

# REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS

Volume 9 número 1 janeiro-junho de 2021 ISSN 2177-1006



*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 (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

<b>APRESENTAÇÃO .....</b>	<b>6</b>
 <b>ARTIGOS</b>	
SPATIAL AND TEMPORAL DIMENSIONS OF HUME ON PROBABILITY AND THE PASSIONS .....	8
Angela Coventry	
HUME FILÓSOFO ENSAÍSTA.....	31
Marília Côrtes de Ferraz	
SIMPATIA E LIBERDADE: SOBRE O INTERESSE COMUM SEGUNDO DAVID HUME .....	46
Stephanie Hamdan Zahreddine	
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO DE HUME.....	65
Marcos Balieiro	
A HERANÇA HUMEANA NAS CIÊNCIAS COGNITIVAS.....	80
Diego de Souza Hirata	
O ARGUMENTO DO SONHO EM MONTAIGNE, DESCARTES E HOBBS.....	101
Marcelo Fonseca Ribeiro de Oliveira	
DEVEMOS PENSAR COMO UMA MULHER? .....	122
Telma de Souza Birchall	
A TRAMA E O DEBATE: A FILOSOFIA COMO CASO NARRATIVO .....	136
Costica Bradatan	

## APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos à comunidade filosófica brasileira o primeiro número de 2021 (janeiro-junho) da Revista Estudos Hum(e)anos. Junto ao segundo número de 2020 (julho-dezembro) 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 texto da Professora Angela Coventry, que inicia o número, mostra como, na filosofia de Hume, a experiência de espaço e tempo é relevante para a formação de juízos prováveis e para o funcionamento das paixões. Na sequência, a Professora Marília Côrtes discute as implicações da forma ensaística para a proposta filosófica de Hume a partir dos quatro ensaios sobre a felicidade. Em seguida, o texto de Stephanie Zahreddine propõe uma interpretação deflacionada e historicamente informada do conceito de interesse comum, trazendo o caso do governo de Elizabeth I, que Hume discute na *História da Inglaterra*. O Professor Marcos Balieiro, por sua vez, trata da nota de rodapé no ensaio “Dos caracteres nacionais”, texto crítico para as discussões sobre o racismo de Hume, a partir das discussões sobre raça do século XVIII e da influência da nota sobre a literatura racista posterior. O próximo artigo do número é de autoria de Diego Hirata, que investiga as relações que podem ser estabelecidas entre a ciência da natureza humana de Hume e as ciências cognitivas contemporâneas. Encerrando a sessão de artigos, Marcelo de Oliveira discute a recepção do argumento do sonho nas filosofias de Montaigne, Descartes e Hobbes. A seção de ensaios desse número conta com o texto da Professora Telma Birchall, que reflete sobre os múltiplos significados de reconhecer ou recusar uma forma de pensamento feminina, e do texto de Costica Bradatan, traduzido por Matheus Targueta e por José Luiz Rangel, que trata do sentido narrativo em obras como *A Montanha Mágica* de Thomas Mann, *Tempo de Mágicos*, de Eilenberger e na história da filosofia no geral.

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: desejamos assim que ele possa 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. Agradecemos também 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

# SPATIAL AND TEMPORAL DIMENSIONS OF HUME ON PROBABILITY AND THE PASSIONS

*AS DIMENSÕES ESPACIAIS E TEMPORAIS DE HUME SOBRE AS PAIXÕES*

**Angela Coventry**

Portland State University

*coventry@pdx.edu*

**ABSTRACT:** This paper is about Hume on the impact of space and time on probability judgements and the passions. It turns out that anything closely related to us in space and time has a powerful intensifying effect on our judgements and passions whereas a reduction of intensity is associated with distance in space and time. These effects of space and time may lead to mistakes in probability judgements that may be corrected. Space and time impact the passions in ways that are relevant to Hume's approach to morals and politics, since he grounds morals and politics in passions. The natural tendency to prefer the present and near over the remote in space and time may give rise to errors in moral judgements and even to actions that go against our own interest as a member of society. This tendency cannot be eliminated from human nature but may be corrected, restrained or guided in different directions with the right sort of conditions in place. Hume on the spatial and temporal dimensions of probability and the passions applies to a range of topics of contemporary interest. His approach to probability judgements in space-time may be considered a precursor to recent work on the cognitive psychology of decision-making. When it comes to the passions, Hume's observations on the effect of distance in time in particular can be compared to discussions of temporal discounting, central in disciplines such as behavioral economics, neuroscience, psychology, environmental policy, and recent debates in experimental psychology and philosophy over future bias.

**KEYWORDS:** Hume; Space; Time; Probability; Passions.

**RESUMO:** Este artigo examina as implicações da perspectiva de Hume sobre o tempo e espaço em relação aos julgamentos prováveis e às paixões. Acontece que qualquer coisa estreitamente relacionada a nós no espaço e tempo tem um efeito poderoso e intensificado em nossos julgamentos e paixões, enquanto a distância no espaço e tempo reduz a intensidade dos mesmos. Esses efeitos do espaço e tempo podem levar a erros nos julgamentos prováveis que podem ser



corrigidos e impactam as paixões de modo relevante para a abordagem de Hume da causação, da moral e da política, já que ele fundamenta a causação, moral e política em paixões. A tendência natural de preferir o presente e o contíguo em detrimento do distante no tempo e espaço pode levar a erros em julgamentos morais e mesmo a ações que contrariam nosso próprio interesse como membros da sociedade. Essa tendência não pode ser eliminada da natureza humana, mas pode ser corrigida, restringida ou guiada em diferentes direções com o tipo adequado de condições em vigor. Além disso, a atenção de Hume para as dimensões espaciais e temporais das paixões é relevante para uma gama de interesses contemporâneos, como economia comportamental, psicologia, neurociência e política ambiental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hume; Espaço; Tempo; Probabilidade; Paixões.

## 1. Introduction

The impact of space and time on our everyday judgements and feelings is commonly acknowledged. It is understandable that the individual under time pressure makes more mistakes in probability judgements<sup>1</sup> and studies in spatial decision-making show that people in their actions generally tend to give less weight to spatially distant effects than to local, nearby effects.<sup>2</sup> When it comes to our passions, the familiar proverb, that *absence makes the heart grow fonder*, describes a feeling of greater affection between friends and lovers during separation at a great distance. There is in fact a growing body of literature exploring differences between close proximity and spatially distant personal relationships.<sup>3</sup> There is interest in whether temporal and spatial closeness between partners increases emotional closeness and how those persons in long-distance relationships maintain closeness despite distance apart. Consider as well the numerous riffs on the saying that *time heals all wounds* to suggest that feelings like anger, sadness or disappointment gradually lessen or fade as time passes. In 1660, Blaise Pascal takes note in *Penseés* 1.122 that “time heals griefs and quarrels” simply because “we change and are no longer the same persons.”

David Hume explores the various ways that space and time influence probability judgements and the passions in his first published work *A Treatise of Human Nature*.<sup>4</sup> It turns out that anything closely related to us in space and time has a powerful intensifying effect on our judgements and passions whereas a reduction of intensity is associated with distance in space and time. These effects of space and time may lead to mistakes in probability judgements that may be corrected. Space and time impact the passions in ways that are relevant to Hume’s approach to morals and politics, since he grounds morals and politics in passions. The natural tendency to prefer the present and near over the remote in space and time may give rise to errors in moral judgements and even to actions that go against our own interest as a member of society. This tendency cannot be eliminated from human nature but may be corrected, restrained or guided in different directions with the right sort of conditions in place. Hume on the spatial and temporal dimensions of probability and the passions applies to a range of topics of

---

<sup>1</sup> Rothstein, 1986.

<sup>2</sup> Thompson et al, 2015.

<sup>3</sup> See for example Kelmer et al, 2013 and Dargie et al, 2015.

<sup>4</sup> The following abbreviations are used for David Hume: ‘T’ for *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*; ‘EHU’ for *An Enquiry Concerning Human Understanding* and ‘E’ for *Essays Moral, Political, Literary*. References cite the book, chapter, section, and paragraph for the *Treatise* and the *Enquiry* and a page number is provided for the *Essays*.

contemporary interest. His approach to probability judgements in space-time may be considered a precursor to recent work on the cognitive psychology of decision-making. When it comes to the passions, Hume's observations on the effect of distance in time in particular can be compared to discussions of temporal discounting, central in disciplines such as behavioral economics, neuroscience, psychology, environmental policy, and recent debates in experimental psychology and philosophy over future bias.

Section Two of the paper explores the ways Hume on space and time interacts with probability. Section Three is about the intersection of space and time with the passions and the implications for morals and politics in Hume's system. Both sections consider the enduring and interdisciplinary significance of Hume's take on the wide-ranging effects of space and time on the decisions made and the feelings had in our daily lives.

## **2. Space, Time and Probability**

Hume thinks space and time are made up a finite number of simple and indivisible points or moments. Objects are made up of these finite number of points or atoms, each point "endow'd with color and solidity" (T 1.2.3.15). We interact with the "disposition of visible and tangible objects" through the senses of sight and touch and gain the idea of space (T 1.2.3.7). With repeated experience the senses give us complex impressions of objects, which are clusters of these indivisible points that are arranged together in one way or another, so think of one object right next to or ten feet from another object and so on: we survey the complex impressions of objects and the varying distances between them. We form the abstract or general idea of space based on the way objects regularly appear to the senses in a certain arrangement or manner (T 1.2.3.5). We find a commonality in the arrangements of the points that make up objects, omit the differences between the arrangements of objects, as far as possible, and form an idea of space on that manner or disposition of the points in which they agree. Hume had described abstract ideas as particular ideas, which can represent many objects, even those very different from themselves, when they are attached to general terms in language (T 1.1.7.1).

