME

Andrea Cachel

Universidade Estadual de Londrina

andreacachel@gmail.com

RESUMO: Este artigo apresenta em linhas gerais a investigação que Hume faz acerca da ideia de tempo, discutindo o impacto da forma como esse autor a conceitua para assuntos tais como o ceticismo sobre os sentidos e sobre a identidade pessoal, além da causalidade. Trata-se de investigar como alguns limites da filosofia de Hume estão ligados aos problemas inerentes à forma como esse autor compreende a ideia de tempo, indicando como essa ideia relaciona-se com a impossibilidade de uma conciliação entre duas perspectivas diferentes da mente, a da separabilidade e a da associação. Passando por um breve questionamento sobre como o processo de formação de ideias abstratas pode explicar a origem da ideia da *maneira* de aparição de percepções sucessivas, a intenção é questionar em que sentido a explicação sobre a ideia de tempo envolve as fronteiras, na filosofia humeana, entre conteúdo mental, linguagem e faculdades.

PALAVRAS-CHAVE: Tempo; Ideias Abstratas; Sucessão; Identidade; Hábito.

ABSTRACT: This article outlines Hume's investigation of the idea of time, discussing the impact of the way this author conceptualizes it for issues such as skepticism about the senses and about personal identity, in addition to causality. The aim is to investigate how some limits of Hume's philosophy are linked to problems inherent in the way this author understands the idea of time, indicating how this idea is related to the impossibility of a conciliation between two different perspectives of the mind, that of separability and that of association. Discussing how the process of formation of abstract ideas can explain the origin of the idea of the appearance of successive perceptions, the intention is to question in what sense the explanation about the idea of time involves the borders, in Humean philosophy, between mental content, language and faculties.

KEYWORDS: Time; Abstract Ideas; Succession; Identity; Habit.

1. Introdução

Em uma carta endereçada a Schlick, em dezembro de 1915, complementada por outra 30 anos depois, Einstein reconhece o seu débito intelectual com Hume, afirmando que estudou com avidez e admiração o *Tratado da Natureza Humana* e que muito provavelmente sem esse estudo filosófico (assim como sem o da obra de Mach, porém com menor impacto que o estudo do livro do escocês) não teria formulado a teoria da relatividade (EINSTEIN. 1998, p. 220). Com a filosofia humeana, Einstein teria entendido que não há o tempo absoluto ou a simultaneidade, conferindo uma imensa dimensão ao debate sobre espaço e tempo produzido no *Tratado*. Apesar de uma certa divergência sobre o sentido efetivo dessa influência, bem como em relação a quanto ela é fiel ou não à própria forma como Hume compreende a sua filosofia¹, tal reconhecimento atesta ser a seção sobre as ideias de causa e efeito uma das que possuem maiores repercussões no mundo contemporâneo, especialmente no campo da física. Entretanto, como sabemos, Hume não ficou satisfeito com a parte do *Tratado* voltada às ideias de espaço e tempo, dedicando a ela apenas algumas páginas na *Investigação*. Ademais, possivelmente essa seja uma das partes da obra mais negligenciada, não despertando o mesmo grau de interesse nos comentadores que outros temas geram.

Não só pela sua repercussão a partir do trabalho de Einstein – mas obviamente percebendo que há aí um campo inexplorado de reflexão – penso ser fundamental compreender que a discussão humeana sobre o espaço e o tempo, sobretudo este último, é um dos assuntos centrais desta filosofia, sendo sua noção de temporalidade decisiva para a maior parte das outras problemáticas abordadas pela filosofia humeana, tais como a naturalização da causa e efeito e a identidade. Ressaltar essa centralidade implica a percepção de que a forma como Hume qualifica a ideia de tempo exerce função de destaque em grande parte das temáticas da sua filosofia epistemológica, além de possuir reflexos na sua teoria das paixões e na sua filosofia

¹ Nesse sentido, NORTON observa que a análise de Hume (e também de Mach) não pode oferecer a Einstein aquilo que ele afirma ter sido oferecido, tendo em vista que o foco de Hume é na ideia de tempo e não no tempo propriamente dito (2004, p.360). Ainda assim, esse comentador destaca (p.379-80) que a ideia humeana de que não há espaço e tempo absolutos e de que suas ideias dependem de uma certa disposição das impressões é o ponto que influencia Einstein, sobretudo em virtude provavelmente do contexto em que Einstein leu o *Tratado* e da liberdade conceitual que a filosofia humeana representou nesse momento descobertas intelectuais (p. 384). SLAVOV (2016, p. 248-9) acompanha o cerne desta interpretação, mas defende que Hume e Einstein não só possuem uma concepção empirista das ideias de tempo e espaço, mas também uma ontologia relacional do espaço e tempo, ressaltando a importância de se conectar esses dois âmbitos, o da teoria das ideias e o da ontologia, nos termos em que propõe no seu artigo.

moral, embora o escocês não pareça ter incluído a ideia de tempo no rol das grandes “inovações” realizadas pela sua filosofia.

Neste texto eu gostaria de dar ênfase para essa importância do tema dentro do próprio sistema humeano, esboçando alguns aspectos relevantes da sua discussão sobre a temporalidade e indagando as distintas “acepções do tempo” que emergem na filosofia humeana, pequenas pinceladas e fragmentos múltiplos da presença dessa questão ao longo das análises do autor. Trata-se de, além de abordar em linhas gerais a investigação que Hume faz acerca da ideia de tempo em consonância com o conflito que ela gera para o estabelecimento de relações de identidade, indicar também como ela está decisivamente implicada em assuntos cruciais da filosofia humeana, tais como o ceticismo sobre os sentidos e sobre a identidade pessoal e a inserção do hábito na produção das inferências causais. Pretendo, nessa perspectiva, evidenciar, além disso, que alguns limites da filosofia de Hume estão ligados aos problemas inerentes da forma como esse autor compreende a ideia de tempo, relacionando-se ela, portanto, com o dilema que, a meu ver, estrutura toda a oposição entre razão e imaginação, a saber, o da impossibilidade de uma conciliação entre duas perspectivas diferentes da mente, a da separabilidade e a da associação.

2. O Tempo como sucessão

A seção específica sobre as ideias de espaço e tempo, presente na segunda parte do primeiro livro do *Tratado*, apresenta alguns aspectos da temporalidade em Hume, embora aborde com maior atenção a questão da divisibilidade infinita da extensão e tenha um foco mais concentrado na ideia de espaço. Reduzida a uma pequena parte da seção *Of the academical or sceptical philosophy*, da *Investigação* (EHU 12.1), defende sobremaneira a impossibilidade de divisão ao infinito da extensão e do tempo, especialmente argumentando que, não só as impressões simples de onde partem essas ideias devem ser determinadas quanto aos seus graus e ter um limite, mas também que as próprias ideias precisem conservar essa determinação qualitativa, a partir do impacto nessa discussão da recusa de Hume de que haja a abstração de ideias. Nesse contexto, implica um atrelamento entre temporalidade e sucessividade, por um lado, e, por outro, a instituição de que o tempo seja pensado como retendo algo da determinação qualitativa dos momentos sucessivos que dão origem à sua ideia, porém sem se restringir à mera reprodução dessas qualidades.

Hume observa que o tempo é dependente de que a mente perceba uma sucessão, recusando, portanto, a concepção do tempo absoluto, compreendido como uma ideia simples sem pontos preenchidos e sem qualidades determinadas ou mesmo como uma ideia totalmente desvinculada das impressões que a originam. Nesse sentido, ele destaca também a relatividade da ideia de tempo, tendo em vista que a sua maior ou menor duração dependeria do modo como a mente se relaciona com as impressões originais, portanto da maneira como essas exercem impacto na percepção. Em outros termos, para a filosofia humeana, tais impressões precisam ser perceptíveis pela mente, de forma que, em sua visão, não teríamos uma percepção do tempo mesmo que houvesse uma suposta sucessão entre os objetos, caso essa sucessão não fosse, ou não pudesse, ser assimilada pela mente:

Assim como recebemos a ideia de espaço da disposição dos objetos visíveis e tangíveis, assim também formamos a ideia de tempo partindo da sucessão de nossas ideias e impressões. O tempo, por si só, jamais pode aparecer sem ser notado pela mente. Um homem mergulhado em sono profundo, ou intensamente ocupado com um só pensamento, é insensível ao tempo; e, conforme suas percepções sucedam umas às outras com uma rapidez maior ou menor, a mesma duração parecerá mais longa ou mais curta para sua imaginação. Um grande filósofo já observou que nossas percepções conhecem certos limites quanto a esse aspecto particular, limites estes que são determinados pela natureza e constituição original da mente. Nenhuma influência de objetos externos sobre os sentidos é capaz de apressar ou de retardar nosso pensamento para além desses limites. Se fizermos girar rapidamente um pedaço de carvão incandescente, a imagem que irá se apresentar aos sentidos será a de um círculo de fogo. Não se notará nenhum intervalo de tempo entre suas revoluções, e isso simplesmente porque é impossível que nossas percepções se sucedam umas às outras com a mesma rapidez com que o movimento é comunicado aos objetos externos. Quando não temos percepções sucessivas, não temos nenhuma noção de tempo, mesmo que exista uma sucessão real nos objetos. (T 1.2.3.7)

A necessidade de que o tempo, ou melhor a ideia de tempo – e vale aqui destacar que, embora Hume fale que o tempo propriamente dito jamais pode aparecer sem ser notado pela mente, ele parece estar se referindo à ideia de tempo, sendo que essa distinção não é irrelevante para determinadas implicações – dependa da perceptibilidade das impressões seria confirmada pelo argumento de que essa ideia exige a existência de impressões diferentes e sucessivas. A diferença permitiria distinguirmos durações mais longas ou mais curtas e a não contiguidade nos possibilitaria separar espaço e tempo. Isso significaria que o tempo depende de objetos/impressões que variam, posto que, para a filosofia humeana, o objeto invariável é apenas capaz de gerar a ideia de contiguidade, portanto, de extensão (T 1.2.3.8). Disso se segue que a primeira origem da ideia de tempo é uma variação de impressões. Porém, Hume vai além e, em virtude das consequências que extrai do princípio da separabilidade e da sua aplicação na

discussão sobre as ideias abstratas, na qual ele rejeita a possibilidade de existência de uma ideia indeterminada quanto aos seus graus de quantidade e qualidade, estabelece que a ideia de tempo enquanto tal é inseparável das qualidades que extrai dessas impressões sucessivas:

Para sabermos se dois objetos que estão juntos na impressão são separáveis na ideia, precisamos apenas considerar se eles são diferentes um do outro – pois, nesse caso, é evidente que podem ser concebidos separadamente. Tudo que é diferente é distinguível; e tudo que é distinguível pode ser separado, de acordo com as máximas acima explicadas. Se, ao contrário, esses objetos não forem diferentes, eles não serão distinguíveis; e se não forem distinguíveis, não poderão ser separados. Ora, esse é precisamente o caso do tempo, se comparado com nossas percepções sucessivas. A ideia de tempo não é derivada de uma impressão particular misturada a outras, das quais seria claramente distinguível. Ela surge exclusivamente da maneira como as impressões aparecem à mente, sem ser uma delas. Cinco notas tocadas numa flauta nos dão a impressão e a ideia de tempo – embora o tempo não seja uma sexta impressão, que se apresentaria à audição ou a algum outro sentido. Tampouco é uma sexta impressão que a mente encontraria dentro de si pela reflexão. Esses cinco sons, que aparecem dessa maneira particular, não despertam nenhuma emoção na mente, nem produzem algum tipo de afeto cuja observação pudesse gerar uma nova ideia – pois é *isso* que é necessário para a produção de uma nova ideia da reflexão. Mesmo que a mente repassasse mil vezes todas as suas ideias de sensação, nunca seria capaz de extrair daí uma nova ideia original, a menos que a natureza houvesse fabricado suas faculdades de tal maneira que ela sentisse alguma nova impressão original surgir dessa contemplação. Mas aqui a mente percebe apenas a *maneira* como os diferentes sons fazem sua aparição; e essa maneira, ela pode posteriormente considerá-la sem considerar os sons particulares, conjugando-a com qualquer outro objeto. As ideias de alguns objetos ela certamente tem de possuir, e sem estas ser-lhe-ia impossível chegar a uma concepção do tempo. O tempo, portanto, uma vez que não aparece como uma impressão primária distinta, não pode evidentemente ser outra coisa que diferentes ideias, impressões ou objetos, dispostos de uma certa maneira, isto é, sucedendo uns aos outros. (T 1.2.3.10)

Essa passagem confirma que a ideia de tempo exige uma diversidade de impressões (de sensação ou de reflexão, num primeiro momento, e, posteriormente, delas ou de ideias), deixando claro que uma única impressão, sem passagem para uma segunda, a qual gere variação, é incapaz de originar a ideia de tempo. Recusa a existência de uma ideia de tempo como algo originado diretamente por uma qualidade de uma impressão e mostra também que, para Hume, a ideia de tempo não deriva de uma impressão de reflexão simples. E dispõe que ela deriva da possibilidade de contemplarmos a *maneira* pela qual impressões *sucessivas* se organizam, ainda que indique também que essa *maneira* deva ser de algum modo determinada quanto aos seus graus. Tal entendimento parece ser confirmado por uma outra passagem, cujo foco é recusar a ideia de um espaço sem impressões prévias de pontos coloridos e sólidos, mas

que ilustra brevemente uma situação em que poderíamos ter uma ideia de tempo a partir de determinada maneira de disposição de certas impressões de sensação, nos ajudando a compreender com mais profundidade em que consistiria esse processo:

Suponhamos agora um homem suspenso no ar, sendo transportado suavemente por algum poder invisível. É evidente que ele não sente nada e que jamais obtém a ideia de extensão ou qualquer outra ideia, partindo desse movimento invariável. Mesmo supondo que mova suas pernas para a frente para trás, isso não poderia lhe transmitir tal ideia. Nesse caso, ele teria alguma sensação ou impressão, cujas partes, sucedendo-se umas às outras, poderiam lhe dar a ideia de tempo; mas, certamente, essas partes não estariam dispostas da maneira necessária para lhe transmitir a ideia de espaço ou extensão. (T 1.2.5. 6)

Como também ocorre com a ideia de espaço², a qualificação humeana da natureza da ideia de tempo não é compatibilizada com pressupostos da filosofia humeana de modo tão simples. Nesse sentido, ela gerou debates em relação à sua consistência ou não com o princípio da cópia de Hume, tendo autores como KEMP-SMITH (1964, p. 273-290) e, em sentido muito diverso, FRASCA- SPADA (1998) respondido negativamente essa questão. Essa autora, por exemplo, cujo célebre livro é dedicado mais especificamente ao espaço, mas que indica elementos que podemos estender ao tempo, deriva do que entende como uma incompatibilidade com o princípio da cópia a ideia de que tais ideias não são apenas constituídas por objetos perceptuais, sendo a noção de “maneira como elas aparecem” uma expressão de uma atividade da mente, uma contribuição da mente à experiência³. Em sentido oposto, FALKENSTEIN (1997) e GARRET (1997, pp.49-52, 54-57, 168-169) rejeitam a interpretação de que as ideias de tempo e espaço devam ser consideradas inconsistentes com o princípio da cópia, compreendendo a ideia de tempo (e espaço) como uma ideia abstrata originada a partir da *maneira* como as impressões se sucedem, sustentando que tal processo de abstração se insere no escopo da filosofia humeana, não exigindo dela a postulação de poderes adicionais da mente. BAXTER (2008) também compreende a ideia de tempo como uma ideia abstrata, mas não de um modo de disposição de impressões sucessivas e sim uma abstração das sucessões

² Analisei a ideia humeana de espaço no artigo *A Ideia de Espaço no Tratado da Natureza Humana, de Hume* (CACHEL, 2017). Alguns elementos da discussão que estabeleço aqui sobre a ideia de tempo inevitavelmente também estavam presentes naquele artigo, como, por exemplo, a temática das ideias abstratas e o debate sobre a compatibilidade ou não das ideias de espaço e tempo com o princípio da cópia.

³ Marina FRASCA-SPADA (1998, p. 56-83) afirma, de modo geral, que a ideia de espaço, ou seja a ideia do modo de aparição dos pontos visíveis e tangíveis que se apresentam a nós a partir dos objetos e distâncias à nossa volta, trata-se de uma contribuição da mente, uma ideia formada a partir de poderes e qualidades da mente com base em estímulos sensoriais. Como mencionei, a lógica da sua análise se aplica à ideia de tempo, enquanto a maneira de aparição de determinadas impressões, embora ela esteja mais diretamente abordando especificamente a ideia de espaço. Ela entende que a noção da *maneira* de disposição de pontos espaciais ou temporais é vaga e imprecisa, portanto, que o fato de Hume mencionar que sejam ideias não exclui a leitura idealista que ela procura defender.

particulares que experienciamos, assim, uma ideia composta por momentos indivisíveis sucessivos, conferindo menos ênfase à noção de *maneira*, presente na definição humeana⁴. COVENTRY (2000), por sua vez, indo em um sentido distinto desse que atrela a ideia de tempo à abstração, mas também defendendo Hume da acusação de que as ideias de tempo e espaço se oponham ao princípio da cópia humeana ou que exijam poderes ativos da mente, propõe que as ideias de espaço e tempo sejam compreendidas como impressões complexas, elas mesmas compostas por pontos indivisíveis⁵. Cada uma dessas leituras, cujas diferenças em alguns casos são bastante sutis, tem diversas consequências para os assuntos em que o tempo está em jogo, o que revela a dificuldade que o tema representa para o sistema humeana e o que o tempo pode significar para o estabelecimento dos limites que Hume pode ter encontrado nesse mesmo sistema.

Eu gostaria de, seguindo o entendimento de que a ideia de tempo seja uma ideia abstrata da *maneira* pela qual percepções se sucedem na nossa mente, ponderar brevemente neste texto como a sua constituição envolve as fronteiras entre conteúdo mental, linguagem e faculdades em Hume. Pensar o processo de constituição de ideias abstratas e o que possa significar essa *maneira* de disposição parece ser fundamental para entender como a ideia de tempo envolve diretamente alguns dos elementos da filosofia humeana cuja compreensão

⁴ Para Falkenstein nossas ideias de espaço e tempo, em Hume, são cópias não apenas de impressões simples, mas de impressões simples dispostas de uma *certa maneira* (FALKENSTEIN, 1997, p. 182). Essas ideias viriam, portanto, diretamente da experiência (*ibidem*, p. 190). Ele recusa a interpretação de idealista Frasca-Spada, argumentando que nossas impressões ocorrem segundo determinada disposição (antes, depois, encima, embaixo), de forma que “espaço e tempo, considerados como maneiras de disposição, não são uma noções soltas ou vagas; elas são as ordens em que as impressões simples se apresentam na medida em que a experiência expande, retorna ou progride (p. 244). Garret afirma que em Hume: “Tempo é uma outra maneira pela qual duas ou mais percepções temporalmente mínimas/*temporally minimal perceptions* (que nesse caso não precisam ser visuais ou táteis) são ordenadas umas em relação às outras (GARRET, 1997, p. 53). E, mais adiante, observa que “a ideia de qualquer impressão pode servir como essa ideia abstrata: como todas as impressões com relações espaciais são membro da classe de objetos espaciais a ideia de qualquer impressão pode, dada a disposição apropriada, servir como uma ideia particular representando a classe como um todo. Considerações similares podem se aplicar ao caso do tempo. E essas considerações são suficientes, segundo Hume, para explicar a existência das ideias em questão” (p. 169). Baxter afirma que “Para Hume, o tempo é uma abstração de sucessões que nós experienciamos” (BAXTER, 2008, p. 17). E ele complementa, após expor a teoria humeana sobre as ideias abstratas, que no caso do tempo essa ideia abstrata é a ideia particular de ideias particulares em sucessão, a qual se assemelha a outra em virtude da *sucessividade*. Então, a ideia de tempo é a ideia de qualquer sucessão enquanto sucessiva (p. 19). Essa forma de compreender tal ideia abstrata (interpretando distintamente a noção de *maneira*) teria a vantagem de ser compatível com o debate sobre a indivisibilidade e a composição das ideias de tempo e espaço (p.21).

⁵ Nesse sentido, a autora destaca: “Alego que as ideias de espaço e tempo explicadas na parte dois do sistema são elas mesmas derivadas de impressões complexas e que essas impressões complexas se dividem elas mesmas em impressões espaciais e temporais totalmente semelhantes, as quais não podem ser divididas, como mostrado na parte um do sistema” (COVENTRY, 2000, p. 80). Para ela, a forma como Falkenstein e Garret compreendem a ideia de tempo, por exemplo, a tornaria inconsistente com o princípio da cópia. (p. 79). A conjugação entre a parte um do sistema (o qual discute a indivisibilidade) com a parte dois (que qualifica espaço e tempo como ideias abstratas) seria fundamental nesse contexto, portanto, preservar a natureza complexa da ideia de tempo pareceria uma das vantagens da sua proposta.

representa um desafio relevante, estando esses elementos ligados, inclusive, à própria centralidade conferida para a oposição entre separabilidade e associação nesta filosofia. Antes, entretanto, me interessa esboçar determinados reflexos do conceito apresentado pelo escocês para algumas das temáticas que ele aborda. Assim, gostaria de pensar seus impactos para a discussão da identidade e, em especial para a sua aplicação no debate sobre o ceticismo quanto aos sentidos e quanto à identidade pessoal, além de, na sequência, indicar algumas implicações para a discussão da relação de causa e efeito. O tempo como ficção e como duração, portanto, são as acepções que analisarei na sequência, antes de me deter mais um pouco no debate concernente à natureza da ideia de tempo.

3. O tempo como ficção

A definição de tempo é decisiva para debates posteriores no seu texto. No caso do espaço, a discussão sobre existência da ideia de vácuo (ou melhor, uma defesa de sua não existência, senão como ficção) representa uma investigação sobre um resultado importante do debate humeano, a saber, a defesa do mínimo perceptivo e da tese de que a ideia de espaço deva ser derivada de impressões dotadas de graus determinados de quantidade e qualidade, defesa essa que exclui a possibilidade de que haja um espaço vazio. No caso do tempo, o equivalente a essa discussão é a referente, além de à questão quanto à exigência de perceptibilidade, que indiquei na seção anterior, à da possibilidade de existir ou não um tempo sem variação, em que Hume irá determinar que um tempo relacionado a objetos ou impressões invariáveis deve ser compreendido como ficcional. Desse entendimento resultará que não apenas a identidade de objetos variáveis precise ser qualificada como advinda de um processo de associação e de produção de ficções, mas também que haja a necessidade de aprofundamento desse mecanismo, a partir da formação de crenças que substancializam nossos conteúdos mentais.

Como acabei de mencionar, a definição humeana de tempo pressupõe uma diversidade de impressões. E, mais do que isso, exige uma variação, considerando que duas impressões sem variação ofereceriam a ideia de contiguidade e não de sucessão, ponto que, além de explicitamente defendido na segunda parte do primeiro livro do *Tratado*, também é retomado em uma passagem do seu segundo livro:

Para confirmar o que foi dito, podemos acrescentar o seguinte argumento, que me parece inteiramente decisivo e convincente. É evidente que o tempo ou duração é composto de partes diferentes – pois, de outro modo, não seríamos capazes de conceber durações mais

longas ou mais curtas. É também evidente que tais partes não são coexistentes – pois essa qualidade da coexistência das partes pertence à extensão, sendo precisamente o que a distingue da duração. Ora, como o tempo é composto de partes não coexistentes, um objeto invariável, que produz apenas impressões coexistentes, não produz nenhuma impressão capaz de nos dar a ideia de tempo. Consequentemente, essa ideia tem de ser derivada de uma sucessão de objetos em mudança. Em sua primeira aparição, o tempo não pode ser separado de tal sucessão. (T 1.2.3.8)

A causa desse fenômeno deve estar, evidentemente, nas diferentes propriedades do espaço e do tempo. Sem precisar recorrer à metafísica, qualquer um pode facilmente observar que o espaço, ou extensão, consiste em um certo número de partes coexistentes dispostas em uma certa ordem, e capazes de estar presentes ao mesmo tempo à visão ou ao tato. Ao contrário, o tempo ou sucessão, embora também seja constituído de partes, nunca nos apresenta mais de uma ao mesmo tempo; é impossível que duas partes do tempo coexistam. (T 2.3.7.5)

A exigência da sucessibilidade de impressões variáveis perceptíveis determina que, assim como o espaço, a ideia de tempo não seja infinitamente divisível, tendo em vista que deva ser composta por pontos indivisíveis. Disso se segue que, dada a distinção entre espaço e tempo, sendo a contiguidade atribuída ao espaço e a sucessão ao tempo, um tempo invariável represente, para a filosofia humeana, uma ficção: “(...) portanto, nunca se pode dizer que uma coisa imutável tem duração. As ideias sempre representam os objetos ou impressões de que derivam, e jamais podem representar ou ser aplicadas a outros objetos ou impressões, senão por uma ficção” (T 1.2.3.11,). Estabelece, assim, a complexidade da ideia de tempo, destacando a incompatibilidade entre simplicidade e tempo, além de entre invariabilidade (potencial no objeto) e sucessão.

Penso que o desenvolvimento mais aprofundado das consequências dessa seção para a noção de tempo, no que tange à sua natureza composta e à exigência mínima de duas impressões, é realizado nos debates em torno do ceticismo quanto aos sentidos e sobre a identidade pessoal, sendo o problema da identidade equivalente, se aplicado ao tempo, ao problema do vácuo, representando a suposição de uma ideia de um tempo sem pontos preenchidos do mesmo, portanto, sem mudança e sem no mínimo dois termos a serem relacionados. Seja na discussão acerca da atribuição de identidade aos objetos, seja na análise quanto à ideia de identidade pessoal, a noção de identidade se contrapõe à diversidade decorrente do princípio de que nada que é diferente é inseparável e de que só o simples não é separável (portanto não é diferente de si mesmo). Isso porque, tomada em um sentido geral, a noção de identidade dos objetos, para a filosofia humeana, seria a de uma relação segundo a qual é afirmado que objetos são constantes e imutáveis (T 1.4.2.25-30; T 1.4.6.7). A identidade

pessoal, por sua vez, representaria a noção de que nossas percepções percebidas em pontos distintos do tempo possuem uma invariabilidade que atestaria a unidade que resulta dessa composição, novamente como se o tempo pudesse ser percebido sem uma variação perceptível de sensações e como se estar consciente de cada uma dessas percepções sucessivas significasse estar consciente de um conjunto inseparável, o qual se manteria o mesmo a despeito de mudanças no tempo. Mesmo havendo certas distinções entre o caso dos objetos externos e o da mente, basicamente o que Hume mostra é que em ambos a suposição da identidade envolve uma série de princípios e propensões da mente, sendo o primeiro aspecto que revela essa necessidade o caráter ficcional de um tempo sem variação de sensações. Nesse contexto, Hume retoma a tese de que a ideia de tempo é originada por uma sucessão, ou seja, está atrelada a uma necessária sucessão entre objetos. Pressupor que um objeto é invariável diante de uma variação de tempo exige, portanto, uma explicação que acrescenta princípios associativos para justificar a tendência de relacionar essas percepções distintas e atribuir a elas uma identidade. No caso dos objetos, características das impressões como constância e coerência, e, na identidade da nossa mente, a relação de causalidade e semelhança entre as impressões, produziriam o estabelecimento, pela imaginação, de uma relação de continuidade, em que a variação é desconsiderada pela mente.

Ou seja, em Hume, embora ele use em alguns momentos a ideia de tempo também como a de duração (p.ex. T 1.2.3.8), a concepção desse autor sobre a temporalidade exclui a possibilidade de um tempo concebido como aquilo que permanece em todos os pontos sucessivos, mesmo que a noção de uma *maneira* de disposição desses pontos pudesse abrir espaço para essa perspectiva de leitura. Abordarei em maiores detalhes, na seção 5, o assunto do tipo de abstração presente na ideia de tempo, tentando manter a posição de que a definição humeana para o tempo é a da *maneira* de disposição, em consonância com Falkenstein e Garret, porém, aqui é preciso ressaltar que é clara a defesa humeana de que o tempo não é pensado por ele como comportando algo que poderia ligar os pontos sucessivos. Isso exige, como mencionei, que um objeto invariável existindo em uma variação de tempo deva ser pensado como uma ficção, assim como a pressuposição de que possa haver uma unidade entre as percepções do ponto de vista da sua relação com a nossa mente. E, em ambas as situações, entrará em cena uma nova produção ficcional, uma substancialização, enquanto forma de evitar a contradição entre a continuidade e a sucessão, seja a partir da crença na distinção dos objetos, seja pela suposição de que um *eu* que suporta uma mente contínua, na qual passam impressões variáveis. (T 1.4.2.44; T 1.4.6.6).

Nesse sentido, há implicações ontológicas importantes derivadas da recusa humeana de que possa haver um tempo invariável. A impossibilidade de sustentar racionalmente a crença nos corpos e na identidade pessoal é uma delas. A solução de Marina Frasca-Spada, ao afirmar que as ideias de espaço e tempo transcendem o princípio da cópia e apontam para uma atividade da mente, resolveria vários problemas da filosofia humeana, especialmente quanto à identidade pessoal, dado o fato de que a questionabilidade dessa identidade resulte em alguns círculos viciosos nessa filosofia, tais como a necessidade de que eu pressuponha essa identidade para que eu possa explicá-la essa identidade como resultado de propensões da mente. Porém, se por atividade da mente entendemos algo além de atos que a própria filosofia humeana tenta incorporar dentro de atividades como a do estabelecimento de relações, por exemplo, penso que essa solução soa incoerente com as intenções da filosofia humeana. Isso não significa desconsiderar certas dificuldades e até mesmo equívocos da qualificação do ato de estabelecer relações como a formação de ideias complexas e essas, além disso, como inseridas no escopo da ação associativa da imaginação. Abordarei esses elementos mais adiante, contudo, antes eu gostaria de explorar brevemente certas implicações do debate sobre o tempo na análise humeana da relação de causa e efeito.

4. A sensibilidade à repetição e a descontinuidade do tempo

Pensar as acepções do tempo na filosofia humeana, mostrando em que sentido ela é permeada por questões que dizem respeito a essa noção, envolve entender como certos conflitos e dificuldades dessa filosofia revelam também os limites da teoria das ideias de Hume para abarcar todas essas dimensões. Quando extrapolamos a abordagem que Hume faz da ideia de tempo, na seção a ela e ao espaço dedicada na parte II do primeiro livro do *Tratado*, encontramos repercussões de novas possíveis formas de entender a temporalidade neste autor em outras temáticas abordadas por ele. Isso ocorre, como acabamos de ver, com a temática do ceticismo sobre os sentidos e sobre a identidade pessoal, a partir de uma posição já anunciada pelo escocês na seção do *Tratado* dedicada ao tempo e espaço, qual seja, a exigência de sucessão e variação. Nesta seção eu gostaria de indicar brevemente⁶ uma dimensão que considero importante, porém mais indireta, que é a que concerne ao impacto da repetição e do

⁶ Para uma discussão mais aprofundada dos alguns dos aspectos abordados nesta seção, penso que, no âmbito nacional, destaca-se o trabalho da autora Mônica Loyola STIVAL (2015).

tempo na mente, a qual exige de Hume postular a existência do hábito enquanto um princípio inato.

A meu ver, a discussão humeana sobre a causa e efeito envolve em grande medida a necessidade de pensar a interferência do tempo sobre a mente humana, não apenas porque a causalidade diz respeito à constância no tempo de uma conjunção, mas porque a insuficiência da razão e da imaginação para constituir inferências causais tem em vista a percepção do autor escocês de que há um impacto da repetição na mente que não pode ser explicada inteiramente pelos raciocínios e pelos princípios associativos da imaginação. Esse impacto na mente da repetição no tempo de determinada conjunção exige de Hume a adição no processo de formação de inferências causais de uma faculdade cujo sentido principal é a capacidade de ser sensível à repetição da união entre determinadas impressões e ideias. O *hábito*, como sabemos, é essa faculdade (por vezes também um princípio da mente ou da imaginação) capaz de ser sensível à repetição no tempo da conjunção, uma faculdade inata que envolve uma percepção de que algo se reitera no transcurso do tempo e que cria uma disposição distinta na mente a partir da qual se pode antecipar (ou seja, prever antes do tempo) uma ocorrência.

Não é preciso, e tampouco faz parte do escopo deste texto, abordar com maiores detalhes o assunto das inferências causais em Hume. Porém, é importante ao menos lembrarmos que a causa e efeito enquanto um princípio associativo da mente constitui relações naturais que explicam a conexão entre determinada ideia que aparece à nossa mente e aquela que inferimos com força e vivacidade. É apenas enquanto relação natural que a causa e efeito poderia gerar tal transição na mente, criando uma impressão de reflexão que dá origem à noção de conexão necessária. Contudo, tal processo associativo pressupõe um outro, que é o do próprio estabelecimento de que entre o objeto A e B haja tal relação, o que, por sua vez, envolve um conjunto de experiências de conjunções constantes. A causa e efeito não é de início uma relação natural, passando ela por um procedimento de *naturalização*. A constância no tempo dessa repetição por si só já traz determinada aceitação do tempo para a problemática, mas é especialmente ao colocar a questão quanto a qual seja a diferença, para a razão, da primeira e da milésima experiência de uma conjunção que Hume abre o espaço para ponderarmos que o impacto da constância na mente exige que postulemos uma faculdade adicional. Obviamente a atividade associativa da imaginação já envolve em alguma medida uma relação com esse impacto, porém, a ausência (antes do trabalho do hábito) de qualidades nos objetos A e B que os liguem do ponto de vista também das suas ideias na mente formula uma exigência, a saber, a de que haja uma faculdade capaz

de diferenciar a primeira aparição da milésima e que tenha a possibilidade de acumular uma repetição no tempo também na mente. No caso da causa e efeito, parece ter sido necessária a indicação de uma faculdade distinta da imaginação, portanto, a perspectiva da continuidade do tempo foi um pouco além da constituição de ficções, as quais, diante de problema parecido, eram “suficientes” para os problemas ligados à identidade.

O hábito é sobretudo o reconhecimento de que a mente possui uma dimensão capaz de ser afetada pelo efeito acumulativo da repetição. E esse efeito acumulativo exige, no caso da causa e efeito, a sucessão do tempo. Como afirma MONTEIRO (2003a), o hábito não depende necessariamente da passagem do tempo, mas sim da repetição enquanto tal. Ademais, a própria repetição por vezes é dispensada face ao background de inferências causais que nos permitem concluir algo a partir de uma experiência única, também como mostrou esse comentador⁷. Mas se o hábito é qualificado como uma tendência inata é porque Hume reconhece que a razão é indiferente à repetição (que não é uma qualidade das impressões, tampouco respaldada em um suposto aspecto qualitativo, como ocorre com a semelhança) porque ela é incapaz de acumular o passado no presente e transferi-lo para o futuro. Sem um princípio que afirmasse que devemos repetir no futuro algo observado no passado, não haveria como derivar uma conexão necessária da semelhança de experiência. Esse princípio não é a razão abstrata, posto não ser ela que mostra a impossibilidade de que no futuro as coisas se passassem de outra forma (EHU 4.2.21).

Temos aqui, portanto, talvez a questão de uma temporalidade que é pensada não apenas como sucessão, mas possivelmente como duração/acumulação, no sentido em que o que é ressaltado é a permanência na mente daquilo que na realidade já não mais necessariamente está presente. Por outro lado, como uma expectativa que, dada a presença na mente disso que permanece, antecipa uma existência futura que ainda não foi percebida. O hábito, nesse contexto, se configura como um princípio/faculdade inato (EHU 5.1.5) que não é constituído pela experiência, mas, ao contrário, institui algo como experiência na medida em que permite a percepção de um acúmulo em algo que é, por definição, meramente

⁷ MONTEIRO (2003a, DELEUZE (2001, p. 69) e WOLFF (1966, p. 107), por meio de argumentações bem diversas, sustentam que o hábito é um princípio distinto da experiência, ainda que a envolva, ou seja, que a faculdade que está na base das inferências causais não se confunde com os hábitos específicos que pressupõem essa sensibilidade à repetição (que pode ser chamada, inclusive, de *meta-hábito*). Outro aspecto a ser ressaltado é, como afirma MONTEIRO (*ibidem*), o fato de que em Hume o hábito não depende sempre da passagem do tempo, dizendo mais especificamente respeito à repetição propriamente dita, a qual, em geral, envolve um transcurso maior de tempo, mas não necessariamente. Esse mesmo autor observa, ademais, que nem toda inferência dependeria da observação direta de uma conjunção repetida, podendo se apoiar no exercício e percepções das demais inferências causais e, ainda, ser em alguma medida impactada por componentes como a força da experiência (MONTEIRO, 2003b)

sucessivo. Hábitos particulares são constituídos a partir dessa faculdade (*meta-hábito*) que permite que a milésima repetição seja percebida na mente de forma distinta da primeira, retendo um acúmulo do qual partirá a imaginação para colocar em ação seu mecanismo associativo corrente, após estar naturalizada a relação de causa e efeito.

Pressupor uma faculdade capaz de ser sensível a um acúmulo de experiências, o hábito, dando os passos necessários para que depois a imaginação, instituída uma relação natural de causa e efeito, atue através dos seus mecanismos associativos mostra a particularidade desta relação face aos outros princípios associativos. A capacidade da imaginação de formar relações é suficiente para, dada a percepção de tal relação nas impressões ou ideias, criar uma passagem suave na mente de uma à outra. Assim, no caso da semelhança, por exemplo, tendo em vista qualidades dadas nas ideias dos objetos C e D, a observação das ideias dos mesmos já é suficiente para a afirmação de que há ali uma relação de semelhança. Tal relação não está nos objetos, é resultado de um ato que envolve perceber qualidades em C e D, colocá-los juntos, considerá-los juntamente. Porém, na causa e efeito, cada nova percepção da sequência AB seria insuficiente para a percepção de que há ali uma constância. É preciso colocar lado a lado todas as ocorrências, pensando, portanto, a mente não só do ponto de vista da sucessão e da indiferença. É preciso dotar a mente de uma percepção de que a quantidade de vezes que a AB apareceu na mente é relevante, como se ela pudesse considerar o tempo também pelo viés da continuidade e não apenas da sucessão.

O fato de que a inferência também diga respeito a uma expectativa, tendo em vista que a questão de Hume não é exatamente se há ou não uma relação de causa e efeito entre os objetos, mas explicar por que realizamos inferências, como antecipamos uma ideia de uma impressão que ainda não está presente, mostra, ademais, que há uma outra acepção do tempo em questão nesse processo. A constituição da relação causal é, do ponto de vista temporal, sempre imprecisa, visto que é possível constituir inferências a partir de experiências únicas, levando em consideração um background de outras observações, que múltiplas repetições em pouco tempo podem ser simuladas artificialmente, ou, mesmo que pode ser exigido um tempo mais longo para que a repetição seja compreendida como suficiente. Porém, necessariamente ela envolve a sucessão do tempo. E anteciparmos uma existência não presente sem poder nos apoiarmos em algum raciocínio que pudesse assegurar que o futuro é igual ao passado, portanto que podemos supor que as mesmas relações observadas no passado se repetirão no futuro, consiste em um ato da mente – nesse caso, após a atuação do hábito, uma ação realizada pela imaginação – que institui uma outra direção no tempo, que amplia o que a própria ideia de

tempo abarcaria. O hábito, enquanto faculdade capaz de ser sensível a uma repetição, constitui a base para que antecipemos uma sequência no tempo, transformando uma expectativa de percepção futura em uma percepção atual na mente, com a atuação também aí dos princípios associativos da imaginação.

Na formação do sistema do juízo, portanto, há algo mais que a atuação associativa da imaginação, conforme mencionei. Julgar, no contexto da filosofia humeana, é, a partir de uma expectativa que exerce impacto sobre a imaginação, fazer do não observado uma ideia atual e vivaz. O impacto da repetição e do tempo em que se institui essa repetição é decisivo na causa e efeito, o que nos mostra que, ainda que Hume não aborde a ideia de tempo diretamente nesse contexto de debate, há várias problemáticas nele que dizem respeito à temporalidade, seja como a maneira de disposição de impressões sucessivas, seja como relações filosóficas entre objetos formadas do ponto de vista de qualidades temporais: antes, depois, novamente, etc. A possibilidade de que essas relações exerçam uma influência distinta na mente me parece sugerir que a própria temporalidade seja pensada não apenas pelo viés da sucessão, embora a filosofia humeana não tenha explicitado tal questão na análise ou a tenha abordado por meio da introdução de uma nova faculdade inata, que é o hábito. Nesse contexto, a causa e efeito, a meu ver, é um dos pontos limites em que sucessão se conflita com a continuidade, como esse olhar geral que pretendi ter esboçado nesta seção teve o objetivo de indicar. Não se trata exatamente de analisar com maior precisão o assunto, mas de permitir a percepção inicial da problemática, sendo essa percepção inicial e geral da importância da noção de tempo para múltiplas ideias da filosofia humeana o objetivo deste artigo.

5. O princípio da separabilidade e as acepções do tempo: conteúdo mental, linguagem ou ação da mente?

Quando Hume opõe separabilidade e conexão, e, em contrapartida, razão e imaginação, e depois afirma na conclusão do Livro I e no Apêndice, por exemplo, que são perspectivas irreconciliáveis ele, segundo o meu juízo, está também falando de acepções distintas do tempo, ou modos distintos de considerar o tempo e seu impacto na mente. Temos o tempo como instantes que se sucedem e uma forma de se pensar o tempo (embora distinta do que significa a ideia de tempo) em que o instante posterior está necessariamente integrado com anterior, podendo gerar, inclusive, uma antecipação de um próximo instante. Evidentemente no corpo da filosofia humeana essa questão é pensada como a distinção entre o princípio da

separabilidade e os princípios associativos da imaginação e não como algo relacionado ao tempo. Portanto, não estou querendo sustentar que Hume pretendeu abordar essa questão a partir do tema da sucessão ou duração do tempo. Ele inseriu a problemática nos limites da sua teoria das ideias e nesse contexto remeteu o assunto especialmente para o âmbito da dificuldade de se precisar o que represente o simples na sua filosofia e como podemos entender a afirmação segundo a qual “tudo o que é diferente é separável e vice-versa”. Mas esse princípio está diretamente relacionado à dificuldade de entendermos melhor em que sentido a ideia de tempo é produto de um processo de constituição de ideias abstratas que reflete a dificuldade de compreender o próprio estatuto do simples e das relações.

Como Berkeley, Hume recusa que haja a possibilidade da mente conceber uma ideia indeterminada quanto aos seus graus de qualidade e quantidade, sendo assim, não adere ao modo como Locke explica a abstração, explicação essa que, embora em consonância com o princípio segundo todas as ideias surgem a partir da experiência, possibilita que a ideia formada seja não apenas geral mas também abstrata, portanto capaz de representar toda uma extensão de objetos. Em Locke, partiríamos da percepção de ideias determinadas qualitativa e quantitativamente, mas teríamos a capacidade de reter na ideia geral aquilo que haveria em comum entre as várias ideias de uma espécie, um algo que, para poder dizer respeito a toda uma extensão de ideias, deve ser indeterminado. Como Berkeley, Hume recusa um tipo de concepção distinta do imaginar e, ademais, referenda a opinião de que conceber uma ideia indeterminada seria tornar possível em ideia aquilo que é impossível de fato. E, para além dele, amplia a explicação – segundo a qual as ideias abstratas são apenas ideias particulares que representam um grupo de ideias gerais, sendo o que há em comum entre elas apenas uma produção de uma definição – adicionando ao processo de atenção já indicado pelo irlandês todo um componente do costume que explicaria como diante da menção de um nome escolheríamos uma ideia particular, que passaria a funcionar como geral (1.1.7, pp.41-50).

No caso das “distinções de razão”, teríamos um processo um pouco distinto de “abstração”, em que Hume contrapõe mais claramente a diferença entre percepção de abstratos e abstração como um ato de reflexão, sustentando a possibilidade de que por meio desse ato possamos nos deter em algumas semelhanças separadas e depois considerar distintamente algo que, de fato, é inseparável na impressão e na própria ideia⁸:

⁸ Abordei as distinções de razão em um artigo que, de modo geral pretende pensar o estatuto das relações em Hume: CACHEL, 2009

É certo que a mente jamais teria sonhado em distinguir uma figura de um corpo figurado – uma vez que, na realidade, estes não são nem distinguíveis, nem diferentes, nem separáveis –, se não houvesse observado que, mesmo nessa simplicidade, poderiam estar contidas várias semelhanças e relações diferentes. Assim, quando se nos apresenta um globo de mármore branco, recebemos apenas a impressão de uma cor branca disposta em uma certa forma, não sendo capazes de separar nem distinguir a cor da forma. Mas, observando, em seguida, um globo de mármore negro e um cubo de mármore branco, e comparando-os com nosso primeiro objeto, encontramos duas semelhanças separadas, naquilo que antes parecia, e realmente é, completamente inseparável. Com a prática, começamos a distinguir a forma da cor por meio de uma *distinção de razão*. Isto é, consideramos a forma e a cor juntas, já que elas são de fato indistinguíveis e uma só coisa; mas as vemos também sob diferentes aspectos, de acordo com as semelhanças de que são suscetíveis (T 1.1.7. 18).