Time is also an abstract idea. Unlike space, however, time is derived from the succession of impressions of sense and impressions of reflection, the passions (T 1.2.3.6). This includes then impressions of the succession found in the motion and change of physical objects, and the changes in states of emotion. This means that the parts that make up time "are not co-existent" and so "that idea must be deriv'd from a succession of changeable objects" (T 1.2.3.6-8). The

idea of time arises from the experience of a sequence or succession of objects that change, a sequence that is made up of simple and indivisible moments that appear to us in a certain succession or manner (T 1.2.3.7). The abstract idea of time is a particular idea, so an idea of a particular passage of time, but requires the experience of a succession of impressions of changeable objects or feelings (T 1.2.3.9).

Probability judgements are formed by elements of spatial and temporal information present in the environment. We experience causes and effects among objects that are *contiguous* in space and time, where there is a priority in time of the cause, that the cause precedes the effect, and that there is a constant union between cause and effect. After many instances of observing the behaviors of constant conjunction, priority in time and contiguity in time and space between the two events without exception, the mind by custom expects a connection between the two events. When we feel a connection between the events, “we call the one *cause* and the other *effect*, and infer the existence of the one from that of the other” (T 1.3.6.2). In making decisions about probabilities, we give preference “to one set of arguments above another” and make a determination in judgement from one’s own “feeling concerning the superiority of their influence” (T 1.3.8.12).

Contiguity in space and time between the causes and effect is “essential” to causality and appears as a rule in the rules to judge cause and effect (T 1.3.2.6). These rules are reflectively formed based on our past experiences of causal reasoning and serve to distinguish between superfluous and essential circumstances in causal relations (T 1.3.13.11). There are eight rules given and the first rule states that the cause and effect “must be contiguous in space and time” (T 1.3.15.3). Yet space and time may also impact our feelings in ways that lead to errors in judgment. In one kind of irregular probability judgements (an ‘unphilosophical probability’), Hume notes that time weakens the force of an argument when the force of the argument should remain constant. Since arguments can be “more or less convincing according as the fact is recent or remote,” this allows that “an argument must have a different force to day, from what it shall have a month hence” (T 1.3.13.1). The degree of belief that we have is dependent on the transfer to the idea of the force and vivacity of another impression or an idea. Any lessening of the transfer of force over time may reduce the probability of a belief. The problem is that time will weaken the force of an argument when the force should remain constant. Hume maintains that the diminution of vivacity greatly influences the understanding and “this secretly changes the authority of the same argument, according to the different times, in which it is propos’d to us” (T 1.3.13.1).

A second unphilosophical probability arises when we are more affected by events that have happened recently. A recent experiment that is “fresh in the memory” will have “a superior influence on the judgment” (T 1.3.13.2). To illustrate, Hume writes of “a drunkard who has seen his companion die of a debauch, is struck with that instance for some time, and dreads a like accident for himself,” however when the memory of the incident fades, “his former security returns” (T 1.3.13.2). In the case of belief, Hume notes that spatial distance also weakens our ideas. For instance, being close to home makes for more vivid ideas than being very distant; Hume writes, “When I am a few miles from home, whatever relates to it touches me more nearly than when I am two hundred leagues distant” (T 1.3.8.5; EHU 5.2.17). A person’s religious convictions may be stronger if they have overcome the spatial distance and visited the holy and sacred places of their religion in comparison to those who have not made the journey (T 1.3.9.9).

The application of rules to judge causes and effects are supposed to correct irregular causal judgements. How these corrections take place via the rules occurs in the discussion of another species of unphilosophical probability, prejudice. Prejudices are rashly formed general rules such as hasty generalizations about a person’s character due to their country of origin. These sorts of general rules can have such a strong hold on the mind that they continue to influence judgment even when contrary to plain observation, reason and experience. The explanation has to do with custom, the basis of all probable reasoning. In probable reasoning, “custom operates with its full force, when objects are presented, that are exactly the same as those to which we have become accustom’d” (T 1.3.13.8). But the force of custom may also operate when the objects are merely similar, and not exactly the same. The force should diminish with dissimilarity but the force of the general rule in the mind holds, and the customary transition of the imagination naturally carries us to a lively conception of the usual effect. The other kind of rules, the rules to judge causes and effect, correct the biases that might result from the mind being affected unduly by the frequent experience of the accidental causes. The second kind of rule applies to the first type of rule. We review our judgment, compare it with “the more general and authentic operations of the understanding,” and then we reject the judgment as “being of an irregular nature” (T 1.3.13.12). Just as general rules may push the imagination to make erroneous judgments, so too general rules may guide the imagination toward reasonable judgments. Now this does not always happen: one or the other use of general rules may take place in the same person, depending on many factors such as their temperament at that time.

### *Heuristics and biases*

Neuroscience examines the importance of probable inferences as a fundamental feature of human cognition and recognizes space and time as central to the experience of causality in the world.<sup>5</sup> Hume on the process and refinement of probability judgements may also be a precursor to Tversky and Kanheman's landmark research on the use of heuristics and biases in the psychology of decision-making. According to Tversky and Kanheman, judgment involves assessments of the probability or likely frequency of an event in an uncertain world and people tend to "rely on heuristic principles to reduce the complex tasks of assessing probabilities to simpler judgmental operations."<sup>6</sup> These three heuristics are representativeness, availability, and anchoring and adjustment. Representativeness are assessments of the likelihood that one object or event belongs to a particular category based on the resemblance of that object or event to typical members of that category, and availability is when people judge probabilities of events based on the ease with which instances of the occurrences in question can be brought to mind. In the anchoring and adjustment heuristic, people employ a certain starting point, the anchor, in numerical calculations and adjust from that basis by increasing or decreasing our estimation.

Tversky and Kanheman find that reliance on these heuristics is "useful" but they may lead to "severe and systematic errors."<sup>7</sup> They list various biases that result from the use of each heuristic. The representativeness heuristic for instance underlies "the illusion of validity," our tendency to overestimate our own accuracy in making probability judgments.<sup>8</sup> The more representative an object or event is, the more confident we feel in our predictions about obtaining a certain outcome. However, given that many outside factors may influence the probability of the outcome, without affecting the representativeness of the object or event, we really should not be so confident in our ability to make predictions. From the availability heuristic arises the bias of ease of retrievability when people tend to form judgments more biased toward what is easily retrievable, for example, the most recent information allowing that "recent occurrences are likely to be relatively more available than earlier occurrences."<sup>9</sup> There is also illusory correlation from availability. Tversky and Kanheman explain the strength of the association between two events provides the basis for the judgment of how frequently the two

---

<sup>5</sup> See Woods et al, 2014. See also Straube and Chatterjee, 2010.

<sup>6</sup> Tversky and Kanheman, 1974: 1125.

<sup>7</sup> Tversky and Kanheman, 1974: 1124.

<sup>8</sup> Tversky and Kanheman, 1974: 1126.

<sup>9</sup> Tversky and Kanheman, 1974: 1127.

events co-occur. When the two events are strongly associated, we are more likely to judge that the events occur together frequently. When strong associations are thought of as having occurred together frequently, this might lead us overestimate the correlation due to easier association.<sup>10</sup>

Kanheman and Tversky emphasize that the point of their research is to “understand the cognitive processes that produce both valid and invalid judgements.”<sup>11</sup> In work on clinical judgment, Kanheman and Tversky found that at time people are guided by the normatively appropriate rules.<sup>12</sup> The appropriate experiments here are ‘within-subject designs’ in contrast to ‘between-subject designs.’ The within-subjects design addresses the question of how the conflict between the heuristic and the rule is resolved and a between-subjects design tests “the hypothesis that subjects rely on a given heuristic.”<sup>13</sup> The experiments in within-subject designs test clashes between normatively appropriate rules or principles and heuristics that give rise to biases. The within-subject design, in which critical items are presented in immediate succession, provides subjects with information that is not available to subjects in a between-subjects design. As such these experiments illuminate how such conflicts are cognitively resolved as they give the subject a chance to “detect and correct errors” in their own responses to questions.<sup>14</sup> Evidence shows “that sometimes the heuristic prevails, sometimes the rule.”<sup>15</sup> Whatever prevails “depends on various factors such as the sophistication of the subjects, the transparency of the problem, or the effectiveness of the extensional cues.”<sup>16</sup>

Hume on the psychology and correction of probable reasoning anticipates Tversky and Kanheman’s research on at least three counts. First, comparable to the representativeness heuristic, Hume finds resemblance as key to judging the degree or likelihood to which one event gives rise to another in probability judgments, probability he says is “founded on the presumption of a resemblance between objects or events, of which we have had experience” (T 1.3.6.7). Hume understands resemblance as an associative principle along with contiguity, and causation that ties ideas together in the imagination. These three principles act as a “gentle force” associating our ideas so that the mind passes from one idea to another (T 1.1.4.1). Moreover, Hume recognizes that resemblance leads to errors in probable reasoning. He

---

<sup>10</sup> Tversky and Kanheman, 1974: 1128.

<sup>11</sup> Kanheman and Tversky, 1996: 582.

<sup>12</sup> Kanheman and Tversky, 1996: 587.

<sup>13</sup> Kanheman and Tversky, 1996: 587.

<sup>14</sup> Kanheman and Tversky, 1996: 587.

<sup>15</sup> Kanheman and Tversky, 1996: 587. See also Tversky and Kanheman, 1983.

<sup>16</sup> Kanheman and Tversky, 1996: 587.

provides three cases to illustrate, to do with the communication of motion by impulse specifically the conviction that the motion of one body will follow the impulse of another body, judgments in optics about the sizes of objects, and the effect of resemblance on credulity, or tendency to believe too easily in the testimony of others (T 1.3.9.10-12).