Meu posicionamento em relação à ideia de tempo é no mesmo sentido do de Falkenstein, Garret e Baxter quanto a ser ela uma ideia abstrata. Há, no interior dessa compreensão, entretanto, duas formas de entender o processo de abstração existente na formação de ideia de tempo. Por um lado, o mecanismo ligado à forma de Hume qualificar o modo pelo qual uma ideia particular passa a representar todas as ideias de um determinado grupo, sendo, nesse contexto, a ideia de tempo uma abstração de várias sucessões de percepções. Outra possibilidade diz respeito à temática das distinções de razão e compreende a ideia do tempo como a da *maneira* de disposição dos momentos do tempo, como se tivéssemos aí algo um pouco diferente da abstração das sucessões. Entender que o tempo é uma ideia abstrata que é formada *pelo atrelamento de uma sucessão particular a um nome*, através do costume, após a percepção do que há em comum entre algumas séries de percepções sucessivas, ou compreender que a constituição dessa ideia exige *um processo de reflexão e de consideração separada de algo que é inseparável na impressão e na ideia*, tal qual o indicado na passagem acima, me parece comportar, igualmente, a mesma questão dos limites entre conteúdo mental, linguagem e ação da mente. Embora eu tenda para a interpretação segundo a qual a ideia de tempo é a da *maneira* pela qual se dá uma sucessão e que essa maneira é produto de uma distinção de razão, não me parece que essa leitura dilua totalmente a dificuldade de entender como o tempo, enquanto ideia abstrata, deve ser qualificado nas interfaces entre conteúdo da mente (ideia) e linguagem (nome), aprofundando, inclusive, a possibilidade de se concebê-lo como uma ação (reflexão/atenção). A meu ver, contudo, o apontamento de ações da mente existentes nesse processo não necessariamente implica uma subversão do princípio da cópia, posto que tendo a interpretar os dois processos de abstração no escopo da constituição de

relações filosóficas, o que, para Hume, representa a formação de ideias complexas⁹. Mesmo no caso de haver uma “distinção de razão”, a ideia da *maneira* de disposição de percepções sucessivas é, para mim, complexa, o que tornaria essa leitura compatível com a defesa humeana da composição da ideia de tempo.

E justamente essa leitura segundo a qual a ideia de tempo reflete a perspectiva da instituição de relações conecta essa problemática diretamente com a antinomia entre dois pontos de vista acerca dos conteúdos da mente, o da análise e o da síntese. O princípio da separabilidade é, como sempre, decisivo nesse contexto, por determinar que só o simples é inseparável, parecendo ter prioridade e exigindo que grande parte dos trabalhos de associação, ou de estabelecimento de relações, devam ser supridos não só por princípios da imaginação, mas em muitos casos por propensões. E, nesse contexto, também fica evidente a própria dificuldade de se determinar o estatuto do simples, seja ele realmente conectado com a estrutura da nossa percepção ou resultado de um processo analítico posterior. No caso do tempo, a percepção da *maneira* pela qual se dá uma sucessão, ou da sucessão propriamente dita, concebida como ideia abstrata, parece trazer como dificuldade o fato de que, embora no campo do que não é distinguível e, portanto, é inseparável, talvez tenha que ser pressuposta já uma semelhança entre eventos que, a princípio, deveriam ser absolutamente distintos¹⁰. Pode-se, ademais, cogitar a necessidade de ponderar se há um ato que pressupõe uma intencionalidade, presente na “escolha” da mente de uma ideia particular específica como representante do seu grupo¹¹, ou, ainda, a de que o ato de reflexão presente nas distinções de razão seja melhor qualificado no contexto da teoria das ideias humeanas. E, em consequência, a ideia de tempo parece abrir alguns espaços de problematização que dão suporte a interpretações que apontam uma circularidade na análise humeana e que sugerem que só a pressuposição da unidade da consciência poderia resolvê-la¹².

⁹ Também essa temática foi abordada no meu artigo *Ideias abstratas em Hume: O Simples e a Relação* (*ibidem*)

¹⁰ Não estou desconsiderando o fato de que Hume afirma que pode haver semelhança entre percepções simples: “É evidente que mesmo ideias simples diferentes podem apresentar uma semelhança ou similaridade entre si, não sendo necessário que o ponto ou a circunstância de semelhança seja distinto ou separável daquela em que elas diferem. *Azul e verde* são ideias simples diferentes, mas se assemelham mais que *azul e escarlate* – embora sua simplicidade perfeita exclua toda possibilidade de separação ou distinção. O mesmo ocorre com sons, sabores e aromas particulares. A comparação de seu aspecto geral revela que eles admitem infinitas semelhanças, mesmo sem possuir nenhuma circunstância em comum. A própria expressão abstrata *ideias simples* pode nos dar certeza disso. Ela compreende todas as ideias simples, que se assemelham umas às outras em sua simplicidade”. (Apêndice, 32) Apenas estou entendendo que o que ele afirma ser evidente não é inquestionável, por isso testa os limites de sua filosofia, coloca em jogo alguns dos princípios fundamentais da mesma. Mas com isso não pretendo sustentar necessariamente a inconsistência da ideia de tempo em Hume, apenas procuro apontar as dificuldades que ela comporta.

¹¹ Para um aprofundamento dessa questão, ver: KLAUDAT, 1997.

¹² A defesa de Falkenstein da consistência da ideia humeana de tempo (assim como a de espaço) passa por mostrar que, no escocês, há um colapso da distinção entre uma sucessão de percepções e uma representação de sucessão.

O caso da relação de causa e efeito, como abordei, problematiza ainda mais o escopo da teoria das ideias humeana. Dentre todas as relações, a de causa e efeito, inclusive pela extensão da sua aplicação, é aquela que exige que entre em jogo uma outra faculdade, o hábito, cuja função é colocar em perspectiva a repetição e assim possibilitar que o tempo possa conservar também o impacto daquilo que já passou. Do ponto de vista da mera relação, a primeira experiência não se difere da milésima, mas essa distinção no interior de percepções sucessivas deve poder exercer uma influência na mente, a qual os outros princípios associativos não poderiam justificar. Ademais, ela parece tocar em outro problema que a concepção de tempo humeana traz, a saber, o relativo à distinção entre contiguidade e sucessão. A sucessão atrelada à variabilidade é efeito de que a invariabilidade seria componente da contiguidade e, portanto, do espaço. Mas um problema que o debate que Kant faz da causalidade humeana, na Segunda Analogia da Experiência, na *Crítica da Razão Pura*, evidencia é que determinar qual relação há entre percepções diferentes – a de contiguidade ou sucessão – não é tão simples. No caso de Kant, essa determinação exige que a causalidade seja uma categoria *a priori* não podendo ser explicada como uma relação nos termos que Hume pretende fazer. Isso não parece responder ao problema humeano da indução¹³, sendo pertinente apenas ao da causalidade, mas esboça como a natureza da ideia do tempo, enquanto sucessão, tem na relação de causa e efeito um questionamento importante da sua coerência, talvez forçando os limites da teoria das ideias humeana como um todo. Mostra que uma das questões fundamentais da investigação humeana acerca da causalidade envolve um dos elementos centrais da sua exposição da ideia de tempo, a saber, o seu atrelamento à sucessibilidade, enquanto diferenciadora da espacialidade.

Apontar essas dificuldades não teve por objetivo, contudo, argumentar que Hume é inconsistente, mas tão somente mostrar como a defesa da legitimidade da ideia de tempo (enquanto ideia) exige aprofundar o entendimento do escopo da filosofia deste autor, perceber seus pontos nevrálgicos, os seus elementos cuja compreensão nos faz transcender a simplicidade que muitas vezes os princípios da filosofia humeana parecem conter, quando olhamos para eles apenas de relance. Trata-se de indicar o caráter realmente inovador e provocador da sua noção de tempo, como ela implica, para além do debate sobre a compatibilidade com a estrutura das suas ideias, uma nova forma de pensar a experiência.

Sua interpretação do princípio de semelhança é parte importante dessa defesa (1995), além do modo como compreende o trabalho da memória em Hume, no que tange à sua capacidade de retomar os pontos do passado (2015, pp. 115-116). Consiste em um dos objetivos futuros dos meus estudos aprofundar a compreensão desta argumentação, para poder me posicionar mais criticamente em relação a ela.

¹³ Minha posição quanto à “resposta” de Kant ao problema humeano da indução foi exposta em: CACHÉL, 2014.

6. Considerações Finais

É evidente que cada um desses temas expostos aqui mereceriam uma análise específica, tendo em vista a sua complexidade. Como indiquei ao longo do texto, alguns comentadores se dedicam especificamente a cada uma dessas dimensões da ideia de tempo e certamente oferecem contribuições valiosas para o melhor detalhamento das implicações particulares da problemática. Mas o que pretendi fazer nesta oportunidade foi também refletir sobre o meu próprio percurso como pesquisadora da filosofia humeana, no contexto da comemoração dos 20 anos de existência do Grupo Hume, da UFMG, o qual esteve sempre presente na minha formação e nos diálogos que travei com pesquisadores que me impactaram e influenciam até os dias de hoje. Nesse percurso de produção de encontros, de textos e de análises, muitos dos quais mobilizados por oportunidades ligadas às iniciativas do Grupo Hume, caminhei por vários temas no interior da filosofia humeana. E, olhando em retrospecto, me pareceu interessante pensar se algo conectava esses meus múltiplos interesses. A resposta para essa questão me encaminhou para o entendimento de que a noção de tempo estava implicada na maioria dos assuntos da filosofia humeana que me interessaram. Isso significa que, a despeito de todo um esforço de pensar essa temática de um ponto de vista objetivo, a partir dos textos de Hume e de seus comentadores, é inescapável o fato de que o percurso estabelecido neste artigo pretendeu refletir a própria subjetividade do meu olhar acerca da filosofia humeana, algo que está permeado por uma dimensão afetiva, pelo modo como também me constituí neste tempo de contato. Dessa forma, as ideias expostas neste artigo não propuseram um ponto de vista original sobre a ideia de tempo em Hume e priorizaram um olhar mais panorâmico, visando perceber a presença da questão temporal em vários temas fundamentais da sua filosofia. Novamente eu fui instigada pelo Grupo a voltar aos meus estudos sobre esse autor, o que me abriu uma perspectiva de análise que pretende ser aprofundada até os novos encontros, sendo este texto aqui apenas um primeiro passo. Isso exemplifica como esses 20 anos de existência do Grupo Hume da UFMG são parte fundamental da minha relação com a filosofia humeana. A cada novo encontro com o Grupo reitero também meu contato com esse autor, além da percepção de que traçamos juntos, todos os seus membros e eu, um horizonte não só de discussões filosóficas mas também de afeto e amizade.

Referências Bibliográficas

- BAXTER, Donald. *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*. New York: Routledge, 2008.
- BAXTER, Don. Hume on Steadfast Objects and Time. In: *Hume Studies*, 27, 2001.
- CACHEL, Andrea. Ideias abstratas em Hume: O simples e a relação. In: *Revista Intuitio*. v.2. n.3, pp. 23-37, 2009.
- CACHEL, Andrea. A noção de "regra" na segunda analogia e a "resposta" kantiana ao problema humeano da indução. In: *Kant e-Prints*, série 2, v. 8, n. 2, pp. 22–42, 2014.
- CACHEL, Andrea. A Ideia de Espaço no Tratado da Natureza Humana, de Hume. In: *Philosophos - Revista De Filosofia*, v.22. n.1, pp. 11–36, 2017.
- COVENTRY, Angela. Hume's System of Space and Time. In: *Logical Analysis and History of Philosophy*. v. 13, jan, pp. 76-89, 2010.
- DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- EINSTEIN, Albert. *The Collected Papers of Albert Einstein*. v. 8: *The Berlin Years: Correspondence, 1914-1918*. Robert Schulmann (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1998.
- FALKENSTEIN, L. Hume on Temporal Experience. In: *The Routledge Handbook of Philosophy of Temporal Experience*. Ian Phillips (Ed.). Londres: Routledge, pp. 42-62, 2017.
- FALKENSTEIN, L. Space and Time. In: Traiger, S. (ed.). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Blackwell Publishing, 2006.
- FALKENSTEIN, L. Review of Frasca-Spada's Space and Self in Hume's Treatise. In: *Hume Studies*. XXV, pp. 241–9, 1999.
- FALKENSTEIN, L. Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, pp.179–201, 1997.
- FALKENSTEIN, L. Classical Empiricism. In: *A Companion to the Philosophy of Time*. Adrian Bardon e Heather Dyke (eds.), Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 102-119, 2015.
- FRASCA-SPADA, M. 1998. *Space and the Self in Hume's Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARRETT, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial, 2000.

KEMP SMITH, N. *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. Londres: Macmillan, 1964.

KLAUDAT, A. A Natureza do Projeto Filosófico em Hume. In: *Manuscrito*. v.XX, n.2, pp. 95-121, 1997.

MONTEIRO, J. P. O princípio de Hume. In: *Novos Estudos Humeanos*. Discurso: São Paulo, pp. 45-64, 2003a.

MONTEIRO, J. P. Hume e a experiência singular. In: *Novos Estudos Humeanos*. Discurso: São Paulo, pp. 65-85, 2003b.

NORTON. John D. How Hume and Mach Helped Einstein to Find Special Relativity. In: *Discourse on a New Method. Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*. Michael Friedman et al. (ed.). Chicago e La Salle: Open Court, pp. 359–386, 2004.

SLAVOV, Matias. Empiricism and Relationism Intertwined: Hume and Einstein's Special Theory of Relativity. In: *THEORIA. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*. v.31. n. 2, pp. 247-263, 2016

STIVAL, Mônica Loyola. *Subjetividade, espaço e tempo em David Hume*. São Paulo: Humanitas / Fapesp, 2015.

WOLFF. Hume's Theory of Mental Activity. In: *Hume*. Chappell (ed.). University of Notre Dame Press, pp.99-128, 1966.

A INCONSISTÊNCIA HUMEANA ENTRE CONCEPÇÃO E CRENÇA EM OBJETOS EXTERNOS

THE HUMEAN INCONSISTENCY BETWEEN CONCEPTION AND BELIEF IN
EXTERNAL OBJECTS

Franco N. A. Soares

Instituto Federal do Rio Grande do Sul

fnasoaes@gmail.com

RESUMO: O objetivo principal deste artigo é defender a plausibilidade da identificação de uma inconsistência na discussão de Hume sobre a crença em objetos externos. Espera-se mostrar que a interpretação da afirmação de que temos uma crença natural e inevitável na existência de objetos externos depende do reconhecimento e da resolução dessa inconsistência. A inconsistência humeana entre concepção e crença em objetos externos pode ser expressa da seguinte maneira. Qualquer leitor que supuser um uso unívoco do termo “objeto externo” — e de seus correlatos, como, por exemplo, “existências externas”, “corpos”, “corpos externos”, “objetos reais” — nos textos em que Hume discute a crença na existência de entidades independentes da mente terá que compatibilizar as seguintes teses: nós inevitavelmente cremos em objetos externos, nós não podemos conceber objetos externos, e se não podemos conceber x , então não podemos crer em x . A importância da identificação dessa inconsistência é que ela nos permite tentar responder ou questionar uma pergunta fundamental à compreensão da teoria humeana da mente e do conhecimento: como é possível acreditar em objetos externos se não é possível concebê-los?

PALAVRAS-CHAVE: Objetos externos; Crença natural; Concepção; Ideia; Percepção.

ABSTRACT: My main goal is to defend the plausibility of an inconsistency in Hume’s discussion of belief in external objects. I show that to interpret the claim that we have a natural and unavoidable belief in external objects existence depends on recognizing and resolving an inconsistency in Hume’s theory. The inconsistency between conception and belief in external objects can be expressed as follows. Any reader who assumes an univocal use of the term “external object” — and its correlates, such as “external existences”, “bodies”, “external

bodies”, “real objects” — in the texts in which Hume discusses the belief in mind-independent entities will have to reconcile the following theses: we inevitably believe in external objects, we cannot conceive external objects, and if we cannot conceive x, then we cannot believe in x. Identifying this inconsistency is important because it allows us to try to answer or question a fundamental issue to the understanding of the Hume’s theory of mind and knowledge: how is it possible to believe in external objects if it’s impossible to conceive them?

KEYWORDS: External objects; Natural belief; Conception; Idea; Perception.

A afirmação de que os seres humanos têm uma crença natural e inevitável na existência de objetos externos é uma tese fundamental da filosofia de David Hume. Ela é fundamental porque a interpretação de seu significado envolve questões que definem pontos centrais da teoria epistemológica desse filósofo; por exemplo, questões sobre o tipo e o alcance de seu ceticismo e de sua teoria das percepções. Meu objetivo principal neste artigo é sugerir que a interpretação da afirmação humeana de que temos uma crença natural e inevitável na existência de objetos externos depende do reconhecimento e da resolução de uma inconsistência.¹

A inconsistência humeana entre concepção e crença em objetos externos pode ser expressa da seguinte maneira. Qualquer leitor que supuser um uso unívoco do termo “objeto externo” — e de seus correlatos, como, por exemplo, “existências externas”, “corpos”, “corpos externos”, “objetos reais” — nos textos em que Hume discute a crença na existência de entidades independentes da mente terá que compatibilizar as seguintes teses:

P1 Nós inevitavelmente cremos em objetos externos.

P2 Nós não podemos conceber objetos externos.

P3 Se não podemos conceber x , então não podemos crer em x .

Essas três afirmações podem ser consideradas incompatíveis (não podem ser conjuntamente verdadeiras) pelas seguintes razões. Por um lado, se o condicional expresso em P3 é verdadeiro, então as teses P1 e P2 não podem ser ambas verdadeiras: por *modus ponens*, a verdade de P2 implica a falsidade de P1, e, por *modus tollens*, a verdade de P1 implica a falsidade de P2. Em outras palavras, se a crença em algo depende da concepção desse conteúdo em particular, e se não podemos conceber objetos externos, então não podemos acreditar em objetos externos; e, reversamente, se acreditamos em objetos externos, então não pode ser o

¹ Este artigo é uma revisão do primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado (SOARES, 2008). Como ainda estou convencido da presença dessa inconsistência na filosofia de Hume e de que enfrentá-la é crucial para se compreender a teoria humeana da crença natural no mundo exterior, dei-me o trabalho tanto de revisar os argumentos que apresentei em minha dissertação como de melhorar a apresentação das ideias neles contidas. Acredito que minha insistência com a apresentação dessa incompatibilidade como um problema interpretativo se justifica porque nem todos os intérpretes de Hume admitem ou reconhecem sua existência. Stroud (1977, p. 235) foi um dos comentadores que identificou a presença dessa inconsistência, porém, a meu ver, não lhe deu a devida atenção. Stroud (1977, p. 116-117) sugeriu que esse problema interpretativo era desimportante porque a intenção de Hume era apenas sugerir que “a razão, como tradicionalmente compreendida, não é a força dominante na vida humana”. O problema é que se há de fato uma incompatibilidade entre teses centrais da filosofia humeana, o que eu acredito ser o caso, então parece que precisamos estar atentos a ela e também tentar compreendê-la ou resolvê-la, antes do que abandoná-la. A identificação de uma inconsistência desse tipo na doutrina de um filósofo clássico é importante porque nos dá a oportunidade de tentar apresentar uma solução a ela (mesmo que isso não signifique que a tarefa seja possível). Interpretações que ignoram inconsistências são naturalmente insatisfatórias porque deixam para trás problemas que podem ser fundamentais para a compressão da teoria que se está a tentar entender e explicar.

caso que não possamos concebê-los. Por outro lado, se considerarmos que P1 e P2 são verdadeiras, então P3 tem que ser falsa; se nós acreditamos em objetos externos e não podemos concebê-los, então não pode ser o caso que toda crença dependa de um conteúdo concebível. Em resumo, toda interpretação da filosofia de Hume que aceitar P1, P2 e P3, e atribuir um sentido unívoco à expressão “objeto externo” em P1 e P2, está comprometida com a atribuição de uma inconsistência à posição desse filósofo sobre a crença natural em objetos externos.

Para justificar a plausibilidade da identificação dessa inconsistência — ou desse problema interpretativo — é preciso mostrar tanto que faz sentido supor que Hume consideraria que cada uma das três teses envolvidas é o caso quanto que a expressão “objeto externo” tem o mesmo significado em P1 e em P2. Esses serão meus objetivos específicos nas três seções que desenvolverei abaixo. Para defender a presença dessa inconsistência na filosofia de Hume, tentarei realizar esses objetivos específicos recorrendo especialmente ao próprio texto humeano.

A importância da identificação dessa inconsistência é que ela nos permite tentar responder ou questionar com mais clareza uma pergunta que, a meu ver, é fundamental à compreensão da teoria humeana da mente e do conhecimento: como é possível acreditar em objetos externos se não é possível concebê-los? Este artigo não pretende oferecer uma resposta a tal pergunta. Ele pretende ser um sinal de alerta para quem quiser fazê-lo.²

1. A crença inevitável em objetos externos

Meus dois objetivos nesta seção são apresentar evidências que indiquem o comprometimento de Hume com P1 e delimitar o sentido da expressão “objeto externo” nas citações em que há esse comprometimento. Esses objetivos serão satisfeitos se também for possível mostrar que o sentido da expressão “objeto externo” não varia de modo relevante nas diversas citações associadas à identificação de P1.

² Minha dissertação de mestrado é uma dessas tentativas. Nela, além de analisar a inconsistência da qual trata este artigo, tentei mostrar também que, em geral, as interpretações convencionais sobre a crença natural e inevitável em objetos externos produzem respostas insatisfatórias porque ignoram a presença da incompatibilidade entre as três premissas que apresentei acima. Chamei as interpretações tradicionais de *cética tradicional*, *naturalista-cética* e *realista-cética*. Uma leitura recente da posição de Hume sobre a crença em objetos externos pode ser conferida em Dicker (2016). Dicker parece ter consciência da inconsistência presente na posição de Hume quando faz o seguinte questionamento: “Hume está então comprometido em dizer que a crença comum no corpo é autocontraditória, que ela implica que os objetos sensíveis desfrutam e não desfrutam de uma existência independentemente de serem percebidos?” (2016, p. 255). A meu ver, assim como em outros casos, o fato de Dicker não enfrentar essa inconsistência diretamente é o que torna a interpretação apresentada no referido artigo uma resposta insatisfatória.