Second, Hume on unphilosophical probabilities can be linked to the biases from availability such as the ease of retrievability and illusory correlation. Hume's second instance of an unphilosophical probability about the great effect of recent events upon us reflects Tversky and Kanheman on the bias due to ease of retrievability of recent events. When it comes to illusory correlation, Hume explains in the case of prejudice how the mind is affected greatly by the frequent experience of the accidental causes and may be led to irrational judgements. The more frequent the experience, the stronger and quicker the association in the mind. The point of providing the rules is to correct the tendency of the mind to be affected by the experience of the accidental causes. The rules serve to "distinguish the accidental circumstances from the efficacious causes" and if we discover that "an effect can be produc'd without the concurrence of any particular circumstance, we conclude that that circumstance makes not a part of the efficacious cause, however frequently conjoin'd with it" (T 1.3.13.11).

Finally, Hume on the correction of probability judgements connects Kanheman and Tversky on the regulation of probability judgments, as illustrated in the within-subject design experiments. In a similar fashion, Hume focuses on the interplay between the general principle (rule or heuristic) of the mind that gives rise to the bias and normative rules of reasoning and the conflict between them. There are general rules that give rise to bias and the reflective rules of reasoning are used to resolve the irregular judgement that result from the bias. Like Kanheman and Tversky, Hume allows that sometimes people align their beliefs with more stable reflections and sometimes they do not. Whether the irrational generalizations prevail or the reflective rules prevail depends on "the disposition and character of the person" (T 1.3.1.12).

### **3. Space, Time and Passions**

Space and time interact with the intensity of the passions. Passions or impressions of reflection are simple impressions and cannot be put into words. Hume identifies passions via their causes and effects: we describe the causal "circumstances" that "attend" the passions (T 2.1.2.1). After the experience of something pleasurable or painful, the mind copies the



impression as an idea in the faculties of memory and imagination (T 1.1.2.1). When the mind recalls the idea, a new reflective impression something like aversion or hope or fear is produced. Hume makes many distinctions between the passions. The present concern is with the distinction between calm and violent passions. This is about the feeling of force and vivacity, i.e., the felt intensity of the passions (T 2.3.6.10). Violent passions are the stronger, more forcefully felt passions and include love and hate, grief and joy, pride and humility. Calm passions are weaker feelings that include benevolence or the senses of morals and beauty. Both sorts of passions motivate the will and hence action but the violent passions tend to exert a greater influence over our behavior given their more forceful intensity. Now force and vivacity admits of degrees, so the distinction is not meant to be precise (T 2.1.1.3). Calm impressions may reach intensely passionate heights and the most violent and strong of impressions may fall away into softer emotions. Yet people often describe passions in terms of their degrees of forcefulness and vivacity and so it is a useful ordering, given the variety and extent of content in the human mind.

Hume is interested in the factors that can make a passion calm or violent (T 2.3.8.13). Some of the factors that enliven or lessen the vivacity of the passions includes space and time (T 2.3.7-8). In fact, any object that is located spatially next to our body or temporally with us at the present time has a “peculiar force and vivacity” and so has a strong “influence on the imagination” (T 2.3.7.1). The reason is that we have the liveliest possible conception of ourselves at every moment: “[o]urself is always intimately present to us” (T 2.1.11.8). This is a “natural instinct” (T 2.1.4.3). The lively and ever-present conceptions of our own self is transferred to whatever is closely related to ourselves. So, anything that is close to us in space and time will be conceived in a vivid way. On the other hand, objects distant to us in space and time won’t be as conceived of as vividly as to that which is close to us. Hume accounts for why there is a loss of liveliness that is in proportion to distance in three ways. He explains (i) why the conception and resulting passion toward an object decreases with distance in space and time, (ii), why there is a greater decrease with distance in time than with space, and (iii) why there is a greater decrease with distance in past time than with future time.

Hume first explains that the distance in space and time that is associated with a reduction in vivacity is simply due to the number of mental steps needed to move from the present to the remote (T 2.3.7.2-3). Since the imagination is always concerned with what is immediately present in space and time no matter how much we think about objects that are remote or in the past, our passions and sensations push us back to reflect on the present. If I think of an object

in a distant location say a beach that is far away from me, I think in some slight way of the general layout between my present location and the beach. These two points are now joined. If I think of an object like a beach which is distant from myself, then I must also think of some object that is located between myself and the beach. But to do so, I must reflect back upon myself. The constant return of the thought to the self is a hinderance toward the intended object of thought, and as a consequence the intensity is weakened. This effect is proportional to the distance: the farther away the object from ourselves, the greater the effect of the interruptions. Conversely the fewer the steps the easier the train of thought is. Hence the nearer the object, the more intense its conception in the imagination (T 2.3.7.3). It follows then that our will and passions are influenced much more strongly by close rather than by distant objects in space-time (T 2.3.7.3).

While the general effect is the same for the remoteness of space and time, Hume notes secondly that distance in time actually has a greater effect on our will and the passions, that is, a greater reduction of vivacity, than something distant in space. The effect on our will or passions of something very far away is greater than that of something relatively near in time. The further away something is in the past the greater the effect of lessening vivacity in us. Twenty years is not a long time ago in the course of history, but that thinking of that distance in my life at my present moment diminishes the intensity of our conceptions much more than being halfway around the world. This has to do with differences in the properties of space and time. Our sensory experience makes it easier to hold an array of spatial points in mind than an array of temporal points (T 2.3.7.4-5). The parts of space exist together as a union, while the parts of time are successive and do not co-exist. We may survey a vast space, but only a single moment of time, at once. Because the union of the parts of space appears to the senses, it does so have a greater effect on the imagination and facilitates the imagination's transition from one part of space to another. The fact that the parts of time are singular, "alone," and not present together makes it much more difficult to move from one to another. The greater interruption in the movement from one part to the other means there is a weakening of the force of the ideas and consequently of the influence on the passions.

Third, Hume explains why the past is associated with a greater reduction in vivacity than the future. In other words, we are more concerned with the future than the past. Hume thinks that future events have more influence on the will, since the will is responsible for our future actions but can do nothing about the past. Further it is easier for the mind to go with the flow of time with the present to the future than to go against it to the of the present to the past.

(T 2.3.7.6-7). The imagination always begins with the present. So, the conception of a past or future object has as its starting point the present and will move either backward or forward in time. In nature, the movement is always from present to future, a forward movement. So, if our thought moves from present to past, its movement is contrary to “the natural course of the succession” (T 2.3.7.8). The movement forward in time, on the other hand, follows the natural course of things and allows for an “*easy* progression of ideas” that favors the imagination (T 2.3.7.8). This effects the imagination and so the thought of the future has a greater influence on the will and the intensity of the passions than what happened in the past.

Hume mentions three other similar but reversed phenomena to do with how space and time influences our feelings of esteem and admiration (T 2.2.5.1). First, a great distance in space and time increases our feelings of esteem and admiration. The mind is pleased and satisfied when it considers vastness or greatness, “either in spatial extension or in quantity of time” (T 2.3.8.2). We naturally transfer this pleasure to the admiration of the distant object. Second, distance in time has a greater effect on our feelings of esteem than distance in space (T 2.3.8.3). This is because we are challenged and invigorated by the greater difficulty of mentally traversing the distance in time (T 2.3.8.4). Because space appears to the imagination as unified and time as “always broken and divided,” the transition in the imagination from one part of time to another is more difficult than the transition from one space to another (T 2.3.8.10). When the separation of an object from the present is very great the mind is elevated by the distance. The elevated disposition of the mind causes the distance has a lively effect upon the imagination and hence temporally distant objects are held in greater esteem. A similar explanation is given to the third case: why the past has a greater effect on feelings of admiration than the future. This is because we are challenged and invigorated by the difficulty of going against the flow of time (T 2.3.8.11). This elevated state of the mind has a great effect on the imagination that explains why we tend to esteem our ancestors more than our future descendants.

The impact of space and time on our passions has implications for Hume on morals and politics. Consider Hume’s first point to do with our preference to what is close and present to us rather than what is remote in space and time. This preference may lead to irrational moral judgements, as well as even lead us to act against our own best interests in society.

### *Morals and politics*

Space and time impact the operation of sympathy. Sympathy is the “propensity” of human nature “to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own” (T 2.1.11.1). There is a tendency for the feelings to be livelier the closer the person is to us. Hume states that we “sympathize more with persons contiguous to us, than with persons remote from us: With our acquaintance, than with strangers: With our countrymen, than with foreigners” (T 3.3.1.14). The emotional states of those who are located distant from us in space and time may have less effect on us than the feelings of those present and nearby. Hume notes that the “sentiments of others have little influence, when far remov’d from us, and require the relation of contiguity, to make them communicate themselves entirely” (T 2.1.11.6). This contributes to a lessening degree of sympathy felt (T 2.1.11.16).

Hume is aware that this might be a problem for his own moral theory since it is based in the workings of sympathy (T 3.3.1.14). Essentially for Hume “sympathy is the chief source of moral distinctions” (T 3.3.6 1). Since sympathy is “very variable”, this must mean surely that there is a variation in our feelings of moral approval and disapproval (T 3.3.1.14). Sympathy might simply be too variable to properly recognize moral virtue and vice in our own immediate circle as well as complete strangers on the other side of the world and in past history alike. We must Hume says, “give the same approbation to the same moral qualities in *China* as in *England*” since both are “equally virtuous, and recommend themselves equally to the esteem of a judicious spectator” (T 3.3.1.14).

To overcome variation in moral judgement, Hume says we “arrive at a more *stable* judgment of things” and “fix on some *steady* and *general* points of view” (T 3.3.1.15). While “all sentiments of blame or praise are variable, according to our situation of nearness or remoteness, with regard to the person blam’d or prais’d,” we leave out “these variations” in making “in our general decisions” (T 3.3.1.16). We learn by experience to correct ourselves in our “general judgments” of others by fixing onto a “common point of view” (T 3.3.1.30). When we evaluate a person’s character or action we take ourselves out of our own situation and focus on those within that person’s sphere of influence, and evaluate the situation by sympathetically considering how those people close to them in space and time are affected by their character traits and actions. I acquire by sympathy the pleasure or pain that I imagine people would feel who are connected to that person in that space and time. This allows that our

natural tendency to care more for the present than the remote is not wholly fixed and may be revised.