A tese de que *nós inevitavelmente cremos na existência de objetos externos* — isto é, P1 — é facilmente verificável nos textos em que Hume trata da questão sobre o conhecimento do mundo exterior (talvez seja essa a razão pela qual essa tese é amplamente associada à filosofia humeana). Essa questão é discutida na segunda seção da quarta parte do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana* (T) e na primeira parte da décima segunda seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano* (E).³

Na *Investigação*, por exemplo, afirma-se que:

Parece evidente que os homens são conduzidos, por um instinto ou predisposição natural, a depositar fé em seus sentidos; e que, sem nenhum raciocínio, ou mesmo quase antes de usar a razão, *nós sempre supomos um universo externo*, que não depende de nossa percepção, e que existiria mesmo se nós e toda criatura sensível estivéssemos ausentes ou aniquilados. Até a criação animal é governada por uma opinião semelhante e preserva essa *crença em objetos externos* em todos os seus pensamentos, desígnios e ações. (E 12.7, *itálico meu*).

Hume é explícito nessa passagem: seres humanos e outros animais acreditam em “objetos externos” ou, o que é o mesmo, em um “universo externo”. Porém, pode-se perguntar: o que são esses objetos? Segundo E 12.7, objetos externos são objetos cuja existência não depende de serem percebidos por uma mente; ou seja, todos os objetos externos continuariam existindo mesmo que não houvesse mais mentes no planeta Terra.⁴

No *Tratado*, na seção *Sobre o ceticismo em relação aos sentidos* (T 1.4.2), podemos encontrar uma apresentação de P1 nos mesmos moldes da *Investigação*, ainda que com algumas dissemelhanças no tratamento da questão. Nessa seção, propõe-se inicialmente a investigação das causas da crença na existência não de objetos externos, mas do “corpo”:

O tema de nossa investigação, portanto, diz respeito às *causas* que nos induzem a *crer na existência do corpo*: (...) por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando eles não estão presentes aos sentidos; e por que supomos que eles possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção? Por este último ponto eu compreendo sua situação e também suas relações, sua posição externa e também a independência de sua existência e operação. (T 1.4.2.2, *itálico meu*).

Nessa citação, não há referência direta a objetos externos, mas a corpos e objetos. Corpos são caracterizados como objetos cuja existência é “contínua” e “distinta” da mente. Apesar da utilidade dessa diferenciação, objetos que possuem existência contínua são objetos

³ As traduções do texto original de Hume são de minha responsabilidade. Daqui em diante, referir-me-ei à *Investigação sobre o Entendimento Humano* apenas como *Investigação*.

⁴ A descrição de objeto externo em E 12.7 é muito próxima à definição apresentada por Devitt (1997, p. 14-17).

distintos da mente, e vice-versa, afirma Hume. Por um lado, por “existência contínua”, ele refere-se a um tipo de existência que não é interrompida quando deixa de ser percebida pelos sentidos de um observador. Como objetos contínuos existem mesmo “depois de não mais aparecerem aos sentidos” (T 1.4.2.3), a existência contínua, é um tipo de existência independente da percepção sensível. Por outro lado, Hume dá a entender por “existência distinta” a exterioridade da localização espacial do corpo e um incondicionamento dessa existência em relação à percepção. Objetos distintos são externos (ou localizados no “exterior” da mente) e existem com independência dos seres conscientes. Como corpos são objetos contínuos e distintos da mente, eles possuem uma existência independente e são, por isso, externos.

Para que meus objetivos nesta seção sejam satisfeitos, é importante reconhecermos que, em outras passagens relevantes do *Tratado* sobre o tema, como a apresentada acima, Hume utilize a expressão “corpo” como sinônimo de “objeto externo”. O que é dito em T 1.4.2.2-3 parece confirmar a relação de sentido entre essas duas expressões, porém, a passagem que confirma a ligação entre elas pode ser observada, na mesma seção do *Tratado*, apenas alguns parágrafos à frente:

O papel em que ora escrevo está além de minha mão. A mesa está além do papel. As paredes do aposento, além da mesa. E, ao dirigir meu olhar para a janela, percebo uma grande extensão de campos e edificações além de meu aposento. De tudo isso, poder-se-ia inferir que não é preciso nenhuma outra faculdade além dos sentidos para nos convencer da *existência externa do corpo*. (T 1.4.2.9, *italico meu*).

No exemplo oferecido nessa passagem, as propriedades de continuidade e distinção que distinguem o papel, a mesa, as paredes do quarto, a janela, os campos e as edificações, são as propriedades que caracterizam o “corpo” como algo “externo” ou “independente” da mente. A semelhança com o que é afirmado em E 12.7 sobre a crença em objetos externos salta aos olhos, porém, precisamos enfrentar diretamente a seguinte questão: o significado da expressão “objeto externo” é o mesmo em citações do *Tratado* e da *Investigação*? Os “corpos” do *Tratado* são os “objetos externos” da *Investigação*?

Se levarmos em conta o *Tratado*, a introdução da distinção entre continuidade e distinção e a associação inicial do conceito de externalidade apenas a esta última (T 1.4.2.2-3) podem parecer fornecer uma objeção a que se responda afirmativamente a essa pergunta. Como, porém, dizer que “objetos externos” são objetos independentes e distintos significa dizer também que eles são “contínuos”, parece não haver dúvida de que Hume trata “objetos externos” como sinônimo de “corpos”. Além disso, na mesma seção, ao examinar se a ideia de

existência distinta pode ser produzida por impressões de sensação, ele afirma que é absurdo “imaginar os sentidos podendo alguma vez distinguir entre nós mesmos e os *objetos externos*” (T 1.4.2.6, grifo meu).

Voltando à *Investigação*, podemos claramente observar, como afirmei acima, que Hume usa as expressões “objeto externo” e “universo externo” em E 12.7 para se referir a algo “que não depende de nossa percepção, e que existiria mesmo se nós e toda criatura sensível estivéssemos aniquilados” — algo, portanto, cuja existência é independente da existência de “toda criatura sensível”. No parágrafo seguinte, ele confirma a independência da existência dos corpos externos ao afirmar que, quando “seguem esse poderoso e cego instinto da natureza”, os homens acreditam em objetos que existem

Independentes de nossa percepção, sendo algo externo a nossa mente, que os percebe. Nossa presença não lhes atribui ser; nossa ausência não os aniquila. Eles preservam suas existências uniformes e inteiras, independente da situação de seres inteligentes que os percebam ou contemplem. (E 12.8).

Nos dois parágrafos de E 12.7-8, portanto, a expressão “objetos externos” é usada para se referir a objetos cuja existência é “independente” da percepção, ou, o que é o mesmo, cuja existência é “externa”. Podemos notar também que, ao se referir a existência dos objetos externos como algo independente, Hume quer dizer que esse tipo de existência é possível mesmo se “seres sensíveis” ou “inteligentes”, ou até a “criação animal”, desaparecessem completamente. Isto é, ele considera que a existência de objetos externos se caracteriza por não depender da existência de quaisquer mentes animais que os percebam.

Além dessa concepção particular de “objetos”, ou “corpos”, associada à crença natural, é notável que Hume utilize, com certa prodigalidade, e de modo aparentemente similar, tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*, as expressões “objetos externos”⁵, “existências externas”⁶, “corpos externos”⁷ e “objetos reais”⁸. Isso reforça a conclusão, a meu ver, de que, em geral, ele utiliza tais expressões para se referir, de fato, a algo distinto e contínuo, a objetos cuja existência e natureza são independentes da consciência humana ou animal.

Acredito ter mostrado acima que é possível sustentar um uso unívoco da noção de “objetos externos” nas citações do *Tratado* e da *Investigação* em que parece haver um

⁵ Cf. (T 1.2.3.7; 1.2.6.7, 9; 1.2.5.12; 1.3.14.19, 25, 27, 29; 1.4.2.6, 19, 20, 37, 40, 54; 1.4.3.10; 1.4.4.3, 6; 1.4.5.1, 15, 19, 27; 1.4.7.4, 5; 2.1.1.3; 2.1.5.7; 2.1.8.3; 2.1.9.1; 2.1.12.5; 2.2.2.17; 2.2.4.4; 2.3.1.12; 3.1.1.21; 3.1.2.4; 3.2.2.16, 17; 3.2.5.14; 3.2.6.3; 3.2.6.4; 3.3.6.1; E 5.22; 7.6, 9, 18, 21, 29n; 8.7, 12, 17, 22; 9.2; 12.7, 8, 12, 14).

⁶ Cf. (T 1.4.2.3, 56; 1.4.4.10).

⁷ Cf. (T i.8; 1.3.2.16; 1.4.2.23; 2.2.6.2; 2.3.1.3, 6; 3.1.1.7; 3.3.3.2; E 1.13; 7.29n).

⁸ Cf. (T 1.4.5.30, 33; E 12.21).

comprometimento com P1. A partir do que apresentei, parece correto, portanto, afirmar que Hume considera que *um objeto é externo se sua existência é independente da mente*. Nesse sentido, se a existência de um objeto é independente da mente, então ele continua a existir quando não percebido; em oposição a esse sentido específico, se a existência de um objeto é dependente da mente, então o objeto pode ser descrito como subjetivo e interno. Podemos concluir, portanto, que, para Hume, se nós acreditamos em “objetos externos”, nós acreditamos na existência de objetos cuja existência é independente e contínua – isto é, objetos que não deixam de existir apenas por não serem mais percebidos.

Além dessa semelhança em admitir a presença de uma crença em objetos externos tanto no *Tratado* como na primeira *Investigação*, em ambos os livros tal crença é considerada algo natural:

Desse modo, o cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender sua razão pela razão; e pela mesma regra ele deve assentir ao princípio relativo à existência do corpo, embora não possa pretender sustentar sua veracidade por qualquer argumento da filosofia. A natureza não deixou isso a sua escolha, e, sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada aos nossos raciocínios e especulações incertos. Podemos perfeitamente perguntar, *que causas nos induzem a crer na existência do corpo?* Mas é em vão que perguntamos *se há corpo ou não?* Isso é um ponto que devemos tomar como certo em todos os nossos raciocínios. (T 1.4.2.1).

Sobre a existência do corpo, por exemplo, ainda diz Hume no *Tratado*, resta-nos “descobrir os princípios da natureza humana a partir dos quais” surge a crença em uma existência distinta da mente e contínua. Sua conclusão é que

A memória, os sentidos e o entendimento são, portanto, todos eles, fundados na imaginação [...] [e] é esse princípio que *nos convence da existência contínua de objetos externos*, quando ausentes dos sentidos [...] [essa operação da imaginação é] *natural e necessária* à mente. (T 1.4.7.3-4, itálico meu)

A ideia de que a crença em objetos externos é algo inevitável e natural nos mostra a estreita conexão que Hume faz entre “corpo” e “objetos externos”, mas há uma diferença importante entre a *Investigação* e o *Tratado* no que diz respeito ao modo como ele apresenta a produção dessa crença. Ainda que seja uma crença inevitável e natural em ambos os textos, Hume no *Tratado* atribui à imaginação a função de produzir tal crença (T 1.4.2.14, 29), enquanto na *Investigação* cabe a um instinto esse papel (E 12.7-8, 10). Apesar de ser importante, essa diferença não é relevante para o que estou tentando mostrar neste texto.

Não obstante a variedade terminológica utilizada, tentei mostrar que Hume reconhece a presença da crença na “existência continua de todos os corpos externos” (T 1.4.2.23), que essa crença é *inevitável* (T 1.4.1.7, 1.4.4.1; E 5.8), e que “corpos” ou “objetos externos” referem-se a *entidades cuja existência é independente da mente ou da percepção*. Se estou correto, é a partir dessas ideias que deveríamos interpretar passagens como esta: “sou, portanto, naturalmente conduzido a considerar o mundo como algo real e durável, e que preserva sua existência, mesmo quando ele não mais se apresenta a minha percepção” (T 1.4.2.20). Assim, podemos concluir que Hume se compromete com P1 no *Tratado* e na *Investigação* e que a expressão “objetos externos” em P1 tem em ambas as obras o sentido indicado acima.

2. A incapacidade de conceber objetos externos

Meu primeiro objetivo nesta seção é mostrar que Hume também se compromete com P2, a tese de que *não podemos conceber objetos externos*. Especificarmos o que ele entende pelo ato mental de “conceber” será muito importante para compreendermos essa tese. Reuni na seção anterior um conjunto de evidências para defender que o termo “objeto externo” em P1 significa “objeto cuja existência é independente da mente”. Se o significado desse termo for o mesmo em P1 e P2, então seria correto supor que P2 expressa que nós não podemos conceber objetos cuja existência é independente da existência da mente. Meu segundo objetivo é defender que o significado da expressão “objeto externo” em P2 pode ser considerado o mesmo que em P1.

A tarefa de mostrar que Hume compromete-se com P2 tem uma dificuldade adicional. Não há qualquer enunciação direta dessa proposição no *Tratado* ou na *Investigação*. Apesar disso, acredito que é possível defender esse comprometimento de duas maneiras. Em primeiro lugar, tentarei mostrar que é razoável a consideração feita por autores como Fogelin (1985, p. 67) e Dicker (1998, p. 160), por exemplo, de que o compromisso de Hume com P2 pode ser inferido a partir do argumento cético usado por esse filósofo para fundamentar a tese epistemológica (essa sim apresentada de maneira explícita) de que não podemos justificar pela razão nossa crença em objetos externos (T 1.4.2.47, 54-55; E 12.11-12) — e, consequentemente, saber por meios racionais se há um mundo externo. Em segundo lugar, ainda que essa premissa esteja oculta no argumento cético, defenderei que há elementos textuais suficientes para que possamos inferir P2 da teoria humeana das percepções.

O argumento cético sobre o mundo externo do qual Fogelin e Dicker partem para afirmar que Hume se compromete com P2 seria mais ou menos o seguinte:

Se a mente não pode conceber objetos externos, então não podemos saber se objetos externos existem.

(P2) A mente não pode conceber objetos externos.

Logo,

Não podemos saber se objetos externos existem.

Dicker (1998, p. 160), por exemplo, ao interpretar esse argumento, afirma que, para Hume, não podemos saber se objetos externos existem porque não podemos estabelecer uma relação causal entre impressões e objetos externos; além disso, não podemos estabelecer essa relação porque “podemos perceber impressões, mas não podemos perceber corpos” — a palavra “corpos”, nessa passagem, é sinônima a “objetos externos”. Por que não podemos perceber corpos? Porque nossos sentidos nos fornecem apenas impressões de sensação, entidades cuja natureza ontológica seria reconhecidamente subjetiva para Hume. O fato de não podermos perceber objetos externos, e, por isso, ser impossível estabelecer uma relação entre eles e nossas impressões, seria suficiente, segundo Dicker (1998, p. 158), para mostrar que “do conhecimento de nossas percepções, nós não podemos inferir legitimamente a existência de corpos existentes fora de nossas mentes”.

Em relação à inferência de P2 a partir de premissas retiradas da teoria humeana das percepções, poderíamos partir do seguinte argumento:

- (a)** Tudo que a mente pode conceber são ideias.
- (b)** Ideias representam apenas outras ideias ou impressões, direta ou indiretamente.
- (c)** Ideias e impressões são percepções.
- (d)** Percepções têm existência dependente da mente.
- (e)** Objetos externos têm existência independente da mente.

Logo,

(P2) A mente não pode conceber objetos externos.

Segundo esse argumento retirado da teoria das percepções, não podemos conceber uma ideia que represente objetos externos (como causa de nossas impressões de sensação, por

exemplo) — isto é, P2 é o caso — porque toda ideia representa, direta ou indiretamente, apenas nossas impressões. Impressões, assim como ideias, são mentais ou subjetivas, entidades cuja existência é dependente da mente e das quais estamos imediatamente conscientes. Se apenas podemos conceber ideias, e se toda ideia é derivada dos sentidos, então ideias não podem representar objetos externos, mas apenas impressões, direta ou indiretamente.

Os dois argumentos apresentados acima são complexos e uma discussão detalhada deles não é necessária para meus objetivos neste texto. Contudo, para podermos avaliar a força desses argumentos para a compreensão do comprometimento de Hume com P2 precisamos esclarecer o que ele entende por “conceber”. Na tradição da filosofia europeia a qual Hume está inserido, o ato mental de conceber está ligado à produção de *concepções* ou, o que é o mesmo, de *ideias*. Em resumo, nessa tradição, ideias são eventos ou estados mentais pelos quais a mente tem consciência de outros objetos ou de si própria. Dizer que a mente tem *consciência de* algo aqui significa, em grande medida, dizer que ela *representa* tal coisa. Nesse sentido, conceber significa estar consciente de uma ideia ou representação de algo. Esse modelo de compreensão da cognição humana ganha força com a filosofia de René Descartes, na primeira metade do século XVII, e é formalizado magistralmente na *Lógica de Port Royal*, por Antoine Arnauld e Pierre Nicole, publicada pela primeira vez em 1662. Na Grã-Bretanha, essa compreensão ecoa, por exemplo, no pensamento de John Locke, especialmente em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, publicado em 1689, no *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, de George Berkeley, publicado em 1710, e na obra *Lógica, ou o uso correto da razão na investigação da verdade*, um popular manual de lógica escrito por Isaac Watts e publicado pela primeira vez em Londres, no ano de 1726, quando Hume tinha apenas dez anos de idade.

Hume tentava dialogar com a tradição e, por isso, o uso geral que ele faz dos termos “conceber” ou “concepção” está ligado a ela: conceber é o mesmo que pensar ou “formar uma ideia” (T 1.2.6.8), e uma concepção é uma ideia (Ap 6; E 5.20). Apesar disso, do ponto de vista estrito de sua filosofia, ele propõe um uso mais amplo do ato de conceber. Segundo Hume, a divisão tradicional dos “atos do entendimento” em concepção, juízo e raciocínio não levava em consideração que os dois últimos são apenas “maneiras particulares de concebermos nossos objetos” (T 1.3.7.5n). Ele argumenta que, como a mente pode realizar os três supostos atos do entendimento com apenas uma ideia, essa tripartição não fazia sentido do modo como era tradicionalmente apresentada: “em qualquer forma ou ordem que os inspecionemos [os objetos da mente, nesse caso, as ideias], o ato da mente não excede uma simples concepção” (T 1.3.7.5n).

Enquanto produto da faculdade do entendimento, o ato mental de *conceber* — identificado com *pensar*, por exemplo, em E 2.4 — tem como objetos apenas *ideias* (T 1.3.7.3) e não impressões. Como as impressões são as percepções produzidas pelos sentidos, internos e externos, elas, portanto, não são concebidas, mas *sentidas*. Entretanto, na medida que a natureza da ideia depende completamente das impressões das quais ela é derivada, acredito que Hume não consideraria equivocada a afirmação mais geral de que *tudo que podemos conceber são percepções*. Esta afirmação apenas expressaria o ponto de vista de que todo conteúdo mental concebido pode ser reduzido a ideias, diretamente, ou a impressões, indiretamente.

O termo *conceber* é utilizado desse modo mais amplo, isto é, relacionado com qualquer percepção, por exemplo, nesta passagem: “nada podemos conceber, exceto percepções” (T 1.4.2.54).⁹ Entretanto, mesmo nesse uso mais amplo, ao dizer que apenas podemos conceber percepções, Hume parece não querer dar a entender que podemos conceber impressões, mas que impressões podem ser concebidas por meio de ideias; ou, em outras palavras, aquilo que concebemos, nossas ideias, representam apenas percepções: outras ideias ou impressões.

Uma das vantagens da análise do conceito de “conceber” é que ela nos permite simplificar o argumento cético da teoria das percepções e tornar explícita a inferência que aponta para sua validade. Reformulá-lo-ei a partir das seguintes três novas premissas:

P2.i Todo objeto que podemos conceber é uma percepção.

P2.ii Não podemos conceber objetos cuja natureza é *especificamente diferente* de percepções.

P2.iii Objetos externos são objetos *especificamente diferentes* de percepções.

A importância dessa reformulação para a compreensão do problema em questão está em se poder mostrar que a conjunção dessas três teses implica claramente P2 — e que, além disso, o significado da expressão “objeto externo” em P2 é o mesmo que em P1. Em outras palavras, a conjunção dessas três premissas fornece a razão pela qual P2, uma das teses que estou a considerar problemática, seria o caso (a premissa P2 faz parte, lembremos, da reconstrução do argumento cético de Hume sobre a impossibilidade de fundamentar na razão a crença em objetos externos). O argumento derivado da teoria das ideias, portanto, poderia ser reformulado do seguinte modo:

⁹ Uma boa amostra da ambivalência de Hume em relação à noção de “concepção” pode ser extraída do Apêndice do *Tratado*. No Apêndice, ele fala tanto das ideias como “concepções mais fracas” (Ap 4), em oposição às impressões, quanto, três parágrafos à frente, trata das ideias em oposição às crenças como as próprias concepções (Ap 7).

P2.i Todo objeto que podemos conceber é uma percepção.

P2.ii Não podemos conceber objetos cuja natureza é *especificamente diferente* de percepções.

P2.iii Objetos externos são objetos *especificamente diferentes* de percepções.

Logo,

P2 Não podemos conceber objetos externos.

Em primeiro lugar, podemos observar que P2.i é uma tese fundamental da filosofia humeana. Em T 1.4.2.54, por exemplo, Hume afirma que “jamais podemos conceber algo além de percepções e, portanto, fazemos tudo se assemelhar a elas”. A presença de P2.i pode ser constatada também na seguinte citação:

Podemos observar que é universalmente admitido pelos filósofos, e é, aliás, bastante óbvio por si só, que nada está jamais realmente presente à mente exceto suas percepções. (T 1.2.7.7).

As premissas P2.ii e P2.iii podem ser observadas em T 1.2.6.8-9. A primeira pode ser identificada no trecho abaixo:

Como nada mais está presente à mente além das percepções, e como todas as ideias são derivadas de algo anteriormente presente à mente, segue-se que nos é impossível sequer conceber ou formar uma ideia de alguma coisa especificamente diferente de [percepções] ideias e impressões. (T 1.2.6.8).

O passo fundamental do argumento derivado da teoria das percepções está em se considerar que objetos externos são um tipo de entidade com características “especificamente diferentes” das características de percepções — isto é, P2.iii. Ora, Hume afirma exatamente isso no parágrafo que se segue à citação anterior:

O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe especificamente diferentes de nossas percepções é formar deles uma ideia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados. Falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes; apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes. (T 1.2.6.9).