Hume on the origin of government begins with two fundamental features of human nature: the tendency of humans to be concerned with their own self-interest, and to prefer what is present and near to what is distant and remote (T 3.2.7.1-2). This might lead to trouble because people may prefer lesser, though immediate, advantages over the greater and more remote advantage of the maintenance and preservation of society (T 3.2.7.3). While it is in our long-term best interest to act in accordance with the rules of justice, we tend to prefer the present over the remote that at times is an error of thinking that can have detrimental consequences for our conduct. Though lawful actions are clearly in our interest, we may get carried away by a “narrowness of soul, which makes [us] prefer the present to the remote” and act in contradiction to our interests (T 3.2.7.6). Humans are easily “seduced” from their “great and important, but distant interests, by the allurements of present” (E 38). Hume thinks this is a “great weakness” that “is incurable in human nature” (E 38; T 3.2.7.4). Since we cannot change our nature we must “endeavour to palliate” what we cannot be cured (E 38). A remedy is sought because this feature of human nature is “very dangerous to society” (T 3.2.7.4).

To correct these limitations in human nature, the practice of government is invented: public officials are given the power to decide and enforce the rules of justice (T 3.2.7.8). We must “institute some persons, under the appellation of magistrates, whose peculiar office it is, to point out the decrees of equity, to punish transgressors, to correct fraud and violence, and to oblige men, however reluctant, to consult their own real and permanent interests” (E 38). The mechanisms of government curb the tendency to short-term thinking because humans are incapable of overcoming this weakness on their own and cannot change their nature. Instead we alter our “circumstances and situation” so that following the rules of justice is in both our short term and long-term interest (T 3.2.7.6). The system of government makes it so that to observe the laws of justice is in “our nearest interest, and their violation our most remote” (T 3.2.7.6). Government administers the “*execution* and *decision* of justice” and secures us “against our own weakness and passion” as well as the weaknesses and passions of other people (T 3.2.7.8). Once the mechanisms of government are set in place, humans may “begin to taste at ease the sweets of society and mutual assistance” (T 3.2.7.8). Furthermore, not only can the government maintain conventions that are in our best interest, it can also guide people to adopt new conventions, resulting in “some common end or purpose” to seek our own advantage together (T 3.2.7.8).

Hume's explanation of morals and politics suggest that the natural tendency to prefer the present and near over the remote in space and time can lead to mistakes in judgement and to actions that go against our own interest. This tendency cannot be eliminated from human nature. However, the tendency may be corrected or restrained if the right conditions are in place as well as guided in different directions.

So far, I have focused on Hume's first claim that our passions are more intensely affected by what is close to us rather than what is remote in space and time. The second and third explanations remains relevant to a variety of fields today. The second observation, that distance in time has a greater effect on the passions in that there is a greater loss of force and vivacity of the idea of a remote object distant in time than there is with distance in space, may be related to temporal discounting in behavioral economics, neuroscience, psychology, environmental policy. The third claim that the remote objects in the distant past are associated with a greater reduction in force and vivacity than the future relates to recent debates on future bias.

### *Temporal discounting*

Hume's observation about the great effect of time can be seen in behavioral economics. In fact, in behavioral economics, the impact of time has long been recognized as a domain in which the passions can have major influence on our decisions usually going back to the work of Scottish economist (and Hume's good friend) Adam Smith. It is only recently that Hume's contributions on the impact of time on our feelings and decisions have begun to be appreciated in the history of economics.<sup>17</sup> There are varied considerations that underlie the interplay of time on our passions depending on the discipline. "Time discounting" in behavioral economics is the tendency of individuals to prefer immediate rewards in the present and to care less about a future consequence, even if the magnitude of the delayed reward is increased.<sup>18</sup> There is also the related term "time preference" to refer, more specifically, to the preference for immediate utility over delayed utility.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> See Diaye and Lapidus, 2019 and Lapidus, 2010, 2018.

<sup>18</sup> For example, research in economics by Loewenstein and Thaler (1989) that shows people tend to focus on short term considerations at the expense of potential future impacts.

<sup>19</sup> Shane, Loewenstein, and O'Donoghue, 2002: 352.

A common neuroeconomic task that requires consideration of future outcomes is temporal discounting.<sup>20</sup> In behavioral finance, time discounting pertains to how large a premium a person will place on enjoyment near in time over a more remote enjoyment. When it comes to the practicalities of decision-making, many decisions faced by adults, such as retirement savings, involve weighing future outcomes versus ones' immediate preferences. In such cases research shows that people often prefer immediate gains over larger, delayed gains.<sup>21</sup> Work in neuroscience has found that the limbic reward-related areas in the brain show greater activity when a temporal choice includes an immediate monetary reward than when the options include only delayed monetary rewards.<sup>22</sup>

Temporal discounting is also of fundamental concern to environmental preservation. Some scholars argue that many environmental problems result from a conflict between people's desire for immediate rather than delayed rewards.<sup>23</sup> Some claim that the tendency to discount future outcomes is an evolved psychological trait.<sup>24</sup> In any case, according to some environmental policy scholars, because it is human nature to prefer the present, environmental policies that fail to take these natural dispositions of humans into account are not likely to succeed. Calls for people to value the needs of future generations as much as their own needs may not be realistic. Field studies show that public appeals to consider the future consequences of poor environmental practices are generally ineffective in producing behavior change.<sup>25</sup> Nevertheless, some research shows that specific types of interventions, such as changes in circumstances, can lead people to place more weight on the future in making environmental decisions.<sup>26</sup> This suggests that people's time discounting rates are not fixed.

In fact, there is much psychological research about different ways to reduce time discounting. There are strategies such as primed future focus,<sup>27</sup> mental simulation of future experiences,<sup>28</sup> and interactions with visual representations of one's future self.<sup>29</sup> There are even studies to show that feeling powerful reduces temporal discounting<sup>30</sup> and that the exposure to

---

<sup>20</sup> Lempert and Phelps, 2014.

<sup>21</sup> Denburg and Hedgcock, 2015.

<sup>22</sup> McClure, Laibson, Loewenstein and Cohen, 2004. See also Sellitto, Ciaramelli and di Pellegrino, 2011.

<sup>23</sup> Vugt, Griskevicius and Schultz, 2014.

<sup>24</sup> Daly and Wilson, 2005; see also Boehm, 2012.

<sup>25</sup> See Vugt, Griskevicius and Schultz, 2014.

<sup>26</sup> Kollmuss and Agyeman, 2002, Goldstein and Cialdini, 2007, and Steg and Vlek, 2009.

<sup>27</sup> Sheffer et al., 2016.

<sup>28</sup> Stein et al., 2016.

<sup>29</sup> Herschfield et al., 2011.

<sup>30</sup> Duan, Wu and Sun, 2017.



nature effects people's temporal discounting rates.<sup>31</sup> The results of the studies reveal that individual discounting rates are systematically lower after people have been exposed to scenes of natural environments as opposed to urban environments. The hypothesis is that the effect is owing to people placing more value on the future after nature exposure. Such research is in line with Hume's insight that the natural tendency of human nature to prefer the present and near over the remote can be altered or redirected.

### ***Future bias***

Hume's third explanation is that the past is associated with a greater reduction in vivacity than the future, in other words, that we are more concerned with the future than the past. This he thinks is natural given the forward nature of the will. This is also driven by self-concern, a natural instinct that continually directs our attention to our own interests. Self-concern is the sense of self Hume recognizes that relates to passion and action. Our experiences of past pleasures and pains causes us to take a concern in our future pleasures and pains. The concern for our future self is regulated by sympathy. Sympathy can extend beyond the present moment to anticipate future pains and pleasures so the interests of one's future person can become an actual concern and may influence our current actions (T 2.2.9.13). Sympathy can be also generated by imagining the future state of another person. Hume's example is if I see someone I do not know asleep in a field and about to be trampled by horses, I would immediately rush to their aid, even though they have no present pain. I anticipate their pain in my imagination (T 2.2.9.13). These sorts of observations about human nature, that we may sympathize with our future self and future people, may be useful to environmental policy decisions that aim to implement circumstances that can lead people to place more weight on future consequences when it comes to making decisions that affect the environment. They may even be supplemented by Hume's point that the natural environment is one of the highest sources of pleasure for humans: we admire natural objects like sunshine, soil, fields, mountains, forests, oceans and this happens by sympathy (T 2.2.5.16).

Hume's observation that the future concerns us more than the past is sometimes called today 'future bias.' For instance, we care more about pains and pleasures in our future than the pains and pleasures in our past. Current empirical research shows that most people would prefer

---

<sup>31</sup> van der Wal, Schade, Krabbendam and van Vugt, 2013.



that a past self had undergone a surgical operation instead of our future self having an operation, even if operation undergone by the past self would have been ten times more painful than the operation the future self would undergo.<sup>32</sup> These recent experiments are based on a famous thought experiment by Derek Parfit in *Reasons and Persons* (1984: 165). In Parfit's example, you are asked to imagine that you are in hospital to have surgery and that you awaken in your hospital bed with no memory of going to sleep. A nurse tells you that either you underwent ten hours of extremely painful surgery without anesthesia yesterday with a drug to cause you to forget the experience, or else you will undergo one hour of extremely painful surgery without anesthesia today with a drug to cause you to forget the experience. Parfit's preference would be to have undergone the longer operation yesterday than to be faced with the shorter and less painful operation today. For Parfit we are biased toward the future in that we prefer to have experienced pain in the past than to experience it in the future and we prefer that our lives contain more total hours of pain, if that meant less pain still to come in the future. Parfit also recognizes another sort of temporal bias toward the near. We prefer a larger pain later to a smaller pain sooner. He writes, "[c]ompared with an hour of pain later today, I might [...] prefer ten hours of pain next year" (1984: 166).