Se objetos externos não fossem especificamente diferentes de percepções, eles seriam concebíveis. Eles não são concebíveis porque supostamente possuem uma característica que as percepções não têm: a independência. Objetos externos são independentes da mente. A

característica de ser independente da mente é o que nos obriga a pensá-los segundo uma “ideia relativa” — o que nada mais é do que pensar a partir de percepções.

Em T 1.4.5.19-20, Hume retoma a questão sobre a diferença específica entre percepções e objetos externos e parece afirmar que uma coisa é especificamente diferente de outra quando a primeira tem uma qualidade relevante do ponto de vista da comparação que a segunda não possui. Sobre isso, observe-se ainda a citação abaixo:

Como os únicos seres que estão presentes à mente são as percepções, segue-se que podemos observar uma conjunção ou uma relação de causa e efeito entre diferentes percepções, mas nunca podemos observá-las entre percepções e objetos. Portanto, é impossível que a partir da existência ou de qualquer qualidade das percepções possamos formular conclusão alguma sobre a existência dos objetos. (T 1.4.2.47).

O tipo de raciocínio que admite que não podemos perceber objetos externos pode ser observado também na seguinte passagem da *Investigação*:

Constitui uma questão de fato averiguar se as percepções dos sentidos são produzidas por objetos externos que lhes são semelhantes. Como decidiremos sobre este problema? Certamente, mediante a experiência, do mesmo modo que em outras questões de natureza análoga. Mas aqui a experiência está e deve permanecer completamente silenciosa. A mente, excetuando-se as percepções, jamais tem algo que lhe é presente, e ele não pode, indubitavelmente, vislumbrar qualquer experiência de sua conexão com os objetos. (E 12.12).

Aqui voltamos ao argumento cético sobre o mundo externo. O que permite a conclusão apontada por Dicker de que não podemos observar uma “relação de causa e efeito” entre objetos externos e percepções? Ora, não podemos observar uma “conjunção” entre “percepções e objetos” porque não podemos observar ou perceber objetos. Não podemos observar objetos porque eles não “estão presentes à mente”. Eles não estão presentes à mente porque são independentes da mente e, por isso, especificamente diferentes de percepções.

Mas, pode-se ainda perguntar, por que Hume consideraria que percepções são especificamente diferentes de objetos externos? Ora, a resposta que podemos dar a essa pergunta é que quando se determina a natureza dos tipos de objetos que podemos conceber, por exclusão, se determina a natureza daquilo que não se poderia conceber. Em T 1.4.2.14, afirma-se que “a filosofia nos informa que tudo que aparece a mente é apenas uma percepção, e é interrompida e dependente da mente”. Como vimos acima, é possível reconhecer que “objetos externos” são considerados por Hume objetos independentes da mente. Portanto, na medida em que percepções são descritas como objetos, ou entidades, dependentes da mente e objetos

externos são “independentes da mente”, é razoável interpretarmos as citações acima como a significar que não podemos conceber objetos externos porque não podemos identificá-los a partir da propriedade que os caracterizaria como tal: a independência (ou talvez a objetividade no que diz respeito a sua existência). Essa propriedade é inconcebível para a mente, pois tudo que podemos conceber é dependente da mente, ou interno. Assim, podemos terminar essa seção reconhecendo que Hume, de fato, compromete-se com P2 e que a expressão “objeto externo” nessa tese possui o mesmo significado que em P1.

3. Crença e concepção

Argumentei até aqui que temos elementos para defender que P1 e P2 são afirmações que podem ser extraídas da teoria humeana das percepções. Falta mostrar finalmente que P3 também pode ser considerada verdadeira para Hume. Para lembrarmos, P3 diz que *se não é possível conceber x, então não é possível crer em x*. A ideia básica aqui é que toda crença pressupõe uma concepção. Se P3 não for o caso para Hume, então é correto considerar que, para ele, nós podemos crer em suposições inconcebíveis, produzidas, digamos, pela imaginação ou por outra faculdade mental. Por outro lado, se esse condicional for verdadeiro, então seria correto afirmar que, segundo a teoria humeana da crença, todo assentimento depende de um conteúdo concebível ao qual ele esteja associado.

Vimos acima que, apesar de estar filiado a certa tradição, Hume tem uma compreensão mais ampla do ato mental de *conceber*. Sua compreensão tem maior abrangência porque, em alguns momentos, ele identifica a faculdade de conceber aos outros dois atos mentais considerados tradicionalmente funções do entendimento — julgar e raciocinar — e ao ato mais geral de *perceber*. Nesse sentido mais geral, conceber é ter uma percepção. Porém, como percepções são apenas impressões ou ideias, devemos lembrar que é impróprio falar em “concepção de impressões”, pois percebemos impressões, mas apenas *concebemos* impressões através de ideias. Hume pode se afastar da tradição no que diz respeito à caracterização dos atos do entendimento, porém conserva a noção de que a faculdade mental de *conceber* tem como objeto apenas *concepções* ou ideias.

Agora, de fato, seria a concepção uma condição necessária à crença? As crenças humanas implicam a presença de ideias? Para respondermos a essas questões temos que, naturalmente, compreender o que Hume entende por “crença”. Um ponto de partida aceitável

talvez seja aquilo que ele considera ser sua definição oficial do que significaria crer ou acreditar em alguma coisa.

Hume apresenta a seguinte “definição” de crença no *Tratado*:

Como a crença nada faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas ideias uma força e vivacidade adicionais. Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE. (T 1.3.7.5).

Essa “definição” da crença como uma ideia vívida é apresentada quando Hume analisa o ato mental presente em nossas inferências causais, na seção *Da natureza da ideia ou crença* (T 1.3.7). Entretanto, devemos lembrar aqui que não são apenas “impressões presentes” os tipos de percepções que podem originar uma inferência que produza uma ideia e que, a partir dessa inferência, transmita à ideia “parte de sua força e vivacidade” (T 1.3.8.2). Hume já tinha reconhecido, em seções anteriores à apresentação dessa definição de crença, que, para tais propósitos inferenciais, as ideias produzidas pela memória são “equivalentes” a impressões (T 1.3.4.1). Além disso, no parágrafo posterior ao que a definição de crença é apresentada, ele afirma que a crença na existência de um objeto é produzida por uma inferência a partir de outro objeto “presente ou à memória ou aos sentidos” (T 1.3.7.6). Tais passagens adicionais parecem autorizar, portanto, a suposição de que a ideia vívida que constitui a crença, segundo a definição apresentada, pode estar também relacionada com ideias da memória.

Na *Investigação*, Hume apresenta uma “descrição” da crença em “questões de fato” nos mesmos termos da definição apresentada no *Tratado*.

O sentimento da crença nada mais é que *uma concepção mais intensa e constante* do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e que essa *maneira de conceber* provém de uma habitual conjunção do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos. (E 5.13, *italico meu*).

Como podemos observar, o ponto de partida é o mesmo da definição oferecida no *Tratado*, ideias concebidas segundo um sentimento vívido derivado de impressões ou ideias da memória:

Sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, ele imediatamente, pela força do hábito, leva a imaginação a conceber o [à ideia do] objeto que lhe está usualmente associado, e essa concepção é acompanhada de uma sensação ou sentimento que difere dos devaneios soltos da fantasia. (E 5.11).

O que essas duas passagens da *Investigação* deixam claro, a meu ver, é que a crença é uma concepção ou ideia cujo grau de força e vivacidade é acrescido pela transferência até ela, via um princípio habitual determinado, dessa mesma propriedade — ou sentimento — presente nas impressões ou nas ideias da memória. O aumento de vivacidade é o que transforma uma “simples concepção” em crença. Essa transferência de vivacidade não depende da vontade (Ab 21) e sim do hábito: “podemos, em nossa concepção, juntar a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não está em nosso poder acreditar que tal animal tenha alguma vez existido” (E 5.10). O costume, por sua vez, depende das regularidades que percebemos nas associações ou relações entre percepções do passado, nas associações naturais por semelhança, contiguidade e causalidade.

Vejamos ainda três passagens nas quais Hume apresenta seu comprometimento com a compreensão da crença enquanto ideia vívida apresentada acima:

É certo que devemos ter uma ideia de cada questão de fato em que acreditamos. (T 1.3.8.7).

Como, portanto, a crença implica uma concepção, mas também é algo mais, e como não acrescenta nenhuma nova ideia à concepção, segue-se que é uma MANEIRA diferente de se conceber um objeto; algo que é distinguível ao sentido [feeling] e não depende de nossa vontade, assim como todas as nossas ideias. [...] Em todas as questões de fato, portanto, a crença surge unicamente do costume, consistindo em uma ideia concebida de maneira peculiar. (Ab 21, negrito meu).

A crença é apenas uma concepção mais vívida, vivaz, forçada, firme e constante. (E 5.12).

Como em todas essas citações o estado mental de crer é descrito a partir da presença de uma ideia ou concepção, parece razoável considerarmos que, segundo a “definição” de crença, a presença de uma ideia concebida é condição necessária à formação da crença. Se isso é o caso, portanto, P3 está completamente conforme a descrição da natureza da crença presente tanto no *Tratado* quanto na *Investigação*.

Ainda que essa definição oficial confirme o compromisso de Hume com P3, não é difícil que leitores atentos identifiquem um uso vago da noção de “crença” por parte do filósofo escocês.¹⁰ Esse uso, se não vago, talvez descuidado, apresenta elementos contrários à definição apresentada que talvez pudessem ser utilizados para inviabilizar o compromisso de Hume com P3.

¹⁰ As aparentes inconsistências da teoria humeana da crença podem ser conferidas em Gorman (1993).

Além de se referir às ideias da imaginação produzidas nas circunstâncias que apresentei acima, é possível identificarmos um uso da noção de “crença” que faz referência ao sentimento de força e vivacidade que acompanha certas percepções.¹¹ Em outras palavras, ele usa a expressão “crença” também para se referir à força e vivacidade que “sempre” acompanham nossas impressões de sensação e nossas ideias da memória. Para Hume, impressões de sensação e ideias da memória são, em princípio, *mais fortes e vívidas* que as ideias fracas produzidas pela imaginação.

A crença ou assentimento que sempre acompanha [attends] a memória e os sentidos não consiste senão na vivacidade das percepções que ambos apresentam, e [...] somente isso os distingue da imaginação. Nesse caso, crer é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória. (T 1.3.5.7, negrito meu).

Como a repetição de uma impressão na memória nada mais é do que uma ideia da memória (T 1.1.3.1), algumas das ideias de nossa imaginação são concebidas do mesmo modo como nossas ideias da memória e nossas impressões de sensação, de modo mais forte e vivaz, isto é, são concebidas *com assentimento*.

Uma ideia que recebe o *assentimento* é sentida de maneira diferente [*feels different*] de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. *E esse sentimento diferente eu tento explicá-lo denominando-o uma força, vividez, solidez, firmeza ou estabilidade superior.* [...] E, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo sentido pela mente [um sentimento], que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas ideias mais força e influência; faz com que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações. (T 1.3.7.7, itálico meu).

Como se pode observar, Hume usa a expressão “crença” para se referir ao *sentimento* de força e vivacidade que acompanha certas percepções. Na medida em que esse sentimento (ou assentimento) não pode aparecer isolado à mente, isto é, sem estar associado a percepções, ele refere-se tanto ao sentimento que acompanha tais percepções, ou ao *modo* forte e vívido da percepção, quanto às próprias percepções: impressões de sensação e ideias da memória — além das ideias da imaginação.

O contraste com a definição de crença apresentada acima é que impressões de sensação não são especificamente concepções, como vimos, e ideias da memória não estão necessariamente associadas (por semelhança, causação ou contiguidade) com uma *impressão*

¹¹ Nem todas as ideias produzidas pela imaginação são fortes e vívidas. A imaginação produz tanto crenças quanto ficções, ideias geralmente fracas e sem vivacidade; no primeiro caso, a imaginação confunde-se com o entendimento, no segundo, com a fantasia (T 1.3.6.4, 1.3.7.2, 1.3.8.12-13; E 5.11, 6.3).

presente, ainda que seja correto considerar que elas extraem sua vivacidade das impressões das quais derivam. O que impressões de sensação, ideias da memória e algumas ideias da imaginação têm em comum é serem sentidas de maneira mais forte e vívida.

A importância da afirmação de que a crença diz respeito ao sentimento ou *maneira* de sentir relacionada aos graus de força e à vivacidade que acompanham determinadas percepções pode ser verificada também com a repetição desse tema no Apêndice ao *Tratado*. Nele, Hume reconhece que há um “defeito” na descrição da natureza da crença causal (da crença produzida pela relação de causa e efeito) que apresentara em T 1.3.7. Ele atribui essa imperfeição ao fato de que ele teria utilizado algumas expressões que poderiam conduzir seus leitores a interpretar de maneira equivocada sua filosofia. Hume não é claro nesse ponto, mas o problema que ele quer resolver parece dizer respeito à natureza da “sensação ou sentimento [*feeling or sentiment*]” que acompanha a concepção que se considera uma crença. Essa sensação é o que diferencia a crença de uma “simples concepção” ou “dos meros devaneios da imaginação” (Ap 2).

Hume parece acreditar que o uso desses termos poderia conduzir o leitor a pensar que o sentimento que acompanha a ideia ou concepção que constitui a crença é uma impressão distinta da ideia concebida. Ora, diz Hume, a crença é uma sensação, ou sentimento, que se torna presente à mente, mas não é uma impressão de sensação: “a crença apenas modifica a ideia ou concepção e nos faz sentir essa ideia de maneira diferente, *sem produzir uma impressão distinta*” (Ap 7, grifo meu). Segundo o filósofo, a suposição de que a crença em questões de fato pudesse ser constituída de uma impressão de sensação “é diretamente contrária à experiência e a nossa consciência imediata” (Ap 4). As ideias que concebemos em consequência de um raciocínio causal não são acompanhadas por suas impressões correspondentes, elas são acompanhadas por um sentimento peculiar que torna a concepção “mais estável”. Na crença não há *duas* percepções, mas uma percepção forte e vívida.

A afirmação de que ideias da memória também são crenças não impede que mostremos que P3 é o caso para Hume. Agora, a tese de que nossas impressões de sensação também são crenças mostra que nós cremos em *x*, sem precisar concebê-lo. Isso significa que a crença não precisa necessariamente de uma concepção, ou ideia, para ocorrer. Entretanto, como esse conteúdo *x*, na medida em que é uma impressão de sensação, é *possivelmente concebível*, a tese de que só podemos crer naquilo que é concebível permanece inabalada. Se eu não pudesse conceber o conteúdo presente na impressão de sensação a qual é dado o assentimento, então P3

poderia não ser o caso. Essa ambiguidade presente em sua descrição do fenômeno mental da crença, portanto, não compromete a veracidade de P3 no interior de sua filosofia.

Em resumo, defendi nesta seção que o compromisso de Hume com P3 poderia ser justificado segundo o que, em geral, se considera a “definição oficial” do conceito humeano de crença: “uma ideia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente” (T 1.3.7.5). Mostrei também que, apesar de compatível com P3, há, de fato, um problema nessa definição oficial de crença. Esse problema surge na medida em que se pode identificar uma ambiguidade no uso dessa expressão, a saber, o fato de que ela não se refere com o conceito de crença apenas às ideias vívidas da imaginação produzidas através de hábitos associativos a partir de impressões presentes à mente. Hume utiliza esse conceito também para se referir às nossas impressões de sensação, às ideias da memória e ao sentimento peculiar da mente que “vivifica e anima [*vivifies and enlives*]” nossas percepções em geral (T 1.3.10.4).¹² Mostrei também, contudo, que essa ambiguidade na descrição da natureza do ato mental de crer, se corretamente compreendida, não coloca objeções importantes a P3 — pois, mesmo com essa diferença em relação à definição oficial, permanece correta a suposição de que só podemos crer naquilo que podemos conceber.¹³

Podemos concluir, portanto, que o condicional presente em P3 está em conformidade com a teoria humeana da crença. Segundo essa teoria, a crença *x* depende da possibilidade da concepção *x* — isto é, depende da possibilidade de que possamos ter a ideia *x*, que, segundo o princípio da cópia, depende da possibilidade de que essa ideia seja adquirida a partir de impressões. Como toda percepção é determinada em seus graus de qualidade e quantidade, isto é, é algo particular (T 1.1.7.4-5), toda crença deve ter um conteúdo determinado.¹⁴ Crer é crer em algo determinado, ou conceber esse algo de modo mais forte. Em resumo, parece correto considerar que Hume aceita P3, isto é, a tese de que se não é possível conceber *x*, então não é possível crer em *x*. Nesse sentido, ou a crença expressa em P1 deve ter algum conteúdo (ou ideia) determinado, ou nós, na verdade, não temos tal crença.

¹² A ideia de que a crença é o “sentimento” que atribui (mais) vivacidade, ou anima [*enlives*], nossas percepções (no caso das ideias da imaginação, esse sentimento é produzido, como veremos, pela relação com uma percepção já vívida, segundo um hábito particular), pode ser conferida também, por exemplo, em (T 1.3.5.5, 1.3.8.2, 1.3.9.15, 1.4.7.3).

¹³ Não considerarei uma objeção à definição oficial da crença o fato de que Hume reconhece que é possível, em estados de desordem mental tais como a “loucura”, que concebamos uma ideia de modo mais forte sem que essa ideia esteja associada ou relacionada a uma impressão presente (T 1.3.10.9). Ela não é uma objeção considerável porque o princípio da produção de crenças torna-se irregular em momentos de devaneios extremos.

¹⁴ Todas as percepções da mente são semelhantes e diferem apenas em seus graus de força e vivacidade (T 1.1.1.1, 1.3.7.5, 2.1.11.7). Algumas percepções são fortes e outras são fracas. Algumas percepções são mais fortes que outras. Nossas impressões são nossas percepções mais fortes e vívidas.

Referências bibliográficas

- DEVITT, Michael. *Realism and Truth*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- DICKER, Georges. *Hume's epistemology and metaphysics: an introduction*. London: Routledge, 1998.
- DICKER, Georges. Hume on the external world. In. RUSSELL, Paul (Ed.). *The Oxford Handbook of Hume*. New York: Oxford University Press, 2016. P. 249-268.
- FOGELIN, Robert. *Hume's skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- GORMAN, Michael. Hume's Theory of Belief. *Hume Studies*, v. XIX, n. 1, abril 1993, p. 89-102.
- HUME, David. (1739–40). *A Treatise of Human Nature*. Eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2003.
- HUME, David. (1748). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1999.
- SOARES, Franco. *Uma investigação sobre a inevitabilidade da crença em objetos externos segundo David Hume*. 2008. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

APÊNDICE

Este apêndice surgiu como resultado imprevisto da intenção de escrever uma pequena nota de rodapé explicativa em retorno às alterações sugeridas por um dos avaliadores deste artigo. Antes de tudo, eu não poderia deixar de agradecer aos dois pareceristas pelos comentários e sugestões. Não há desenvolvimento possível do pensamento filosófico sem a crítica franca e generosa. Todavia, como a filosofia é uma disciplina dialética, na qual as controvérsias são sempre bem-vindas, aproveitarei alguns comentários de um dos pareceres para insistir em algo que menciono no artigo e que, na minha avaliação, manifestou-se novamente nesses comentários.

Minha intenção geral no artigo “A inconsistência humeana entre concepção e crença em objetos externos” foi apresentar um problema que acredito poder ser identificado na teoria

humeana sobre a crença na existência do mundo externo. Esse problema estaria no fato de Hume aparentemente defender três teses, ou premissas, que são conjuntamente incompatíveis. Como tentei deixar claro no texto, não era minha intenção avaliar ou apresentar interpretações dessa inconsistência que pudessem ser consideradas soluções teóricas para o problema. Meu desejo era chamar a atenção para algo que acredito ser geralmente ignorado ou menosprezado pelos comentadores de Hume (pelo menos por aqueles com os quais tive contato). Minha avaliação de que isso teria ocorrido mais uma vez nas observações de um dos pareceres, deu-me nova oportunidade de refletir sobre essa questão. Apresento a seguir essas reflexões tendo em vista elucidar o que possa ter ficado pouco compreensível em minhas intenções.

Segundo um dos pareceres, há um “descuido” na elaboração da tese central de meu texto. O descuido parece ser grave, pois é descrito como “uma lacuna [que] compromete seriamente a [...] tese geral” do artigo. O parecer reconhece corretamente que essa tese geral defende que haveria uma inconsistência de Hume se este de fato afirma conjuntamente que “temos uma crença em objetos externos”, “objetos externos são inconcebíveis” e “a crença é uma forma de concepção”. Porém, o parecer argumenta que essa tese geral “parece não estar correta” na medida em que a suposta inconsistência não existe. A inconsistência não existe porque, argumenta-se, o “problema [da crença no mundo externo] é tratado na seção 1.4.2” e, nesta seção, Hume afirma que “ao confundir percepções (concebíveis) com objetos (inconcebíveis), o vulgo é levado à crença sobre a existência de corpos independentes da mente”, uma crença “tomada frequentemente como falsa (T 1.3.2.43), irracional (T 1.4.2.12) ou explodida (T 1.4.2.53)”.

Assim, segundo o parecer, o erro fatal do artigo teria sido ignorar a explicação de Hume pela qual acreditamos em objetos externos inconcebíveis. Nessa explicação, Hume teria mostrado como a mente “confunde” percepções e objetos externos e *produz uma crença* na existência de um mundo exterior. Desse modo, segundo o parecer, mesmo que Hume reconheça repetidas vezes que a crença em objetos externos é falsa ou problemática (o parecer parece indica que a crença é falsa porque objetos externos são inconcebíveis), o importante é que *há uma crença em objetos externos* – ou em “corpos independentes da mente”. Portanto, se há uma crença em objetos externos, não há uma inconsistência entre a crença e a concepção de objetos externos. Em outras palavras, como a tese geral do artigo não leva em consideração a explicação de Hume sobre a produção da crença vulgar em objetos externos, não se reconhece que, se podemos acreditar em objetos externos, podemos acreditar na existência de objetos inconcebíveis. Assim, na medida em que não levei em conta que Hume teria admitido em T

1.4.2 que conseguimos acreditar em algo que não podemos conceber, conclui o parecer, a tese geral do artigo “perde bastante de sua força e vigor”.