There is a lot of disagreement in the secondary literature about the rationality of near and future bias. Many positions are taken on the matter. Some scholars think that it is rational to have a bias to the future.<sup>33</sup> Some think that bias toward the near is rationally impermissible, while bias toward the future is either rational or obligatory.<sup>34</sup> Other scholars reject both near bias and future bias and hold that rationality requires complete temporal neutrality.<sup>35</sup>

How Hume fits into these current debates about the rationality of near and future bias is a topic for another time (certainly, he allows cases of near bias to be irrational as seen in the case of probability and moral judgements). For the present, I note two established points in the recent literature of empirical psychology on future bias that reflect Hume's view. First, there is overwhelming research to demonstrate Hume's observation that most people are biased toward the future.<sup>36</sup> Second, one of the main accepted explanations for this bias is the practical irrelevance of the past resulting from our inability to do anything about past events.<sup>37</sup> This

---

<sup>32</sup> Latham, Miller, Norton and Tarsney, 2020.

<sup>33</sup> For example, Heathwood, 2008 and Dorsey, 2017.

<sup>34</sup> See Greene, Holcombe, Latham et al., 2021: Introduction for an overview of the relevant secondary literature.

<sup>35</sup> For example, Brink, 2011 and Greene and Sullivan, 2015.

<sup>36</sup> See Caruso, Gilbert and Wilson 2008; Latham, Miller, Norton and Tarsney, 2020, and Greene, Latham, Miller and Norton, 2020.

<sup>37</sup> Latham, Miller, Norton and Tarsney, 2020: 1.

relates Hume's explanation as to why the future has more influence on the will: the will naturally moves with the forward flow of time and cannot causally influence events in the past (T 2.3.7.6-7).

#### 4. Conclusion

Hume on space and time has not been influential. Yet his observations about space and time to show how the probability and the passions work is applicable to quite a few contemporary areas of discussion across disciplines. This range of influence seems suitable given Hume's distinctive approach to the passions. He emphasizes that the causes and effects of the passions vary a lot and depend on many considerations: the individual person, their personality and particular situation. What makes things even more uncertain is that calm passions can easily turn into violent ones and violent passions may quickly calm down. Changeability is an "essential" feature of human nature and it is difficult for the mind to confine itself solely to single passion for too long (T 2.1.4.3). Hume thinks this is all for the better since the variety of the passions "diversifies human life" (T 2.3.8.18). The passions are what make people different from each other and allows us to become different people at different times. The examination of the ways space and time may act as intensifiers of a person's feelings helps us to better explain a wider range of our own and others motivations and actions. This permits more scope for understanding the progression of our own selves, how we think about our past self, our present and future self, as well as the progression of other selves to properly appreciate the individual differences between people.<sup>38</sup>

#### Bibliography

- Boehm, C. (2012). *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. London: Basic Books.
- Brink, D. O. (2011). "Prospects for Temporal Neutrality." In C. Callender (Editor). *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Caruso, E., Gilbert, D. T., and Wilson, T. D. (2008). "A Wrinkle in Time: Asymmetric Valuation of Past and Future Events." *Psychological Science* 19 (8):796-801.

---

<sup>38</sup> I thank the audience at the 20th meeting of *Grupo Hume* and two anonymous referees for helpful comments on earlier drafts. Special thanks as ever to Livia Guimarães.

- Daly M. and Wilson M. (2005). "Carpe Diem: Adaptation and Devaluing the Future." *The Quarterly Review of Biology* 80 (1): 55-60.
- Dargie E, Blair K. L, Goldfinger C. and Pukall C. F. (2015). "Go Long! Predictors of Positive Relationship Outcomes in Long-Distance Dating Relationships." *Journal of Sex and Marital Therapy* 41(2):181-202.
- Denburg, N and Hedgcock, W. (2015). "Age-Associated Executive Dysfunction, the Prefrontal Cortex, and Complex Decision Making." In T. M. Hess, J. Strough and C. E. Löckenhoff. (Editors). *Aging and Decision Making: Empirical and Applied Perspectives*. Elsevier Academic Press: 79-101.
- Diaye, M. and Lapidus, A. (2019). "Decision and Time from a Humean Point of View." *The European Journal of the History of Economic Thought*. 26 (3): 622–652. <https://doi.org/10.1080/09672567.2019.1623280>
- Dorsey, D. (2017). "Future-Bias: A (Qualified) Defense." *Pacific Philosophical Quarterly* 98: 351-373.
- Duan, J., Wu, S. J., and Sun, L. (2017). "Do the Powerful Discount the Future Less? The Effects of Power on Temporal Discounting." *Frontiers in Psychology*. 8: 1007. doi: 10.3389/fpsyg.2017.01007.
- Gardner, G. T. and Stern, P. C. (2002). *Environmental Problems and Human Behavior*. Second Edition, Pearson Custom Publishing, Boston.
- Goldstein, N. J., and Cialdini, R. B. (2007). "The Spyglass Self: A Model of Vicarious Self-Perception." *Journal of Personality and Social Psychology*. 92 (3): 402–417.
- Greene, P. and Sullivan, M. (2015). "Against Time Bias." *Ethics*. 125, No. 4: 947-970.
- Greene, Latham, A.J., Miller, K. and Norton, J. (2020). "Hedonic and Non-Hedonic Bias toward the Future." *Australasian Journal of Philosophy*. 1-16.
- Greene, Holcombe, A., Latham, A. J. et al. (2021). "The Rationality of Near Bias toward both Future and Past Event." *Review of Philosophy and Psychology*. doi.org/10.1007/s13164-020-00518-1.
- Heathwood, C. (2008). "Fitting Attitudes and Welfare." *Oxford Studies in Metaethics*. 3:47-73.
- Hershfield, H. E., Goldstein, D. G., Sharpe, W. F., Fox, J., Yeykelis, L., Carstensen, L. L., & Bailenson, J. N. (2011). "Increasing Saving Behavior Through Age-Progressed Renderings of the Future Self." *Journal of Marketing Research*. 48: S23–S37.

- Hume, D. (1739-40). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Edited by D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- (1777). *Essays Moral, Political, Literary*. Edited by E. F. Miller. Revised edition, Indianapolis: Liberty Fund 1987.
- Kahneman, D., and Tversky, A. (1996). “On the Reality of Cognitive Illusions.” *Psychological Review*. 103 (3): 582–591.
- Kahneman, Slovic, P and Tversky, A (1982) (Editors). *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelmer, G., Rhoades, G. K., Stanley, S. M., and Markman, H. J. (2013). “Relationship Quality, Commitment, and Stability in Long-Distance Relationships.” *Family Process*. 52: 257-270.
- Kollmuss, A. and Agyeman, J. (2002). “Mind the Gap: Why Do People Act Environmentally and what are the barriers to Pro-Environmental Behavior?” *Environmental Education Research*. 8 (3): 239-260.
- Lapidus, A. (2010). “The Valuation of Decision and Individual Welfare. A Humean Approach.” *European Journal of the History of Economic Thought*. 17 (1): 1–28. doi:10.1080/09672560903204502.
- (2018). “David Hume and Rationality in Decision-Making: A Case Study on the Economic Reading of a Philosopher.” In R. Ege and H. Igersheim (eds.) *The Individual and the Other in Economic Thought*. London: Routledge, pp. 270–290.
- Latham, A. J., Miller, K, Norton, J, and Tarsney, C. (2020). “Future Bias in Action: Does the Past Matter More When You Can Affect It.” *Synthese*. 1:23.
- Lempert K.M. and Phelps, E.A. (2014). “Neuroeconomics of Emotion and Decision Making.” In P. Glimcher and E. Fehr (Editors). *Neuroeconomics: Decision Making and the Brain*. Second Edition, New York, NY, USA, pp. 219-236.
- Loewenstein, George, and Thaler, R. (1989). “Anomalies: Intertemporal Choice.” *Journal of Economic Perspectives*. 3 (4): 181-193.
- McClure, S., Laibson, D., Loewenstein, J. and Cohen, D. (2004). “Separate Neural Systems Value Immediate and Delayed Monetary Rewards.” *Science*. 15: 503-507.
- Morris, W. E. (2011). “Hume’s Epistemological Legacy.” In E. Radcliffe (Editor). *A Companion to Hume*. Wiley Blackwell.

- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Pascal, B. (1660) *Pensées*. Edited by P. Sellier, Paris: Bords, 1991.
- Rothstein, H. (1986). “The Effects of Time Pressure on Judgment in Multiple Cue Probability Learning.” *Organizational Behavior and Human Decision Processes*. 37(1): 83-92. [https://doi.org/10.1016/0749-5978\(86\)90045-2](https://doi.org/10.1016/0749-5978(86)90045-2)
- Sellitto, M., Ciaramelli, E. and di Pellegrino, G., (2011). “The Neurobiology of Intertemporal Choice: Insight from Imaging and Lesion Studies.” *Reviews in the Neurosciences*. 22 (5): 565-574.
- Shane, F., Loewenstein, G. and O’Donoghue, T. (2002) “Time Discounting and Time Preference: A Critical Review.” *Journal of Economic Literature*. 40 (2): 351-401.
- Sheffer C. E, Mackillop J., Fernandez A, Christensen D, Bickel W. K, Johnson M. W, Panissidi L, Pittman J, Franck C. T, Williams J, and Mathew M. (2016). “Initial Examination of Priming Tasks to Decrease Delay Discounting.” *Behavioural Processes*. 128: 144-52.
- Steg, L. and Vlek, C. (2009). “Encouraging Pro-Environmental Behaviour: An Integrative Review and Research Agenda.” *Journal of Environmental Psychology*. Volume 29, 3: 309-317.
- Stein, J. S., Wilson, A. G., Koffarnus, M. N. et al. (2016). “Unstuck in Time: Episodic Future Thinking Reduces Delay Discounting and Cigarette Smoking.” *Psychopharmacology*. 233: 3771–3778.
- Straube B. and Chatterjee A. (2010). “Space and Time in Perceptual Causality.” *Frontiers in Human Neuroscience*. 4:28. doi: 10.3389/fnhum.2010.00028. PMID: 20463866; PMCID: PMC2868299.
- Thompson, J., Wiener, M., Michaelis, K. (2015). “Distinct Spatial and Temporal Discounting During Decision Making in Humans.” *Journal of Vision*. 15(12): 411. doi: <https://doi.org/10.1167/15.12.411>.
- Traiger, S. (1999). “Hume.” In F. C. Keil and R. A. Wilson, R. A. *MIT Encyclopedia of Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.
- Tversky, A. and Kahneman, D. (1974). “Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases.” *Science*. 27: 1124-1131.
- Tversky and Kahneman, D. (1983). “Extensional versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgment.” *Psychological Review*. 90 (4): 293–315.
- van der Wal, A. J., Schade, H. M, Krabbendam L. and van Vugt M. (2013). “Do Natural Landscapes Reduce Future Discounting in Humans?” *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, Royal Society of London, 280: 1-6.