Avalio haver dois problemas nesses comentários. Em primeiro lugar, ele ignora que a intenção principal do artigo é somente defender a plausibilidade da identificação de uma inconsistência na discussão de Hume sobre a crença em objetos externos. O artigo não discute soluções interpretativas para essa inconsistência. Além disso, deixei claro no texto que eu mesmo já escrevi algo propondo uma tentativa de oferecer uma resposta para esse suposto problema. Apenas tento mostrar no artigo que o mérito da identificação dessa inconsistência é permitir que as possíveis respostas a ela tratem a questão da crença no mundo externo em Hume do modo mais compreensivo possível. Assim, nesse caso, a sugestão de que a identificação dessa inconsistência não é razoável precisaria apontar que não faz sentido defender que existem passagem nos textos humeanos que indicam um comprometimento do autor com as teses P1, P2 e P3. Defendo no artigo que faz sentido a identificação dessa inconsistência e não que seja impossível oferecer uma solução teórica para ela (assim como ocorre com várias outras questões em vários outros filósofos).

Em segundo lugar, o parecer reforça o que observei ser o caráter expedito do tratamento dado pelos comentadores ao que delimitei como um problema interpretativo em relação à explicação de Hume sobre a crença em objetos inconcebíveis. Basicamente, ainda que isso não seja dito diretamente, o parecer sugere que não há a inconsistência por mim apresentada porque Hume não teria defendido P2 nem P3. Na verdade, o parecer baseia-se apenas na ideia de que Hume oferece uma explicação para a existência da crença vulgar em objetos externos para dizer que não há a inconsistência sugerida em meu artigo. Supõe-se que basta lembrar que Hume teria admitido a existência da crença vulgar em objetos externos — supostos na crença vulgar como independentes da mente, assim como vulgarmente se supõe que as qualidades primárias e secundárias existem no objeto e não na mente — para que se rejeite o comprometimento do filósofo escocês com P2 e P3.

Quero crer que meu artigo sugere que a resposta ao problema que apresento não pode ser assim tão simples. E, mesmo que a resolução fosse simples, seria antes uma solução do problema do que uma resposta que mostrasse que P1, P2 e P3 não são incompatíveis ou não podem ser razoavelmente atribuídas ao texto humeano.

Se Hume defende que podemos acreditar em existências externas inconcebíveis, então P2 e P3 não podem ser atribuídas a ele, e, conseqüentemente, não há inconsistência. O problema é que, para fazer essa afirmação, precisamos reunir argumentos para defender que P2 e P3 são

falsas para Hume. O parecer, contudo, não indica como compatibilizar a crença em “objetos externos inconcebíveis” com as teses P2 e P3 — e é exatamente essa a dificuldade teórica que meu artigo aponta.

Não entrarei novamente em detalhes aqui, mas acredito que as seções 2 e 3 de meu artigo mostram, ainda que indiretamente, como é problemática a interpretação da descrição humeana sobre a produção da crença vulgar em existências externas. Desse modo, teria sido necessário, a meu ver, que o parecer entrasse no mérito dos argumentos que apresento na seção 2 e 3 do artigo para defender que P2 e P3 podem ser atribuídas a Hume. Atacar esses argumentos são importantes porque são justamente eles que contrariam o tipo de resposta que o parecer oferece — por exemplo, é fundamental explicar se o uso da expressão “objeto externo” é unívoco em P1 e P2. Os comentários do parecer aos quais fiz referência sugerem que podemos crer em objetos inconcebíveis, mas não atacam os argumentos que apresentei para mostrar o contrário.

Meu objetivo neste apêndice foi reforçar a importância de se considerar conjuntamente as três teses apresentadas no artigo, pois, como sustentei, os leitores de Hume, a meu ver, tendem a acreditar que essa inconsistência pode ser facilmente resolvida ou descartada.

CADERNO DE RESUMOS

VIII ENCONTRO HUME

APRESENTAÇÃO

SUMÁRIO

PENSANDO O INOBSERVÁVEL: COMO INTERPRETAR O PRINCÍPIO DA CÓPIA DE HUME?	150
RELAÇÃO DE SEMELHANÇA, ASPECTO GERAL E CONSCIÊNCIA NO <i>TRATADO DE HUME</i>	152
DAVID HUME SOBRE A CONSCIÊNCIA COMO PERCEPÇÃO OU PENSAMENTO REFLETIDO.....	154
DUAS CONSIDERAÇÕES DE HUME SOBRE PROBLEMAS METODOLÓGICOS DA GEOMETRIA	155
O CONCEITO DE ESPAÇO E LUGAR EM DESCARTES	156
INTUIÇÃO E PROBABILIDADE.....	157
O ESTATUTO DAS <i>REGRAS PARA SE JULGAR SOBRE CAUSAS E EFEITOS</i> : CAUSALIDADE E NORMATIVIDADE EM HUME	159
HUME REALISTA? DUAS OBJEÇÕES A JOHN P. WRIGHT	161
A DÚVIDA CARTESIANA POR PIERRE-DANIEL HUET: UMA RECEPÇÃO NÃO DOGMÁTICA	163
O CETICISMO QUANTO À RAZÃO EM HUET E HUME.....	165
O CETICISMO ACADÊMICO DE LOCKE NA <i>INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO</i>	166
A NOÇÃO DE ‘NATUREZA HUMANA’ EM DAVID HUME.....	168
ANÁLISE HUMEANA DO PENSAMENTO CONSPIRATÓRIO	169
ESBOÇO DE UMA REVISÃO DA DESCRIÇÃO OFICIAL DE HUME SOBRE IMPRESSÕES DE REFLEXÃO.....	171
AS PAIXÕES EM ARISTÓTELES E HUME: PROTAGONISTAS OU COADJUVANTES DA RAZÃO?	173
TAXONOMIA DA LEI DE HUME (<i>T</i> 3.1.1.27): TRÊS INTERPRETAÇÕES.....	175
HUME E O ARTÍFICIO DA JUSTIÇA.....	177
NATURAL OU ARTIFICIAL: EXCURSO NATURALISTA SOBRE A JUSTIÇA EM HUME	179
O TRIBALISMO E AS CONDIÇÕES PARA O ESTREITAMENTO MORAL SOB LENTES HUMEANAS	180
CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE ‘SIMPATIA’ DE DAVID HUME E ADAM SMITH.....	182

SIMPATIA E LIBERDADE: SOBRE O INTERESSE COMUM EM DAVID HUME.....	183
BEING MORAL IN CONDITIONS OF SCARCITY: HUME VISITS BRAZIL IN THE COVID-19 PANDEMIC.....	184
O RACISMO DE HUME POR HUME.....	185
CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO DE DAVID HUME.....	186
UMA CONVERSA SOBRE ESTÉTICA ENTRE KANT E HUME	187
HUME SOBRE CROMWELL: A QUESTÃO DA ELOQUÊNCIA NAS GUERRAS CIVIS INGLESAS (1642-51).....	189
REVISITANDO UMA INTERPRETAÇÃO POCOCKIANA: O ILUMINISMO ESCOCÊS E O PENSAMENTO HUMEANO	191
A CIÊNCIA DO HOMEM DE HUME E AS CIÊNCIAS COGNITIVAS	192
COMENTÁRIOS SOBRE A ORGANIZAÇÃO E PREPARAÇÃO DA NOVA EDIÇÃO DOS <i>ENSAIOS POLÍTICOS</i> , DE DAVID HUME, COM TRADUÇÃO, INTRODUÇÃO E NOTAS DE JOÃ PAULO MONTEIRO	193

PENSANDO O INOBSERVÁVEL: COMO INTERPRETAR O PRINCÍPIO DA CÓPIA DE HUME?

Ulisses Cauê Ventura Fabian

Universidade Estadual de Campinas

ulisses-cauel3@hotmail.com

RESUMO: A construção da ciência da natureza humana de David Hume no *Tratado da Natureza Humana* tem como ponto de partida o estabelecimento da sua teoria das ideias. Como primeiro princípio desta teoria, Hume argumenta em defesa da tese de que “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (THN 1.1.1.7), princípio esse que viria a ficar conhecido na literatura sobre Hume posteriormente como *princípio da cópia*. Tradicionalmente, foi comum se interpretar esse princípio como tendo duas consequências básicas: (1) não seria possível para a mente humana conceber ideias de objetos que nunca foram experienciados ou, se possível, essas ideias não seriam inteligíveis; e, por consequência, (2) os termos associados a essas ideias seriam desprovidos de significado (essa primeira interpretação será chamada de ‘interpretação tradicional’). Contudo, recentemente muitos intérpretes de Hume tendem a contestar essa interpretação estrita da teoria das ideias de Hume. De acordo com esses intérpretes, Hume estaria disposto a aceitar que nós somos capazes de conceber ideias que não são cópias de impressões e que elas seriam inteligíveis e, conseqüentemente, os termos associados a elas providos de significado genuíno (essa interpretação será chamada de ‘Novo Hume’). Em vista dessa divergência entre os intérpretes de Hume acerca de como interpretar a sua teoria das ideias e o seu mais básico princípio, na presente apresentação defendo que Hume estaria disposto a aceitar a existência e a inteligibilidade de ideias que não são cópias de impressões. Mais especificamente, defendo que Hume estaria disposto a aceitar a existência e a inteligibilidade de ao menos *algumas* ideias que não seriam cópias de impressões como, por exemplo, a ideia de *conexão necessária* entre causa e efeito ou *poder causal* enquanto uma relação ou propriedade *real* existente entre ou nos objetos ou eventos na natureza. A fim de atingir esse objetivo, essa apresentação se inicia com uma exposição da interpretação tradicional e do Novo Hume da teoria humeana das ideias analisando os méritos dessas duas interpretações. Em seguida, defende-se que Hume estaria disposto a aceitar a existência e a

inteligibilidade de ideias que não satisfazem o seu princípio da cópia em sua interpretação *estrita* a partir da análise do estatuto epistemológico desse princípio dentro do projeto filosófico humeano e dos argumentos apresentados em defesa dele. Por fim, procura-se mostrar que Hume aceitaria a existência da ideia de conexão necessária ou poder causal enquanto uma relação ou qualidade existente entre ou nos objetos ou eventos na natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia; Hume; Ideias; Poder; Princípio da Cópia.

RELAÇÃO DE SEMELHANÇA, ASPECTO GERAL E CONSCIÊNCIA NO *TRATADO* DE HUME

Vinícius Amaral de Souza

Universidade Federal de Minas Gerais

sousacicco@outlook.com

RESUMO: A noção de relação de Semelhança exerce um papel fundamental no Tratado da Natureza Humana de David Hume. É evidente que tal noção é imprescindível para o Princípio da Cópia, para a causalidade, para as ideias abstratas dentre outros temas centrais ao Tratado. Todavia, a forma como Hume desenvolve a noção de relação de Semelhança nos encaminha para alguns *cul-de-sacs* na geografia mental. Pretendemos mostrar que uma boa compreensão da noção de Semelhança e da resolução de suas tensões passa, irrevogavelmente, pela *maneira* de aparecimento dessa relação frente à consciência.

Para tanto, em primeiro lugar, lidamos com algumas passagens do Tratado que nos apontam quatro casos distintos de Semelhança, os quais nomeamos da seguinte forma: semelhança por compartilhamento de qualidades, semelhança por aspecto geral, semelhança por tipo e semelhança por graus. Nesse momento estabelecemos um diálogo com Gamboa (2007) e Church (1941) acerca da polissemia do termo semelhança e de seus possíveis sentidos no decorrer do Tratado.

Em um segundo momento, observamos as consequências da aplicação desses tipos de similaridade no Princípio da Cópia, ponto fundamental do Tratado, que nos serve como uma espécie de crivo para uma análise da coerência daqueles casos com o restante da obra. Nesse interim, encontramos que frente à necessidade de o Princípio da Cópia lidar com percepções simples, a semelhança por compartilhamento de qualidades não pode exercer o papel de sustentáculo para a relação causal entre impressões simples e ideias simples, visto que estabelece a relação de similaridade por via de uma identificação entre qualidades e as percepções simples possuem apenas a qualidade que a forma. Assim, dentre os tipos de semelhança que apresentamos, a semelhança por aspecto geral figura como a mais adequada para o estabelecimento da relação de uma-para-uma entre impressões simples e ideias simples. Nesse momento erguemos um diálogo com Banwart (1994), Costa (1994), Russow (1980), Tienson (1988), Garrett (2002) dentre outros.

Por fim, apontamos que as tensões entre a semelhança como compartilhamento de qualidades e por aspecto geral frente ao Princípio da Cópia são resolvidas por meio de uma investigação da noção de aspecto geral, o que nos faz lançar luz sobre os conceitos de consciência, aparência e sentimento no Tratado, pois a forma que a relação de semelhança é abordada por Hume, para além de uma estrutura triádica relacional, demanda a observação da *maneira* como as percepções aparecem para a consciência e se apresentam em seus graus de força e vivacidade. Nessa etapa buscamos apoio nas reflexões de Waxman (1996), Thiel (2011) e Rocknak (2012).

PALAVRAS-CHAVE: David Hume; Semelhança; Aspecto Geral; Consciência.

DAVID HUME SOBRE A CONSCIÊNCIA COMO PERCEPÇÃO OU PENSAMENTO REFLETIDO

Vinícius França Freitas

Universidade Federal de Minas Gerais

ffvinicius@yahoo.com.br

RESUMO: O objetivo da presente comunicação é discutir o sentido da noção de ‘consciência’ em uma passagem do vigésimo nono parágrafo do ‘Apêndice’ ao *Tratado da natureza humana* de David Hume. Na referida passagem, o filósofo parece definir a consciência como ‘percepção ou pensamento refletido’. A hipótese avançada estabelece que essa passagem não apresenta a definição humiana de consciência, visto que, na verdade, o filósofo não considera ali o fenômeno da consciência ‘em geral’, isto é, todo e qualquer caso em que a mente está consciente de um estado mental particular. A passagem não diz respeito a todos os possíveis objetos da consciência – impressões de sensação, impressões de reflexão, ideias e suas relações –, mas a um objeto específico, a saber, o eu ou a identidade pessoal. Hume, se estou certo em minha leitura, tem em vista esse ato reflexo da percepção, esse conhecimento de si próprio permitido pela consciência dos estados mentais. A autoconsciência, não a consciência, é o ‘pensamento refletido’. Em todos os casos de consciência, a mente está consciente de seu próprio eu. Longe de entender representar, portanto, uma explanação de sua compreensão da consciência, a passagem do ‘Apêndice’ deve ser entendida tão somente como uma das reflexões de Hume sobre como o eu conhece a si próprio.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência; Autoconsciência; Pensamento Refletido; Percepção; David Hume

DUAS CONSIDERAÇÕES DE HUME SOBRE PROBLEMAS METODOLÓGICOS DA GEOMETRIA

Marcos César Seneda

Universidade Federal de Uberlândia

mseneda@gmail.com

RESUMO: A II Parte do Livro I do *Tratado da natureza humana* traz um intenso debate de Hume sobre a aquisição das nossas ideias de espaço e tempo. Hume aí procura defender que essas percepções são extraídas de nossas ideias e impressões, atendendo assim aos requisitos de sua filosofia experimental. Na IV Seção desse texto, Hume divide seus esforços para organizar seus argumentos contra três conjuntos de objeções. Mais particularmente, gostaríamos de nos deter no terceiro conjunto de objeções, em que Hume principia com uma observação impactante sobre a geometria. A IV Seção, desse modo, parece, à primeira vista, destoar das três primeiras seções, pois não mais se trata de um problema de aquisição dessas ideias, mas de um problema metodológico, que surge a partir do momento em que Hume quer mostrar a pertinência de sua solução contrária à infinita divisibilidade das partes do extenso. Para defender essa posição, Hume alega que a extensão é composta de pontos indivisíveis (T 1.2.4.9), e sustenta que essa é a posição que seria a mais condizente com os fundamentos da geometria. Na sequência examina duas respostas a esse problema, as quais procura mostrar que são equivocadas. Procuraremos mostrar que a primeira (T 1.2.4.10) se vale de argumentos extraídos de Bayle; e que a segunda (T 1.2.4.12) visa a um argumento que se encontra inteiramente em Arnauld e Nicole. Também será nosso objetivo expor como, a partir da refutação dessas duas respostas, Hume defende metodologicamente a sua concepção experimental das ideias de espaço e tempo, mostrando que ela opera de modo mais consequente com os fundamentos da própria geometria.

PALAVRAS-CHAVE: David Hume; Divisibilidade Infinita; Espaço; Geometria; Método.

O CONCEITO DE ESPAÇO E LUGAR EM DESCARTES

Weverson Lopes Silva

Universidade Federal de Minas Gerais

weverson.lopesbh@gmail.com

RESUMO: Nesse trabalho pretendemos apresentar e discutir o conceito de espaço e lugar em Descartes, para tanto, faz-se necessário um pequeno percurso em algumas obras de Descartes para que o leitor acompanhe o desenvolvimento de ambos os conceitos. Serão expostos os conceitos que acreditamos serem fundamentais a filosofia cartesiana, pois através dos mesmos Descartes desenvolve tanto sua física, quanto sua metafísica. Como afirma Descartes nos *Princípios* nos diz a que a metafísica é a raiz das demais ciências que irão se desenvolver após o filósofo encontrar algo que possa servir de fundamento sólido as suas investigações. Após encontrar esse fundamento sólido, ou o ponto de Arquimedes tal como apresentado nas *Meditações* Descartes desenvolve sua ambiciosa pretensão de fundamentar uma nova Filosofia. Para tal empreendimento apresentaremos o materialismo e o dualismo 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, ou seja, em Descartes é possível compreendermos que a natureza é simples matéria em movimento. O objetivo desse trabalho é mostrar que os conceitos de *cogito*, *Deus*, *substância*, *matéria e movimento* entendidos tal como Descartes os propõem são de suma importância para a construção da sua nova Filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; Eu; Espaço; Deus; Substância; Matéria.

INTUIÇÃO E PROBABILIDADE

Rafael Bittencourt Santos

Instituto Federal Sul-rio-grandense

rafaelbittencourt@protonmail.com

RESUMO: Nas discussões a respeito da relação entre hábito e razão no *Tratado da natureza humana*, disputa-se o lugar que é reservado, se algum lugar é reservado, à razão. É consensual, porque textual, que a tendência a passar das causas para os efeitos é resultado do hábito. Assim, que se há alguma função legada à razão, ela é secundária, seja porque restrita pela força do hábito, seja porque dependente de uma operação original do hábito. Proponho que a função da razão está na divisão e reunião das ideias que baseiam a operação do hábito, isto é, que a função da razão está no cálculo de probabilidades. Isso porque, ao destituir a razão do seu pretense lugar de direito na inferência de causa e efeito e colocar o hábito, Hume cria outro problema além daquele que é objeto de extensa discussão na literatura (a saber, o status do fundamento do juízo causal). Sendo o hábito a tendência de projetar para o futuro o que observamos, na ausência de uma explicação ulterior, teríamos ou projeção ou ausência de projeção. Isto é, dada uma regularidade entre A e B, ou projetaríamos essa relação (afirmando, portanto, “A é causa de B”) ou não a projetaríamos (afirmando “A não é causa de B” ou, ao menos, que não temos evidência suficiente de que A seja causa de B). Não há espaço aí para a mensuração da probabilidade porque o hábito, estritamente compreendido, não é uma faculdade de avaliação de semelhanças (nem de graus de semelhanças) nem de divisão do assentimento. Assim, quem crê que a percepção de uma regularidade imperfeita entre A e B deve levar a uma projeção imperfeita apenas em virtude da ação do hábito infiltra nesse conceito notas próprias da razão. Isso não aponta para uma lacuna no trabalho de Hume, e sim para a função das seções T 1.3.11 e T 1.3.12. Entre T 1.3.7 e T 1.3.10 Hume trata da crença apenas em termos de força e vivacidade, resolvendo problemas concernentes a sua autoridade e à distinção entre o real e o fantasioso. Porém, o raciocínio provável exige também um procedimento lógico, o que é alheio à função do hábito e não pode, sem mais, ser explicado em termos de coloração ou intensidade das sensações. Por isso, a capacidade de relacionar ideias precisa voltar à cena, complementando a função da associação via repetição e do modo de concepção. Assim, a

função da razão está, precisamente, na operação de divisão e reunião do assentimento através da percepção das relações entre as ideias, isto é, através da apreensão intuitiva.

PALAVRAS-CHAVE: intuição; probabilidade; causalidade; razão; hábito.

O ESTATUTO DAS *REGRAS PARA SE JULGAR SOBRE CAUSAS E EFEITOS*: CAUSALIDADE E NORMATIVIDADE EM HUME

Andrea Cachel

Universidade Estadual de Londrina

andreacachel@gmail.com

RESUMO: Elementos como o papel da imaginação e do hábito na constituição da causalidade, além de outros, como a dupla definição de causa e efeito (natural e filosófica), fazem emergir dificuldades em relação à possibilidade ou não de se assegurar, em Hume, algum critério de justificação das nossas inferências causais. No contexto dessa problemática, esse autor elenca, no *Tratado, regras para se julgar sobre causas e efeitos*, repercutindo essa temática também na *Investigação*, no interior do debate sobre os parâmetros para se diferenciar os entendimentos humanos. Pretendo avaliar, na comunicação proposta, o papel normativo dessas regras, ponderando especialmente o estatuto daquela segundo a qual *a mesma causa produz sempre o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa*. Procurarei investigar os fundamentos da distinção entre regras gerais do juízo e da imaginação, além de discutir o que representa afirmar que formular regras gerais é uma tendência da natureza humana, que as *regras para se julgar sobre causas e efeitos* poderiam ser supridas pelos princípios naturais do nosso entendimento, bem como a ideia de que seguir regras gerais é uma espécie de probabilidade não filosófica que corrige as outras probabilidades não filosóficas. Supor que as regras gerais representem critérios arbitrários implica, em alguma medida, sustentar que a própria noção de racionalidade experimental é imbuída de uma certa artificialidade, representando um mero privilégio de um grupo de hábitos psicológicos, em detrimento de outros. Por outro lado, afirmar que haja parâmetros objetivos no estabelecimento das regras gerais do juízo significaria que, ainda que o julgar não seja apoiado na percepção de poderes ou no próprio raciocínio, a experiência, no limite, justificaria indutivamente a causa e efeito e, portanto, o campo da racionalidade experimental. Nesse contexto, minha análise do estatuto das *regras para se julgar sobre causas e efeitos* tem em vista também discutir suas repercussões no modo como a filosofia humeana qualifica a racionalidade experimental como um todo. E, sobretudo, visa pensar o impacto do papel normativo das regras gerais do juízo no que se refere

à viabilidade, na filosofia humeana, de que a causalidade seja mais que a regularidade, preservando-se ao mesmo tempo o caráter cético da sua análise.

PALAVRAS-CHAVE: causa e efeito; normatividade; naturalismo; imaginação; experiência.

HUME REALISTA? DUAS OBJEÇÕES A JOHN P. WRIGHT

Wesley Ribeiro Ferreira dos Santos

Universidade Federal do Paraná
wesleyribeirof.dossantos@gmail.com

RESUMO: John P. Wright, no parágrafo 6 de seu livro *The Sceptical Realism of David Hume*, pretende mostrar que o caráter dependente das percepções implica a existência de objetos externos (WRIGHT, 1983, p. 51-59), o que evidenciaria o comprometimento de Hume com o realismo indireto próprio do sistema filosófico exposto em THN. 1. 4. 2 — o sistema da dupla existência. Em EHU. 12. 9, Hume emprega o experimento dos objetos que parecem diminuir ou aumentar de tamanho conforme nos afastamos ou nos aproximamos deles. Lá, Hume afirma que: "A mesa que vemos parece diminuir à medida que dela nos afastamos, mas a mesa real, que existe independente de nós, não sofre nenhuma alteração [...]" (EHU. 12. 9). Wright (1983, p. 52) interpreta essa passagem como um argumento em que se estabelece a tese da dupla existência. Para ele, as premissas desse argumento são: (1) há uma mudança no objeto percebido devido a uma mudança no sujeito que o percebe (ou na relação entre o sujeito e o objeto), mas (2) não há uma mudança no objeto real. Portanto, (I) o objeto percebido não é o objeto real e (II) o objeto percebido, que sofre a mudança, é apenas uma percepção, isto é, um objeto dependente da mente. Para John P. Wright, esse argumento mostra que o objeto que sofre a mudança e o objeto real não são idênticos, estabelecendo assim a dupla existência de objetos e percepções (WRIGHT, 1983, p. 52). Contra ele, sustentamos que, nessa passagem, Hume não se pronuncia em nome próprio, mas em nome dos filósofos da dupla existência. Isso se evidencia ao precisarmos o lugar do parágrafo 9 dentro do movimento geral de EHU. 12 e quando comparamos EHU. 12. 9 com uma passagem análoga: THN. 1. 4. 2. 45 (que também é utilizada por Wright). Defendemos que EHU. 12. 9 deve ser lido como um parágrafo em que Hume expõe o sistema da dupla existência sem se comprometer com ele e que, na verdade, em EHU. 12, Hume faz duras críticas a esse sistema. Sustentamos também que Wright se equivoca ao interpretar o suposto argumento encontrado em EHU. 12. 9. Os exemplos oferecidos pelo intérprete a fim de esclarecer seu ponto de vista não são análogos aos experimentos empregados por Hume, o que invalida as consequências que Wright pretende extrair de sua comparação.

PALAVRAS-CHAVE: Existência Externa. Dupla Existência. Realismo Indireto. John P. Wright. Realismo Cético.

A DÚVIDA CARTESIANA POR PIERRE-DANIEL HUET: UMA RECEPÇÃO NÃO DOGMÁTICA

Bruna Ribeiro Martins

Universidade Federal de Minas Gerais

brunaribeiramartins@gmail.com

RESUMO: A comunicação que se pretende apresentar é fruto dos esforços que empreendi na minha dissertação intitulada *Huet e Régis: interpretações da dúvida cartesiana em disputa*. O recorte em que nos detivemos em função da possibilidade de apresentação no *VIII Encontro Hume* diz respeito ao conteúdo do que se configurou na dissertação como segundo capítulo. O assunto é propriamente a especificidade da interpretação da dúvida hiperbólica de Descartes (1596-1650) por Huet (1630-1721). O que se pretende destacar é como Huet reconhece os elementos que caracterizam a novidade da dúvida do filósofo e faz dessa interpretação derivar um ceticismo, na medida em que não admite haver resposta possível para ela. Huet em sua obra *Censura Philosophiae Cartesianae* (1689) desenvolve sua crítica à Descartes e em seu *Tratado da Fraqueza do Espírito Humano* (1728) apresenta o tipo de ceticismo segundo o qual estaria comprometido. Nos deteremos apenas em dois dos capítulos da *Censura* que tratam especificamente da dúvida como fundamento da filosofia cartesiana e do argumento do Deus Enganador. Entendemos a ênfase dada por Huet ao argumento do Deus Enganador ser o que confere a seu argumento mais originalidade e o que permite tornar a dúvida insuperável, a despeito do projeto cartesiano. Acreditamos que nos determos nas contribuições de Huet oferece importantes elementos para compreensão das especificidades do ceticismo na modernidade (sec. XVII - XVIII) e em especial como Descartes pode a partir de sua recepção contribuir para o que veio a ser o ceticismo em Hume. A seguir, trataremos de forma breve do que seriam os principais pontos da argumentação que gostaríamos de oferecer na comunicação.

No capítulo I da *Censura*, Huet apresentaria os motivos pelos quais o *cogito* não seria uma resposta à dúvida hiperbólica e por quê a dúvida seria ela mesma o fundamento da filosofia cartesiana. O que está aqui no centro da análise é a (im)possibilidade de se estabelecer uma evidência depois de Descartes, com o máximo grau da dúvida (argumento do Deus Enganador), ter colocado em questão o que seriam os princípios inteligíveis. Huet interpreta Descartes de modo a derivar de seu argumento mais radical da dúvida a própria fragilidade das faculdades

cognitivas humanas, e tentaremos mostrar quais elementos textuais há em Descartes para esse salto de Huet. Um segundo ponto ainda relacionado a esse primeiro seria o destaque a ser dado à discussão que Huet apresenta no capítulo IV da *Censura*, no qual discute as provas oferecidas por Descartes para a existência de Deus, em especial a da *Terceira Meditação*. O que está aqui em disputa é a possibilidade de se conceber o infinito e como isso desmobiliza a pretensão de Descartes de estabelecer verdades absolutas a partir de um critério de clareza e distinção.

Ainda que de forma bastante ligeira, pretendemos ter conseguido ressaltar nesse breve resumo o que seria nosso objeto de debate na comunicação a ser apresentada e como pretendemos percorrê-lo.

PALAVRAS-CHAVE: Dúvida; Descartes; Huet; Ceticismo Cartesiano

O CETICISMO QUANTO À RAZÃO EM HUET E HUME

Wendel de Holanda Pereira Campelo

Universidade Estadual do Amazonas

wendel_filosofia@hotmail.com

RESUMO: Esta comunicação visa apresentar os impactos de Huet sobre a filosofia de Hume no que concerne ao ceticismo quanto à razão. De modo específico, buscarei apresentar alguns traços de pirronismo em Huet que influenciaram significativamente a posição de Hume, particularmente no que toca 1) a dúvida quanto à capacidade humana em conhecer a verdade e 2) a adoção da estratégia tipicamente pirrônica de produzir equipolência. Como esclarecerei adiante, tal pirronismo tornar-se-á domesticado e integrado ao ceticismo acadêmico professado igualmente por ambos os autores.

O CETICISMO ACADÊMICO DE LOCKE NA *INVESTIGAÇÃO SOBRE O ENTENDIMENTO* *HUMANO*

Marcelo Fonseca Ribeiro de Oliveira

Universidade Federal de Minas Gerais
marcelofonsecardeoliveira@gmail.com

Resumo: O método de Hume, na *Investigação Sobre O Entendimento Humano* (1748), ao que pese o contrário, é claramente histórico e, assim, contra as fúteis abstrações (*the abstractedness of these speculations is no recommendation, but rather a disadvantage to them*). A primeira *Investigação* abre-se com uma distinção entre dois tipos de filosofia (moral). Mesmo que a definição de filosofia moral (*moral philosophy*) implique em uma posição bem própria a Hume, onde a dita ciência da natureza humana ou epistemologia (*mental geography*) enquadra-se na definição de filosofia moral, esta é uma posição que não abdica da história. Assim, o escopo epistêmico de análise do entendimento é claramente motivado por um compromisso com a história da filosofia. Mas são as capacidades epistêmicas como resultado das mesmas, que definem a posição de recusa das questões metafísicas?! A constatação de incerteza (dúvida) e discordância (*diaphonía*), de algum modo, objetiva superar o ceticismo, em constatando-o histórica, mas equivocadamente. O erro do anacronismo, no entanto, instaura a verossimilhança da tese da originalidade dos cétricos modernos. A superação do ceticismo através da epistemologia ocorrerá, se e somente se, definirmos este ceticismo de modo hiperbólico. Ou melhor, esta definição é, por princípio, equivocada, o que bloqueia a superação. Em um movimento comum ao ceticismo moderno, veremos que Hume emprega instrumentos cétricos acadêmicos no plano de superação do ceticismo. Compreende-se que este contra ceticismo não se constitui sem ferramentas do ceticismo acadêmico lockeano (por exemplo, a análise do alcance do poder da mente, tópico que define a epistemologia, baseada no probabilismo). Dito isso, parte-se, então, do fato de que Locke foi um cétrico acadêmico moderno. Em alguns momentos da *Investigação Sobre O Entendimento Humano*, Hume cita Locke (dentre alguns filósofos citados, incluindo Cícero, Malebranche e os ‘cartesianos’). Apesar de pouquíssimo interpretado como um cétrico acadêmico pela bibliografia contemporânea, Locke encontra, no

século XVII, uma oposição que o objetava cético. A constatação mesma de Hume sobre os limites do pensamento (compor, transpor, aumentar, diminuir) pressupõe o tópico do ceticismo acadêmico de Locke, sobre a análise das capacidades epistêmicas. Na resposta à objeção sobre a irregularidade inferencial, que bloqueia o conhecimento do mundo exterior (*Seção IV*), Hume começa a descrição da tradição que ele define como ‘filosofia acadêmica’ (*Seção V*). Os termos aproximam-se do projeto cético acadêmico de Locke (*of confining to very narrow bounds the enquiries of the understanding*, Hume), o que autoriza-nos, então, à identificação dos principais dispositivos do ceticismo de Hume como uma modalidade do ceticismo acadêmico de Locke.

PALAVRAS-CHAVE: Ceticismo Acadêmico; Locke; Hume; Probabilismo.

A NOÇÃO DE ‘NATUREZA HUMANA’ EM DAVID HUME

Bruno Daniel Paiva

Universidade Federal de Minas Gerais

brunodp901@gmail.com

RESUMO: Um conceito central no pensamento do filósofo escocês David Hume é o de ‘natureza humana’. O objetivo deste trabalho é problematizar este conceito tão comumente utilizado pelo filósofo à época, especificamente no seu uso recorrente na obra *Tratado da Natureza Humana*. Para além de se compreender o que Hume entende por ‘natureza humana’, a questão crucial do trabalho é: por que Hume supõe uma natureza humana aonde se reside os princípios originais da mente humana e como ele faz isso? Esse problema surge quando se tem em vista que tudo o que é observável são eventos particulares de causalidade entre uma ação ou raciocínio e as suas causas psicológicas de tal modo que não parece haver nenhuma conexão aparente entre esses eventos. Trata-se, portanto, de questionar a existência de um conceito uniforme e estável de natureza humana a partir do método experimental de raciocínio usado pelo filósofo ao longo de sua obra.

ANÁLISE HUMEANA DO PENSAMENTO CONSPIRATÓRIO

Ademir Marcos de Resende Junior

Universidade Federal de Minas Gerais

amr.junior999@gmail.com

RESUMO: A comunicação que trago para o *VIII Encontro Hume* tem intuito de apresentar as ideias do conhecimento como diferentes da imaginação apenas por um ato da crença, a partir do ceticismo de Hume. Esta investigação se encontra como parte de uma pesquisa maior, que busca compreender os aspectos da natureza humana que tornam possível um pensamento conspiratório. Em linhas gerais, o trabalho se desenvolverá na análise cética do conhecimento, mostrando que uma ideia “verdadeira” possui um caráter subjetivo. Passarei para o entendimento dessa subjetividade, que é o sentimento de crença, de que a ideia acredita é verdadeira. Por considerar a crença como sentimento, buscarei mostrar que ela é influenciada pelas paixões, como medo e ódio. Tratarei também do descontentamento humano em não conhecer as causas dos eventos do mundo e sua tendência a antropomorfizar a natureza. Por fim, apresentarei, dos próprios textos de Hume, exemplos dessas características da natureza humana e finalizarei a pesquisa mostrando alguns caminhos para o “conhecimento seguro”. Como base terei primordialmente a filosofia humiana para essas reflexões. Por ora falarei apenas da crítica cética de Hume do conhecimento, e sua proximidade com a imaginação.

No livro 1 do *Tratado da Natureza Humana*, o filósofo mostra que o conhecimento de causa e efeito não podem surgir exclusivamente das operações mentais, como na matemática e na lógica. A ideia, que será parte do conhecimento, precisa estar conectada com alguma percepção dos sentidos ou com uma memória, para podermos dizer que ela é causa ou efeito de determinado evento. Essa conexão também não é fruto das próprias ideias, sendo percebidas pelos sentidos. A questão que Hume levanta é que não conseguimos perceber nenhuma *conexão necessária* na natureza, apenas sucessão e contiguidade. O conhecimento, neste ponto, começa a ganhar um caráter subjetivo, assim como a imaginação.

No desenvolvimento das reflexões, Hume observa que as ideias do conhecimento, assim como a conexão necessária que une dois eventos, são uma espécie de sentimento que torna a ideia mais forte e vívida em nossa mente. Mesmo que exista um certo padrão na nossa *crença*,

influenciados pela conjunção constante entre dois eventos e pela repetição de uma ideia na mente, não existe uma causa objetiva que possa garantir que a ideia acreditada é de fato verdade. Com a análise cética, Hume mostra como a crença nas ideias do raciocínio e nas percepções dos nossos sentidos não consegue identificar as reais causas dos eventos do mundo.

A partir das considerações de Hume, minha comunicação buscará mostrar como é frágil nosso conhecimento e porque esta constatação é importante para compreendermos uma conspiração. Não trarei dos caminhos para um conhecimento seguro ou nos outros aspectos da natureza humana que influenciam nossa crença. Neste momento, gostaria apenas de abalar as bases de nossa “razão”, com o intuito de chamar a atenção para a naturalidade de acreditarmos em uma conspiração.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento; Crença; Ceticismo; David Hume.

ESBOÇO DE UMA REVISÃO DA DESCRIÇÃO OFICIAL DE HUME SOBRE IMPRESSÕES DE REFLEXÃO

Franco Nero Soares

Instituto Federal do Rio Grande do Sul

fnasoaes@gmail.com

RESUMO: Hume oferece no Tratado da natureza humana uma descrição sobre tipos distintos de impressões de reflexão. Essa descrição pode ser considerada oficial na medida em que apresenta os conceitos a partir dos quais os comentadores tradicionalmente compreendem a natureza de cada tipo de impressão de reflexão e os termos usados para se referir a esses tipos – não há algo parecido na Dissertação sobre as paixões, por exemplo. A descrição oficial sobre as impressões de reflexão aparece basicamente em T 2.1.1 e 2.3.9.1-4 e seus resultados são os seguintes. As impressões da mente dividem-se em impressões de sensação [sensation] e impressões de reflexão [reflection]. Do ponto de vista de sua origem causal, impressões de sensação são originais e impressões de reflexão são secundárias. Impressões de reflexão são calmas ou violentas. Impressões de reflexão calmas são produzidas através da percepção da beleza ou feiura das ações humanas e dos objetos externos. Impressões de reflexão violentas são reações da mente à percepção da dor e do prazer. Impressões de reflexão violentas podem ser diretas ou indiretas. Impressões de reflexão diretas, ou paixões diretas, são aquelas que “surtem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer” (T 2.1.1.4); em outras palavras, elas surgem diretamente da percepção de algo prazeroso ou doloroso. As paixões indiretas surgem “dos mesmos princípios”, mas “pela conjunção de outras qualidades” (T 2.1.1.4); elas surgem de uma “dupla relação de impressões e ideias” (T 2.3.9.2), são de uma “natureza mais complicada, e implicam mais do que uma visão ou consideração” (P 2.1). As paixões diretas básicas são desejo e aversão, alegria e tristeza, esperança e medo. As paixões indiretas básicas são orgulho e humildade, amor e ódio. Apesar de apresentar sobre as paixões uma teoria complexa e, até certo ponto, ao mesmo tempo simples e engenhosa, o modo como Hume apresenta a classificação das impressões de reflexão tem sido apontado como descuidado e confuso (ALANEN, 2006; McINTYRE, 2006; COHON, 2008; TAYLOR, 2016; RADCLIFFE,

2018). Assim, para se compreender a teoria humeana das impressões de reflexão, pode ser uma estratégia perigosa considerar sobretudo as descrições oficiais que Hume delas oferece, sem acompanhar o fluxo de seu pensamento, o uso de certas expressões em outros contextos – e nos diversos exemplos que ele oferece – e as exceções que ele mesmo apresenta. A compreensão da natureza das impressões de reflexão, portanto, requer que consigamos perceber as diferenças entre o que podemos chamar de sua descrição oficial e os diversos usos e desenvolvimentos desse conceito sobre tipos específicos de percepções da mente. Meu objetivo será apresentar o esboço de uma revisão da descrição oficial de Hume sobre impressões de reflexão que possa servir como alternativa à compreensão geral da teoria humeana das paixões.

PALAVRAS-CHAVE: Percepção; Impressão; Impressão de Reflexão; Paixão Direta; Paixão Indireta.

AS PAIXÕES EM ARISTÓTELES E HUME: PROTAGONISTAS OU COADJUVANTES DA RAZÃO?

Patrícia de Castro Martins

Universidade Federal do Rio de Janeiro

pantrica@gmail.com

RESUMO: O presente trabalho tem por escopo analisar o atuar das paixões humanas ante a razão, sob as perspectivas dos filósofos Aristóteles e David Hume, partindo da premissa de que em suas épocas, o intelecto era considerado como o único capaz de conduzir o homem ao caminho da sabedoria e prudência, isentando as paixões de qualquer participação benéfica no agir humano.

Na Antiguidade Clássica, Sócrates, Platão, os estoicos, dentre outros pensadores, consideravam as paixões como ofensivamente irracionais e incontroláveis; o indivíduo forte era aquele que superava suas fraquezas dominando as afecções pelo exercício da razão. Aristóteles, contrariamente, entendia que a ação realizada por um homem virtuoso consistia na proporção adequada do uso das paixões e não na abstenção destas; as emoções, portanto, seriam inerentes à natureza humana e, portanto, faziam parte de todo um processo do comportamento humano. Por sua vez, David Hume, em plena era moderna, vivenciou ideias racionalistas que alçavam o intelecto à condição de primazia, sendo as paixões renegadas à segundo plano. O filósofo, contrariamente a tal posicionamento, as colocava como protagonistas da conduta humana, pois assim dizia que a razão, sozinha, não poderia nunca ser motivo para uma ação da vontade; e que nunca poderia se opor à paixão na direção de uma vontade.

Neste cenário em que constatamos duas épocas distintas, cada qual com o seu respectivo filósofo contextualizando a natureza humana, podemos elaborar uma reflexão do quanto as afecções têm papel crucial diante de um pensar puramente racional. Abstrair do comportamento humano a raiva, a ira, a tristeza, é desconsiderar o homem no seu aspecto mais íntimo e mais singular de sua espécie.

O embate entre razão e paixão é clássico na Filosofia Antiga e Moderna, entretanto, contemporaneamente, ainda se verifica a predileção do intelecto como motor móvel da certeza

e retidão comportamental do indivíduo. Investigando as paixões em Aristóteles e Hume, poderemos compreender que o homem sempre foi um ser muito mais complexo do que apenas um corpo passível de controle racional. É um ser que afeta e é afetado pelo mundo que o cerca.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; Hume; Razão; Paixões.

TAXONOMIA DA LEI DE HUME (T 3.1.1.27): TRÊS INTERPRETAÇÕES

Gustavo Generaldo de Sá Teles Junior

Universidade Federal de Santa Catarina

gustavogeneraldo@gmail.com

RESUMO: Em uma célebre passagem do Tratado da Natureza Humana (1734), Hume chama a atenção para um deslize terminológico que ocorre dentro dos sistemas morais por ele conhecido: autores deixam de falar sobre o que “é” e passam a falar sobre o que “deve ser” naturalmente, sem explicar a transição de um termo para o outro. Hume garante que esta mudança de vocabulário é significativa, já que a presença do “deve” expressa uma nova relação anteriormente não estabelecida. Prestar atenção nisso, o autor adverte, subverterá todos os sistemas correntes da moralidade. William Donald Hudson organizou um livro intitulado *The Is-Ought Problem* (1964) em que diversos autores discutem problemas que orbitam esta passagem do tratado de Hume. Apesar disso, as interpretações sobre a “Lei de Hume” variam sobre qual a matéria em questão que é efetivamente discutida: autores citam tanto a distinção entre fato e valor, entre juízos descritivo e prescritivos, como também a distinção entre razão teórica e prática. Esta variação na linguagem não pode ser limitada em um único bloco temático, pois a variação em si mesma representa uma recolocação da problemática que vêm a ser discutida. Este trabalho pretende mostrar três possíveis interpretações gerais da Lei de Hume, interpretações estas que abrangem diferentes campos discursivos que são substancialmente distintos uns dos outros. Em primeiro lugar, mostraremos como a passagem T.3.1.1.27 se articula dentro do pensamento do próprio David Hume e quais são as implicações que ela tem no pensamento do autor. Esta interpretação, de natureza exegética, é relevante para compreendermos o que Hume queria dizer realmente. Em seguida, partiremos para uma interpretação de natureza lógico-semântica, explicitando quais são os fundamentos dos conectivos “é” e “deve”, como amparam nossa compreensão da Lei de Hume e da bifurcação lógica entre “é” e “deve”. Por fim, argumentaremos que a Lei de Hume pode ser compreendida como uma tese metaética que reivindica a autonomia da moralidade frente às ciências e aos fenômenos naturais, delimita o objeto de estudo pertinente para da filosofia moral e salienta a natureza eminentemente prática do fenômeno moral.

PALAVRAS-CHAVE: Lei de Hume; É/Deve; Metaética.