Vugt, M., Griskevicius, V. and Schultz, P., (2014). “Naturally Green: Harnessing Stone Age Psychological Biases to Foster Environmental Behavior.” *Social Issues and Policy Review*. Vol. 8: 1-32.

Woods A. J., Hamilton R. H., Kranjec A., Kranjec A., Minhaus P., Bikson M., Yu J. and Chatterjee A. (2014). “Space, Time, and Causality in the Human Brain.” *Neuroimage*. 92: 285-297. doi:10.1016/j.neuroimage.2014.02.015.

# HUME FILÓSOFO ENSAÍSTA

*HUME ESSAYIST PHILOSOPHER*

**Marília Côrtes de Ferraz**

Universidade Estadual do Norte do Paraná

*mariliacortes@hotmail.com*

“...as decisões filosóficas nada mais são do que as reflexões da vida ordinária, sistematizadas e corrigidas.”

(EHU 12. 3. § 25)

**RESUMO:** A partir de uma análise dos *Ensaaios Morais, Políticos e Literários* [1741] de Hume em seu conjunto, pretendo chamar a atenção para a importância dessa obra no contexto geral do projeto filosófico humeano de construir uma *Filosofia Moral ou Ciência da Natureza Humana*. Darei especial atenção à manufatura intelectual dos *Ensaaios* como exercício filosófico de observação de questões enunciadas também em outras obras de Hume, particularmente no que diz respeito aos *common affairs of life*, isto é, ao modo pelo qual os seres humanos comuns pensam, ajuízam, agem e sentem. Nesse sentido, a pesquisa que ora proponho será parte de um projeto mais longo e abrangente que, por sua vez, envolverá filosofia moral, estética e filosofia política. Dada a variedade de temas e áreas que a obra contempla, em torno de 700 páginas, intento, num primeiro momento, ater-me a alguns *Ensaaios Morais* para, posteriormente, debruçar-me sobre os *Ensaaios Políticos e Literários*.<sup>1</sup> Minha proposta é restringir inicialmente o escopo da pesquisa, começando pelos *Quatro Ensaaios sobre a Felicidade: O Epicurista, O Estoico, O Platônico e O Cético*, respectivamente, *o homem de elegância e prazer, o homem de ação e virtude, o homem de contemplação e devoção filosófica* e, no caso de *O Cético*, nenhum subtítulo.

**PALAVRAS-CHAVES:** Filosofia; Felicidade; Paixão; Razão; Vida Comum.

---

<sup>1</sup> Ao todo são 49 ensaios morais, políticos e literários publicados na edição de Miller, incluindo-se os que foram retirados e não publicados por Hume.

**ABSTRACT:** Based on an analysis of Hume's *Moral, Political and Literary Essays* [1741] as a whole, I intend to draw attention to the importance of this work in the general context of the humane philosophical project of building a *Moral Philosophy* or *Science of Human Nature*. I will pay special attention to the intellectual manufacture of *Essays* as a philosophical exercise in observing issues raised in other works by Hume as well, particularly about the *common affairs of life*, that is, the way in which common human beings think, judge, act, and feel. In this sense, the research I am proposing here will be part of a longer and more comprehensive project which, in turn, will involve moral philosophy, aesthetics and political philosophy. Given the variety of themes and areas covered by the work, around 700 pages, I intend, at first, to stick to some *Moral Essays* and, later, to focus on *Political* and *Literary Essays*.<sup>2</sup> My proposal is to initially restrict the scope of the research, starting with the *Four Essays on Happiness: The Epicurean, The Stoic, The Platonic* and *The Skeptic*, respectively, the man of elegance and pleasure, the man of action and virtue, the man of contemplation and philosophical devotion and no subtitle in the case of *The Skeptic*.

**KEYWORDS:** Philosophy; Happiness; Passion; Reason; Common Life.

---

<sup>2</sup> Altogether there are 49 moral, political, and literary essays published in Miller's edition, including those that were withdrawn and unpublished by Hume.



### A relação entre filosofia e felicidade <sup>3</sup>

Penso que todos haverão de concordar com a máxima segundo a qual “todos os homens desejam ser felizes” e que, por isso, todos, de uma maneira ou de outra, buscam a felicidade. Porém, como diz Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (EN), nem todos concordariam quanto ao que seja felicidade e quais os meios para se alcançá-la (EN I 4: 1095a 20). Mas é notável que a ideia de felicidade reúna elementos comuns (e talvez se possa dizer até mesmo universais) facilmente admissíveis por qualquer ser racional sensível. A maioria das pessoas concordaria que a felicidade é um bem desejável, aliás, segundo Aristóteles, “o bem mais desejável de todos” (EN I 1097b 15). Ao procurar “o mais alto de todos os bens que se pode alcançar pela ação” ele afirma: “quase todas as pessoas estão de acordo quanto ao fato de que esse bem mais alto é a felicidade”, pois “identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz” (EN I 1095a 15-20).

É igualmente notável que a felicidade tem uma relação estreita com ações, paixões, prazeres, dores, virtudes e vícios. Não são poucos os filósofos que argumentaram em favor dessa relação nas diversas obras produzidas na história da filosofia. Muitos tratados, ensaios, cartas, poesias, teorias e teses sobre a felicidade já foram escritas e continuam sendo.<sup>4</sup>

Epicuro em sua *Carta sobre a felicidade* nos diz que “a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que se originaram todas as demais virtudes; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, e que não existe prudência beleza e justiça sem felicidade”. Ele também diz que “as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas” (2002, pp. 45-47).

---

<sup>3</sup> Trata-se aqui de apresentar um projeto de pesquisa iniciado em 2019, numa disciplina especial, na Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Fiz um primeiro recorte privilegiando, inicialmente, o tema da felicidade — notadamente um dos temas mais triviais da face da terra, mas nem por isso menos importante. Importa deixar claro que não pretendo discutir aqui pontualmente uma ou mais dentre as diversas teses que os *Quatro ensaios sobre a felicidade* contêm, mas apresentar estes ensaios numa espécie de sobrevoo, com vistas a levantar algumas questões, interpretações e perspectivas norteadoras de minhas pesquisas. Tais questões têm sido debatidas atualmente com meus alunos em um grupo de estudos, intitulado *Hume Filósofo Ensaísta*, formado no início de 2020. Acho particularmente interessante trabalhar com os *common affairs of life* (especialmente com alunos de graduação), dessa perspectiva de uma filosofia prática ou “filosofia fácil”, por ser, tal como diz Hume, “mais agradável e útil, que participa da vida cotidiana, molda o coração e os afetos, e, manipulando os princípios que atuam sobre os homens, reforma sua conduta e os traz para mais perto do modelo de perfeição que ela descreve (*Investigação sobre o entendimento humano* [EHU] 1.3).

<sup>4</sup> Elisabeth Badinter, em seu *Prefácio ao Discurso sobre a Felicidade*, de Emilie Du Châtelet (1706-1749), observa que foram escritos, apenas no século XVIII, cerca de cinquenta tratados consagrados à felicidade. Ela remete-nos à obra *L’idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1960, p. 94, de Robert Mauzi.

Platão, no livro II da *República* (1993), por sua vez, ao buscar definir a essência da justiça, considerou-a o mais belo de todos os bens. Ele afirma que a justiça deve ser amada tanto por si mesma quanto por suas consequências. E como virtude, *par excellence*, deve ser amada também por “aquele que quer ser plenamente feliz.”

Sêneca, dois séculos após Epicuro, por seu turno, defende que “a vida feliz apoia-se, estável e imutavelmente, sobre a retidão e certeza do juízo”, e que é “feliz quem confia à razão a gerência de toda a sua vida” (Sêneca. *A Vida Feliz*, 1991, pp. 30-31). Em sua apresentação a essa obra, Diderot nota que, de acordo com o estoico,

para alcançar a felicidade é necessária a liberdade: a felicidade não é para quem possui outros senhores além do próprio dever. Mas [pergunta Diderot], não será o dever um patrão arrogante? E na condição de serviência que importa a qual senhor se sirva? Importa demasiado: o dever é um senhor do qual não se pode libertar sob pena de tornar-se infeliz (*Idem*. Apresentação de Diderot, p. 12).

Se saltarmos séculos à frente, para os primeiros passos da filosofia moderna, podemos encontrar nos *Ensaio*s de Montaigne (1580) afirmação que segue essa mesma linha. Diz ele que “a felicidade do homem consiste em bem viver” (*Essays*, 1980, II), e que “não há nada mais belo e mais legítimo do que o homem agir bem e devidamente” (*Essays*, 1980, III).

Já Madame Émilie Du Châtelet, no século XVIII, em seu *Discurso sobre a felicidade* (2002), afirma que

devemos começar por nos dizer – e nos convenceremos disso – que nada temos a fazer nesse mundo a não ser nos proporcionar sensações e sentimentos agradáveis. Os moralistas que dizem aos homens: reprimam suas paixões e controlem seus desejos se quiserem ser felizes, não conhecem o caminho da felicidade. Só se é feliz com os gostos e paixões satisfeitas; digo gostos, porque nem sempre se é suficientemente feliz com as paixões, e, na ausência de paixões, é preciso contentar-se com os gostos. Deveríamos, portanto, pedir paixões a Deus, caso ousássemos pedir-lhe algo (pp. 4-5).

E Hume, no ensaio *O Céptico*, declara que “toda a diferença entre um homem e outro, em relação à vida, consiste ou na *paixão* ou no *deleite*. E essas diferenças são suficientes para produzir os maiores extremos de felicidade e miséria” (*Ensaio*s *Morais, Políticos e Literários*, 1987, XVIII, § 19, p. 167).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>Doravante citado na abreviatura E, seguido do número do ensaio, parágrafo e página.

\*

No segundo volume dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários* (1742) encontram-se os *Quatro ensaios sobre a felicidade* mencionados no resumo acima. Tais títulos referem-se às afinidades que cada um destes ensaios tem com algumas concepções filosóficas antigas sobre a vida e a felicidade humanas. Esses ensaios são particularmente ricos e filosoficamente interessantes, visto que Hume expõe as doutrinas sustentadas pelas escolas filosóficas por meio de personagens que as representam — algo que se repete, *mutatis mutandis*, nos *Diálogos sobre a religião natural* <sup>6</sup>, no final da *Investigação sobre os princípios da moral* <sup>7</sup> e ainda na seção 11 da *Investigação sobre o entendimento humano*.<sup>8</sup>

Logo no início do primeiro ensaio (*O Epicurista*), Hume assinala em nota que “a intenção deste e dos três ensaios seguintes não é tanto explicar acuradamente as opiniões das antigas seitas filosóficas, quanto interpretar as opiniões das seitas que se formaram naturalmente no mundo, ensejando diferentes ideias sobre a vida e a felicidade humanas” (E XV, p. 138). Trata-se, pois, de um conjunto de opiniões comuns que, na análise de Hume, revelam tipos ou caracteres humanos aparentados a essas seitas ou escolas filosóficas — uma espécie de arquétipos.

A partir do que foi dito acima, várias questões podem ser levantadas. Uma delas diz respeito a se os quatro ensaios podem ser compreendidos independentemente uns dos outros. Outra se refere a qual dos personagens representa a própria posição de Hume, se é que algum deles o representa inteiramente — uma questão que surge também nos DNR e que dá ensejo a uma fervorosa discussão entre seus intérpretes quanto a qual dos três personagens, Demea, Cleanthes e Philo, representaria a própria concepção de Hume a respeito do tema da religião natural.

Uma resposta à questão sobre os personagens dos quatro ensaios exige, naturalmente, que levantemos os pontos de concordâncias e divergências das teses ali apresentadas, especialmente daquelas de *O Cético* com as próprias teses de Hume a respeito do ceticismo na seção 12 da *Investigação sobre o entendimento humano*,<sup>9</sup> bem como na parte 4 do Livro I do

---

<sup>6</sup> Sirvo-me aqui da edição de Kemp Smith dos *Diálogos*, doravante citada na abreviatura DNR, cuja referência encontra-se na bibliografia.

<sup>7</sup> Um diálogo intitulado *Diálogos*.

<sup>8</sup> Seção intitulada *De uma providência particular e de um estado vindouro*.

<sup>9</sup> *Da filosofia acadêmica ou cética*.

*Tratado da Natureza Humana*,<sup>10</sup> e também, de modo menos pontual, nos *Diálogos sobre a religião natural*. Quer dizer, essa mesma questão, assim como muitas outras a respeito da filosofia de Hume em geral e, principalmente, de sua filosofia moral, nos leva a buscar esclarecimentos em outras obras dele — o que amplia, consideravelmente, o escopo da pesquisa.

Robert Fogelin (2007), em seu livro *Hume's Scepticism in the Treatise of Human Nature*, desconsidera a importância dos três primeiros ensaios e afirma que “a despeito de certos pontos particulares de concordância”, os três primeiros “não são expressivos da própria posição de Hume” (p. 117). Fogelin defende que é o ensaio final *O Cético* que representa a própria posição de Hume, e que este pode ser lido independentemente dos três primeiros. Ele considera *O Cético* com aproximadamente a mesma função do *Tratado*. O ensaio seria um outro trabalho filosófico técnico, no qual Hume tenta, de maneira diferente, estabelecer a relação entre ceticismo, moralidade e paixões (p. 119).

Ora, se os *Ensaaios* têm ou não a mesma função do *Tratado*, conforme argumenta Fogelin, é discutível. Agora, que a maneira é diferente, o ponto parece-me pacífico, pois, além do tema ser escrito na forma de ensaio, ele é debatido por personagens que representam escolas que se formaram e existiram de fato na história. Hume toma a história e a experiência humanas como objetos de investigação e fios condutores da discussão. Porém, não há nada que obrigue Hume a representar fielmente essas escolas. São peças literárias, com traços de ficção, que tratam, a meu ver de modo estratégico, de um tema da ética ou filosofia moral amplamente debatido na história da filosofia a partir de diferentes perspectivas.

Em relação à questão que emerge naturalmente toda vez que Hume se serve de personagens para apresentar e debater seus temas filosóficos, Martin Bell (2008) defende em seu artigo, *Hume on the Nature and Existence of God*, a tese segundo a qual “não há por que acreditar que a leitura do personagem cético de Hume requeira fazer tudo o que ele diz coerente com sua filosofia em sua completude” (p. 349). Bell se refere aqui ao personagem cético, Philo, dos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Penso que tal observação se estende e é aplicável também aos personagens dos quatro ensaios, sobretudo e naturalmente de *O Cético*.

Hume não só é considerado um dos mais representativos céticos da filosofia moderna, como também se autointitula, na seção 12 da EHU, textualmente, um cético. Mas, a despeito da tese de Bell, pode-se perguntar: é o cético do ensaio *O Cético* o próprio Hume? Ou melhor,

---

<sup>10</sup> *Do ceticismo e outros sistemas filosóficos*.

o ceticismo de *O Cético* de Hume pode ser identificado com o ceticismo do próprio Hume? Se sim, em que medida? Se não, o que um tem a ver com o outro? Essas são questões dignas de investigação e deverão ser tratadas no desenvolvimento desta pesquisa. Por ora, deixo-as em aberto.

Convém observar que Hume não é conhecido na história da filosofia como epicurista ou estoico, muito menos platônico, mas, como vimos, certamente é conhecido como cético, ainda que seus intérpretes diverjam quanto ao tipo de ceticismo que ele esposava. Dessa perspectiva, jamais se poderia dizer que os outros ensaios representariam a própria posição de Hume. No entanto, é perfeitamente possível perceber que Hume, na voz do personagem cético, embora critique o epicurista e o estoico, abraçaria algumas de suas teses.

Walker (2013), em seu artigo *Reconciling the Stoic and the Sceptic: Hume on Philosophy as a Way of Life and the Plurality of Happy Lives*,<sup>2</sup> observa que em várias passagens Hume aceita a opinião (que ele atribui ao estoicismo) – de que existe um único tipo de vida melhor e mais feliz para os seres humanos, o modo de vida levado pela figura que ele chama de 'o verdadeiro filósofo'. Em outras passagens, no entanto, prossegue Walker, Hume acolhe a opinião (que ele atribui ao ceticismo) – de que existe uma vasta pluralidade de bens e vidas felizes, cada qual, ao menos em potencial, igualmente digna de escolha. De acordo com essa visão cética, seria demasiado estreito identificar a vida do verdadeiro filósofo como a mais feliz, dada a diversidade de inclinações, circunstâncias e talentos humanos. Daí que o pensamento de Hume sobre essas questões pode, à primeira vista, se apresentar inconsistente, pois ele parece tanto aceitar quanto negar que um determinado modo de vida – a vida do verdadeiro *philosopher* – é a mais feliz para todas as pessoas. Mas, para Walker, é possível reconciliar as afirmações aparentemente conflitantes de Hume, na medida em que a vida do verdadeiro filósofo – aquele que Hume, na esteira do estoico, acredita ser a mais feliz para todas as pessoas – pode ser conduzida de maneira mais ampla e flexível do que o *Cético* de Hume aparentemente admite. Ele sugere que é possível interpretar a afirmação do estoico sobre a superioridade da vida do verdadeiro filósofo de uma maneira que evita as preocupações do cético e vai, portanto, propor uma reconciliação entre o estoico e os temas céticos no pensamento ético de Hume, no que respeita a vida do verdadeiro filósofo (cf. Walker, 2013, pp. 879-880).

Retomando a tese de Fogelin sobre a independência dos quatro ensaios, creio que nada impede que leiamos *O Cético* independentemente dos outros três. Todos os ensaios são suficientemente ricos para análises pontuais e isoladas, uma vez que se pode compará-los, individualmente, com as próprias escolas que eles representam, e também com o pensamento

de Hume em geral. Todavia, considerando-se que Hume trata do tema num conjunto de quatro ensaios e isso, como já mencionado, é assinalado textualmente pelo próprio Hume, dificilmente alguém poderia discordar de que há, no mínimo, uma forte relevância quanto ao tratamento deste tema ser por meio de personagens distintos que, em monólogos, parecem dialogar entre si. Cabe perguntar: por que Hume não tratou do tema em apenas um ensaio? Por que não em seu próprio nome? Essas também são questões dignas de atenção e deverão, oportunamente, ser esclarecidas. Com efeito, o que temos é um conjunto de quatro monólogos proferidos por quatro personagens que defendem ideias e opiniões significativamente distintas a respeito do mesmo assunto.