HUME E O ARTÍFICIO DA JUSTIÇA

André Olivier

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

aolivierdasilva@yahoo.com.br

RESUMO: como Hume compreende a justiça enquanto uma virtude artificial? Assim como os contratualistas modernos, ele defende a tese de que a justiça consiste no respeito aos pactos e acordos mútuos que os seres humanos estabelecem entre si. Trata-se do princípio *pacta sunt servanda*, segundo o qual os pactos nascem com a finalidade estrita de serem cumpridos. A justiça é, pois, artificial. É a instituição da regra, ou seja, uma construção ou invenção que não emana diretamente dos princípios da natureza, mas de artifícios criados pelos homens para que possam viver, conforme circunstâncias específicas e particulares, no mundo da cultura. Contudo, embora a justiça seja uma virtude artificial, Hume se opõe ao individualismo metodológico contido nas versões contratualistas do estado de natureza, em especial o contratualismo de Hobbes, principalmente porque este descreve o homem como um animal egoísta, mesquinho e ambicioso. Não que essas características deixem de estar presentes na natureza humana, mas porque o que realmente se manifesta ali é uma tendência natural a criar vínculos e a se sensibilizar com o prazer e a dor dos outros. Nesse sentido, o presente trabalho pretende investigar a teoria empirista de Hume sobre o comportamento moral e político dos seres humanos, a fim de comprovar que o homem é um animal determinado empaticamente pelos interesses dos outros. Mais do que isso, pretende-se mostrar que Hume define a justiça como uma virtude artificial, mas há dois pontos que o distingue do contratualista, os quais se quer destacar no presente trabalho: (1) a justiça é uma virtude artificial que não visa propriamente à limitação do egoísmo, mas visa, antes, a pavimentar, como um artifício, o caminho para que se possa ampliar e expandir a simpatia já existente na natureza humana; e (2) a justiça não emana de um contrato original, mas, sim, de uma convenção de interesses, quando os homens confluem os seus interesses individuais a um interesse comum. Ao final, pretende-se mostrar que a justiça, como uma extensão das simpatias, é, segundo Hume, um artifício inventado para que os homens consigam olhar mais longe do que apenas aos interesses dos mais próximos, como seus amigos e familiares. A justiça instaura regras e traz impessoalidade e

segurança jurídica para garantir a estabilidade da propriedade e a realização de contratos, negócios e empreendimentos comerciais.

PALAVRAS-CHAVE: Hume; Justiça; Simpatia; Artifício; Convenção.

NATURAL OU ARTIFICIAL: EXCURSO NATURALISTA SOBRE A JUSTIÇA EM HUME

Adriano Naves de Brito

Universidade Federal do Vale do Rio dos Sinos

andebrito@gmail.com

RESUMO: Hume considera a justiça uma virtude artificial, cuja origem e mérito se explicariam apenas por referência à utilidade social. O cumprimento de obrigações contratuais seria uma compensação pelo alcance limitado da benevolência, restrita ao círculo da empatia. Nesse excurso, cujo objetivo é apenas obliquamente exegetico, quero confrontar a artificialidade da justiça mediante uma análise em duas frentes, uma histórica e outra metaética. Pela primeira, submeto a teoria da justiça de Hume à perspectiva da história natural. O ponto em questão é perguntar se a benevolência, por sua espontaneidade, teria precedência evolutiva à justiça, virtude que, como sugere Hume, dependeria de uma avaliação epistêmica mais elaborada, ou do reconhecimento (intelectual) de sua utilidade, para influir nas ações dos indivíduos. Esse primeiro ponto evoca a segunda frente de análise, já que ao mostrar que mesmo em grupamentos primitivos de indivíduos de espécies com sistema nervoso complexo obrigações mútuas são imprescindíveis, a estrutura normativa das obrigações mútuas ganha relevância, tema da metaética. No tocante a isso, discutirei a estrutura normativa das obrigações mútuas e tentarei mostrar que a benevolência não é duradoura sem um equilíbrio nas trocas entre os indivíduos, de sorte que a justiça teve de emergir, tanto quanto a empatia benevolente, como uma preferência natural e evolutivamente selecionada.

O TRIBALISMO E AS CONDIÇÕES PARA O ESTREITAMENTO MORAL SOB LENTES HUMEANAS

Celina Alcantra Brod

Universidade Federal de Pelotas

celinaabrod@gmail.com

RESUMO: O tribalismo pode ser entendido como uma espécie de instinto, isto é, um condicionamento atávico profundamente enraizado em nossa psicologia, uma vez que foi a capacidade da espécie humana de unir-se em grupos que possibilitou sua adaptação e sobrevivência ao longo do tempo. Através da cooperação nossas sociedades atingiram níveis de alta complexidade de coordenação e manejo de conflitos, tal resultado adaptativo foi possível graças a nossa mais sofisticada habilidade inventiva de gerar convenções e nosso câmbio natural e interpessoal de valores morais. Com o acúmulo de capital cognitivo e cultural, a espécie humana pôde ir além do tribalismo e criar morais mais inclusivas, alargando nosso círculo moral, aquilo que Allen Buchanan chama de a primeira grande expansão. Contudo, alguns conflitos contemporâneos mostram que tribalismos excludentes intrassociais não desaparecem facilmente e ressurgem diante de alguns gatilhos. Nesse trabalho pretendo delimitar as condições que carregam o potencial de proporcionar um regresso ao tribalismo excludente; um tribalismo que adota uma moralidade seletiva corrompendo e atrofiando a manifestação de uma moral inclusiva e simpatia alargada. Tal delimitação exhibe os elementos que alavancam o tribalismo intrassocial e a consequente bifurcação mental (nós- eles), capaz de inibir a capacidade dos indivíduos de sentir desconforto com o sofrimento de pessoas que não pertencem ao mesmo culto, grupo ou afiliação. Diante da violência inoculada que divisões como essas carregam, busco possíveis respostas para as seguintes perguntas: O que leva um grupo a enxergar outros grupos da mesma espécie, por vezes da mesma sociedade, como excluídos do seu círculo moral? Quais são as forças situacionais e disposicionais que impulsionam o extremismo e fomentam a hostilidade contra outros grupos humanos? Quais seriam os elementos epistêmicos e morais do comportamento tribalista excludente? Para

identificar tais elementos, esse trabalho combina estudos e experimentos da psicologia social com a teoria da mente e da ordem social de David Hume. As conclusões de Hume acerca dos limites da razão e dos nossos mecanismos associativos, sua explicação sobre a formação das nossas crenças, a interdependência entre sentir e pensar e a influência da retórica na nossa já presente credulidade parecem preencher algumas lacunas sobre as condições que despertam o tribalismo. O objetivo deste trabalho é apontar o processo subjacente ao estreitamento moral dos indivíduos que se isolam em grupos altamente coesos e hostis. O resultado é a identificação de domínios situacionais, disposicionais, epistêmicos e morais que se relacionam com os principais argumentos de David Hume. Defendo que, os elementos presentes nestes domínios, possuem o potencial de alterar juízos cognitivos e juízos morais, desencadeando, portanto, um regresso ao tribalismo excludente.

PALAVRAS-CHAVES: David Hume; Tribalismo Intrassocial; Cooperação; Moral; Retórica.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE 'SIMPATIA' DE DAVID HUME E ADAM SMITH

Otávio Augusto Horning

Universidade Federal do Paraná

otaviohorning@hotmail.com

RESUMO: A indissolubilidade entre a psicologia das paixões e a ética é um dos principais temas da filosofia moral britânica, tal qual formulada no século XVIII com representantes tais como Francis Hutcheson, Lord Shaftesbury, Joseph Addison, David Hume e Adam Smith. A amizade entre Hume e Smith destaca-se pelo diálogo e consideração de cada um com a obra filosófica de seu conviva ao ponto de argumentarem que fundamento de qualquer sistema moral parte do princípio de simpatia. Se podemos inferir uma intenção dos escritos morais dos dois filósofos é a recusa de qualquer preceito ou princípio moral de origens metafísica como fundamento da moralidade. Ou seja, qualquer autoridade moral cuja origem está ausente do terreno das impressões e ideias provenientes da experiência, conservadas bem como ativas no espírito, é soterrada à luz das descrições das faculdades deste espírito, seus princípios e vicissitudes na cena civil; a saber, em termos gerais, as operações da imaginação e das paixões na elaboração de um juízo moral e sua consumação e manutenção sociais. O presente trabalho tem como objetivo apresentar determinados pontos das filosofias de Hume e Smith, especificamente sobre o princípio de simpatia, com o propósito de apresentar a seguinte hipótese: ainda que os sistemas morais dos dois filósofos sejam semelhantes, tanto da tradição em que estão inseridos quanto no vocabulário conceitual, qualquer avaliação moral sustentada por vias simpatéticas terá um caráter particular em Hume e um caráter universal em Smith. Especialmente se detivemo-nos aos conceitos de *General Point of View* em Hume e de “espectador imparcial” em Smith.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Moral Britânica; Simpatia; *General Point of View*; Espectador Imparcial.

SIMPATIA E LIBERDADE: SOBRE O INTERESSE COMUM EM DAVID HUME

Stephanie Hamdan Zahreddine

Universidade Federal de Minas Gerais

tehamdan@gmail.com

RESUMO: Este estudo consiste na análise do interesse comum no pensamento moral e político de Hume. Inicio com o mapeamento do conceito no Tratado da natureza humana, Investigação sobre os Princípios da moral e em alguns Ensaios políticos, a fim de identificar suas principais características e a maneira de sua atuação na formação das regras da justiça, na obrigação natural da justiça, na origem do governo e na obrigação natural da obediência ao governo. Será possível perceber também que, em instâncias em que a obediência já não tem em vista a satisfação do interesse comum, este conceito também tem papel na dissolução da obrigação natural da obediência. Posteriormente, analiso a atuação do interesse comum no mundo político, mais especificamente, em governos analisados pelo autor na História da Inglaterra - em especial, de Elizabeth II - a fim de demonstrar um aspecto mais amplo de atuação desse conceito. Será possível constatar a relação entre interesse comum e liberdade, bem como a importância do contexto histórico para determinar o(s) conteúdo(s) do interesse comum, o que leva à conclusão de que este conceito possui um caráter circunstanciado.

PALAVRAS-CHAVE: Hume; Interesse Comum; Política.

BEING MORAL IN CONDITIONS OF SCARCITY: HUME VISITS BRAZIL IN THE COVID-19 PANDEMIC

Evandro Barbosa

Universidade Federal de Pelotas
evandrobarbosa2001@yahoo.com.br

ABSTRACT: The COVID-19 pandemic has been changing our ordinary way of life around the world since the beginning of 2020. In this text, I describe it as a type of tragedy with two particular features: (1) there are conditions of scarcity that affect the psychological constitution of the individuals subjected to it; and (2) it poses a challenge to a certain conception of justice. Considered together, these two points raise a question: how can we be moral in conditions of scarcity? To shed light on the problem, I turn to David Hume's theory of justice as a test case. According to this theory, justice is a type of social and artificial virtue that is established in a conventional manner, which is composed by what I called *inner* and *outer* dimensions, beyond the moral dimension of justice itself. After demonstrating the theory's main features, I will apply it in a case study on Brazil to confirm the hypothesis that in pandemic-like contexts following the rules of justice may not lead to being moral necessarily.

KEYWORDS: Conditions of Scarcity; Inner conditions; COVID-19; Justice; Morality.

O RACISMO DE HUME POR HUME

Maria Isabel Limongi

Universidade Federal do Paraná

belimongi@yahoo.com.br

Resumo: A proposta é a de mobilizar elementos da filosofia humiana - notadamente, sua teoria do preconceito e sua teoria das circunstâncias da justiça - como instrumentos de análise da sua famosa nota racista no ensaio Dos Caracteres Nacionais, e, com isso, abrir a discussão sobre como nos posicionar diante da nota infame.

Palavras-chave: Hume; Racismo; Preconceito; Justiça.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO DE DAVID HUME

Marcos Balieiro

Universidade Federal do Sergipe

marcos.balieiro@gmail.com

RESUMO: Em nota de rodapé acrescentada, a partir de 1753, ao ensaio “Of National Characters”, Hume faz considerações inegavelmente racistas, segundo as quais povos não-brancos seriam naturalmente inferiores aos brancos. Como se sabe, a última edição dessa nota seria revisada de modo a tratar como inferiores somente os negros, e não outras “raças” mencionadas no ensaio. Neste artigo, propõe-se uma avaliação do racismo de Hume que leve em conta o contexto em que essas afirmações se inserem, mostrando que não é possível tomar as posições do filósofo escocês como simples resultado de seu tempo. Em seguida, realizam-se algumas considerações sobre o impacto da “nota de rodapé infame” para o próprio pensamento moral e político do filósofo (que parece relegar os negros frequentemente ao papel de menos que humanos, ou, ao menos, a “outros”, aos quais talvez Hume talvez considerasse que suas teses sobre a natureza humana não se aplicariam), bem como para autores que teriam sido influenciados por ele. Para isso, recorre-se não apenas a textos do próprio Hume e à bibliografia secundária relevante, mas a outros autores do período, tanto para mostrar o impacto das teses racistas do filósofo quanto para mostrar casos em que elas foram rebatidas por seus contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVE: Hume. Racismo. Raça. Negros. Iluminismo escocês.

UMA CONVERSA SOBRE ESTÉTICA ENTRE KANT E HUME

Carolina Miranda Sena

Universidade Federal de Minas Gerais

carolmsena@gmail.com

RESUMO: O objetivo da presente comunicação é propor aproximações entre a estrutura argumentativa de Hume no texto “Do padrão do gosto” e a forma como Kant apresenta sua “Antinomia do gosto”, na *Crítica da faculdade de julgar*. Apesar de não existir referência direta ao ensaio “Do padrão do gosto” nos escritos kantianos, a tradução alemã do ensaio de Hume já estava disponível um ano após sua publicação em inglês e a terceira *Crítica* é considerada por intérpretes kantianos como a “suprema réplica de Kant a Hume” (LEBRUN, 2012, p. 82). Contudo, faz-se necessário resguardar as diferenças significativas entre os dois filósofos. Além da semelhança aqui proposta dizer respeito somente à formulação de um problema, Kant deixa claro que o projeto crítico não faz parte da corrente empirista. Portanto, sem cair no equívoco de falar sobre Hume em uma linguagem crítica, o que se tenta é mostrar que a antinomia do gosto de Kant pode ser pensada como uma problemática humeana. Kant discutirá, na “Antinomia do gosto”, o mesmo problema formulado por Hume anos antes, qual seja, o conflito entre duas posições igualmente evidentes que tem, de um lado, a noção bastante popular de que o gosto não pode ser discutido por se tratar de algo particular e, por outro lado, a ideia de um “padrão de gosto, uma regra capaz de conciliar as diversas opiniões dos homens, um consenso estabelecido que faça com que uma opinião seja aprovada e outra condenada” (HUME, 2012, p. 94-98). Já no texto kantiano “o primeiro lugar comum do gosto”, afirma Kant, é “cada um tem seu próprio gosto”, “isto equivale a dizer que o princípio determinante de um juízo de gosto é simplesmente subjetivo” (KANT, 2016, p. 199). O segundo lugar comum do gosto é que se pode discutir sobre o gosto (KANT, 2016, p. 199). Disso, segue-se uma discussão sobre a universalidade e objetividade do gosto.

Há alguns trabalhos, entre contidos e exagerados, que defendem teses semelhantes: a) Peter Kivy afirma que Hume viu o problema do gosto como Kant veria anos mais tarde e afirma que há uma antinomia logo no início do ensaio *Do padrão do gosto* assim como há uma “Antinomia do gosto” na *Crítica da faculdade de julgar* (COSTELLOE, 2003, p. 167); b) Há

também um artigo intitulado “Hume, Kant and the Antinomy of Taste” (2003), de Timothy Costelloe que, como o próprio título sugere, aproxima os dois filósofos na formulação do problema do gosto e, na segunda parte do artigo, mostra como as soluções para o problema do gosto são completamente diferentes nos dois pensadores. Como visto, a ideia não é minha, contudo, tentei apresentar a “Antinomia do gosto” de Kant diferente dos textos acima citados de maneira que torne mais visível a semelhança com Hume.

PALAVRAS-CHAVE: Kant; Hume; Estética; Padrão do Gosto; Antinomia do Gosto.

HUME SOBRE CROMWELL: A QUESTÃO DA ELOQUÊNCIA NAS GUERRAS CIVIS INGLESA (1642-51)

Alana Boa Morte Café

Universidade Federal de Minas Gerais

alanabmcafe@gmail.com

RESUMO: proponho-me a contextualizar o juízo de David Hume (1711-1776) sobre a eloquência de Oliver Cromwell (1599-1658) dentro das considerações sobre a questão da eloquência nas guerras civis (1642-51) oferecidas por Hume no ensaio “Da eloquência” (1742) e nos volumes cinco e seis da *História da Inglaterra* (1754-57). No ensaio “Da eloquência”, ao perguntar-se porque a Inglaterra não possui referências da espécie sublime e patética de discurso, Hume indica que as guerras civis inglesas poderiam ter estimulado o desenvolvimento de um gênio eloquente na nação. O contágio da liberdade, a deliberação em assembleias populares sobre pontos materiais do governo e a enormidade das desordens cometidas são condições que, estando presentes no período, costumam ser favoráveis a incursões sobre discursos grandiloquentes; ainda assim, na exposição do ensaio, as guerras civis não apresentam uma instância de eloquência sublime e patética que pudesse incentivar a emulação entre as gerações posteriores. Agora, ao prosseguir para a *História*, algumas passagens dariam razão para suspeitar que Hume assume outro posicionamento sobre a eloquência nas guerras civis: é afirmado, nesse sentido, que o parlamento refinou sua oratória, empregando-a em temas de interesse e animada pelo espírito de liberdade, e que os discursos parlamentares oferecidos durante os conflitos começam a desenvolver as possibilidades enérgicas da língua inglesa. Em contrapartida a esses elogios, porém, Hume afirma que o fanatismo religioso contamina com zelo e com ignorância as referências de eloquência do período e, uma vez que não existe uma fronteira clara a ser traçada entre política e religião no tipo de conflito das guerras civis, é possível que a influência do entusiasmo explique as limitações que Hume possui em relação à oratória do período. Acredito que essas ambivalências das guerras civis, de alguma forma, estão expressas na apreciação que Hume faz da eloquência de Cromwell: Hume trata seu personagem como um hipócrita talentoso, capaz, por exemplo, de chorar segundo sua vontade, ao mesmo

tempo em que o representa desprovido de elocução e incapaz de desdobrar ideias ordenadamente. Desse modo, a partir da contextualização de Cromwell dentro das considerações mais gerais sobre a eloquência, espero questionar o significado narrativo da representação que Hume confere ao personagem.

PALAVRAS-CHAVE: David Hume; História da Inglaterra; Guerras Civis Inglesas; Eloquência; Oliver Cromwell.

REVISITANDO UMA INTERPRETAÇÃO POCOCKIANA: O ILUMINISMO ESCOCÊS E O PENSAMENTO HUMEANO

Márcio Santos de Santana

Universidade Estadual de Londrina

msantana@uel.br

RESUMO: Sob diversos aspectos que se analise o Iluminismo, a possibilidade de determinação de um consenso sobre o tema não é tarefa simples, uma vez que sob esse conceito, concatenam-se elementos variados, seja a diversidade de posições, princípios e métodos entre os eruditos, os diferentes contextos nacionais ou ainda as tradições culturais.

De um ponto de vista epistemológico, o Iluminismo tem recebido uma abordagem nacional. Nesse sentido, tende-se a avaliar individualmente o caso de cada país em sua singularidade para depois pensar o lugar dele no conjunto. Assim, o princípio norteador dos estudos tem sido determinar a singularidade do fenômeno na diversidade de suas manifestações. Segundo uma interpretação de John Pocock, no entanto, haveria uma diferença marcante: o Iluminismo, tanto na Inglaterra quanto na Escócia – pátria de Hume – não teve *philosophes*, *Encyclopédistes* ou mesmo *gens de lettres*, com pretensões de conduzir a sociedade.

Ao revisitar essa interpretação pocockiana temos como objetivo demonstrar seu valor heurístico para a compreensão no processo de mudança na forma de pensar um determinado problema intelectual. Para tanto, avançaremos em alguns pormenores do Iluminismo escocês e do pensamento humeano para fundamentar nossa argumentação.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia; Argumento; Iluminismo – Escócia; David Hume; John G.A. Pocock.

A CIÊNCIA DO HOMEM DE HUME E AS CIÊNCIAS COGNITIVAS

Diego de Souza Hirata

Universidade Federal da Bahia

hiratasdiego@gmail.com

RESUMO: Com o objetivo de identificar características de uma teoria representacionista e aumentar o vínculo da Ciência do Homem de David Hume com o que hoje chamamos de ciências cognitivas, este trabalho tem como objeto a origem das ideias e dos conhecimentos relativos aos fatos, acompanhados dos princípios de associação da epistemologia de Hume. Para tanto, lançarei mão de reconstruir a teoria humeana das percepções que envolve, por sua vez, a elaboração de representações mentais adquiridas empiricamente, e explorar os principais conceitos e interpretações sobre as relações causais para conduzi-las na direção de um certo “afastamento” dos fatos e dos objetos observacionais. Tendo em vista esse objetivo, argumento que a Ciência do Homem de David Hume está alinhada com as ciências cognitivas e que sua filosofia se estabelece entre a possibilidade de uma representação mental empírica seguida de seu distanciamento com o evento ou o objeto através de um instinto natural, não-racional e inobservável.

PALAVRAS-CHAVE: Causalidade; Ciências Cognitivas; Hume; Representação Mental.

**COMENTÁRIOS SOBRE A ORGANIZAÇÃO E
PREPARAÇÃO DA NOVA EDIÇÃO DOS *ENSAIOS
POLÍTICOS*, DE DAVID HUME, COM TRADUÇÃO,
INTRODUÇÃO E NOTAS DE JOÃO PAULO
MONTEIRO**

Jaimir Conte

Universidade Federal de Santa Catarina

j.conte@ufsc.br

Marília Côrtes de Ferraz

Universidade do Oeste do Paraná

mariliacortes@hotmail.com

RESUMO: O objetivo de nossa apresentação é falar sobre o lançamento, pelas Edições 70, de uma nova edição em português dos Ensaaios Políticos, de David Hume, num resgate integral do trabalho pioneiro do professor João Paulo Monteiro, apresentado como dissertação de mestrado na Universidade de São Paulo, em 1967. David Hume: ensaios políticos, tradução, introdução e notas consistiu no primeiro trabalho significativo sobre a filosofia política de Hume em língua portuguesa. Embora os ensaios selecionados e traduzidos por João Paulo Monteiro tenham sido publicados posteriormente, o longo estudo introdutório e o aparato de notas por ele preparado e apresentado junto à tradução permaneceu inédito até hoje. A nova edição, agora publicada pelas Edições 70, recupera o texto integral da dissertação de João Paulo Monteiro. No trabalho de restabelecimento e organização do texto fizemos, no entanto, várias adequações e atualizações. Nossa apresentação visa esclarecer e comentar um pouco o trabalho que realizamos como organizadores e preparadores do texto desta nova edição.