John Immerwahr (1989) em seu artigo, *Hume's Essays on Happiness*, sustenta que há muitas doutrinas em *O Cético* que são alusivas a outros trabalhos filosóficos de Hume, mas discorda da interpretação de Fogelin. Immerwahr argumenta que há um diálogo entre todos os discursos. Para ele seria um erro ler um dos discursos fora do contexto do diálogo como um todo. O que tornaria a interpretação de Fogelin aparentemente plausível seria o fato de que, sobre fundamentos estilísticos, por serem discursos muito breves e escritos em estilo retórico e floreado, há razões para desconsiderar os outros três ensaios e focar a atenção principalmente em *O Cético*, que é mais longo do que os outros três juntos e retoma o estilo usual de prosa (p. 307).

Certamente uma análise dos quatro ensaios em conjunto nos proporcionará uma compreensão maior quanto ao tema e, talvez, quanto à própria concepção de Hume em geral. Digo talvez porque Hume, ao discutir certos assuntos por meio de diálogos entre personagens, sempre deixa a seus intérpretes a tarefa de tentar identificar sua própria posição ou concepção a respeito do tema em debate. E quanto a isso não há consenso, mas certamente se constitui numa estratégia enriquecedora dos debates que suscita.

Contrariamente à tese de Fogelin segundo a qual *O Cético* tem basicamente a mesma função do *Tratado*, Immerwahr propõe outra interpretação — a de que o propósito dos quatro ensaios (que ele chama de populares) é diferente dos escritos técnicos. Para Immerwahr, enquanto o *Tratado* pretende analisar e descrever a natureza humana, o propósito destes ensaios não é analítico, mas sim terapêutico (1989, p. 308).

Outra questão que emerge naturalmente é: por que Hume trata do tema no gênero *Ensaio*? Por que não em suas outras obras que tratam de filosofia moral, como o livro III do *Tratado* ou a *Investigação sobre os princípios da moral*, por exemplo? E mais: uma vez que a felicidade tem uma relação direta e estreita com as paixões, por que Hume não tratou do tema

no Livro II do *Tratado*, intitulado *Das paixões*? Uma das vias de acesso ao esclarecimento dessas questões encontra-se no ensaio literário *Da escrita de ensaios*, por ser ali que Hume define os propósitos da arte de ensaiar — isto é, em poucas palavras, promover uma aproximação entre o mundo dos eruditos e o mundo dos sociáveis, o mundo do saber e o mundo da conversação (E, I, p. 534-535).<sup>11</sup> Há também uma outra via de acesso no último parágrafo do Livro III do *Tratado*, quando ali ele diz que as reflexões sobre a felicidade “requerem uma obra à parte, muito diferente do espírito do presente livro” (T 3.3.6.6).

Renato Lessa, em sua introdução à tradução de Luciano Trigo dos *Ensaaios Morais Políticos e Literários*, considera o ensaio *O Cético* o mais importante de todos porque “revela a natureza filosófica do próprio narrador”. Ele sugere *O Cético* como porta de entrada a um futuro leitor dos *Ensaaios*, por ser “uma introdução magnífica ao ceticismo humeano” (E, int., p. 35).

Uma vez levantadas as questões acima, passo agora a uma apresentação geral dos quatro ensaios propostos como porta de entrada a um estudo da filosofia de Hume, sobretudo de uma moral prática, a partir dos *Ensaaios*.

O assunto principal de *O Cético* versa sobre uma análise do império, poder, influência e alcance da filosofia sobre o homem comum. Tema que nos coloca em contato direto com o tópico filosofia e vida comum, tão caro a Hume. Ali ele defende que a filosofia pode fazer muito pouco ou quase nada no que se refere à conquista da felicidade. Ora, mas não basta dizer que a filosofia pode fazer muito pouco ou quase nada. É preciso mostrar quão pouco ela pode fazer, e por que ela não pode fazer quase nada, e não, digamos assim, um completo e absoluto nada. Cabe, pois, perguntar: o que a filosofia tem a dizer sobre a felicidade? Em que medida a filosofia pode nos conduzir à felicidade, se é que pode?

Para o personagem cético, a natureza exerce sobre nós uma influência muito maior do que as regras e preceitos estabelecidos pela razão. Quer dizer, a natureza prevalece quanto ao modo de sermos afetados pelo mundo e pelas pessoas. Nesse sentido, a felicidade ou miséria depende mais da natureza — que nos dotou com tal ou tal temperamento, tal ou tal estrutura, digamos, psicofisiológica. Em última instância, nossa felicidade ou miséria depende de nossas idiossincrasias — uma estrutura que nos inclina a sentir paixões ou calmas ou violentas. Essas paixões, segundo Hume, são as fontes de nossas ações, consequentemente, responsáveis pelo

---

<sup>11</sup> Este ensaio apareceu somente no volume II dos *Ensaaios Morais Políticos e Literários* e inclui-se entre aqueles que foram retirados & não publicados.



modo como interagimos no mundo e com o mundo — tema pontualmente tratado também no livro II do TNH e no *Ensaio I*, da primeira parte, intitulado *Da delicadeza do gosto e da paixão*.

Em relação aos outros três ensaios, de uma ampla perspectiva, o discurso do Epicurista visa a mostrar a supremacia da natureza para a realização do prazer e da felicidade. Ele nega o poder dos seres humanos em criar um estilo de vida que seja verdadeiramente prazeroso. Basicamente este ensaio se apresenta como uma crítica à tentativa de os filósofos produzirem uma felicidade artificial pelas regras da arte, da razão e da reflexão, e uma defesa de que a felicidade depende de nossa constituição e estrutura originais, que nos inclinam naturalmente a buscar o prazer e a evitar a dor, quer dizer, depende mais da natureza do que da arte e da reflexão. Nesse sentido, vem ao encontro de uma das teses de *O Cético*, guardadas as devidas distinções.

Já *O Estoico* rejeita o “hedonismo” de Epicuro e enfatiza a contribuição da arte e da industriiosidade para tornar os homens felizes (E XVI § 1, p. 146).<sup>12</sup> Ele defende que a inventividade humana tem um tremendo impacto sobre a felicidade. Mas embora *O Estoico* acrescente uma perspectiva útil, ao que parece, ele desconsidera um ponto essencial ao subestimar a importância da constituição original do homem que não seja a própria razão. Assim, ele confia a escolha da melhor vida possível à razão e identifica a virtude com a felicidade. O sábio e feliz seria aquele capaz de integrar perfeitamente todas as artes relacionadas à prática do agir bem para bem viver.

*O Platônico*, por sua vez, oferece uma poderosa crítica à posição tomada pelo estoico. Ele aceita a ênfase estoica sobre a perfeição e excelência (E XVI § 6, p. 149), mas argumenta que a análise do estoico não é suficiente. Se alguém vai admirar a perfeição não deve se deter na perfeição humana, mas sim na perfeição divina. Ora, considerando-se abstratamente, alguém poderia, talvez, visar à perfeição divina, mas tais considerações são muito remotas para exercer impacto sobre a vida humana. Como diz o personagem cético: “um objeto abstrato e invisível, como só a *religião natural* nos apresenta, é incapaz de influenciar por muito tempo a mente ou adquirir alguma importância na vida...” (E XVII § 23, p. 167).

A contribuição de *O Cético* para o debate é muito mais longa e desenvolvida do que a dos outros ensaios. Um dos pontos centrais é a diferença no modo de pensar sobre a felicidade

---

<sup>12</sup> Sigo aqui a tradução sugerida por Balieiro, em sua tradução de *O Estoico*, do termo *industry* por industriiosidade. Ainda que tal tradução seja pouco empregada em nossa linguagem usual, de acordo com Balieiro, “ela preserva o significado do termo original e tem as mesmas origens”. Traduzir *industry* por “indústria” poderia dar ensejo à confusão, e traduzir *industry* por “engenho” seria uma alternativa que embora preserve o significado tem origem diferente (cf. Balieiro, 2013, nota, p. 121).



humana. Os três outros oradores falam da felicidade em termos de um objeto particular que é perseguido. Mas *O Cético*, diferentemente, dirige nossa atenção para as próprias paixões ao defender a tese segundo a qual “os objetos não têm valor em si mesmos”. Seus valores derivam das paixões — o que significa dizer que a felicidade depende mais da qualidade de nossas paixões do que da natureza de seus objetos.

Williges (2004) nos oferece importantes esclarecimentos sobre o tema da felicidade em Hume. Ele observa que “o núcleo central do tratamento que Hume oferece ao problema da felicidade consiste em recusar como ilegítima” a pergunta sobre “que forma de vida é aquela que poderíamos qualificar como sendo realmente uma vida que concorre para a felicidade” (p. 86). Segundo Williges,

*o ponto de partida* correto para se construir uma reflexão acerca da felicidade não consiste em buscar um entendimento do significado que esse substantivo feminino pode ter em nossa linguagem, no sentido de entender aquilo que a felicidade é, a sua substância ou essência. [...] A principal contribuição de Hume para este tema consistiu em alterar os termos em que a própria pergunta é formulada. Em vez de prender-nos à noção geral de ‘vida feliz’, deveríamos, pensa Hume, nos fixar no conjunto de qualidades que devem estar associadas a uma *pessoa* para que ela possa merecer o título de ‘pessoa feliz’ (2004, p. 86).

Filosofia demais, segundo o personagem cético, faz mais mal do que bem — pode tornar o homem melancólico — e o benefício que pode proporcionar é para uma pequena parcela da humanidade. É tese do cético que a filosofia é reservada para muito poucos, apenas para aqueles que têm inclinações naturais para ela. A grande maioria da humanidade vive de acordo com suas necessidades e inclinações mais naturais. Isso significa que a constituição natural tem mais força na conduta moral, nos gostos e preferências do que a razão e a reflexão — uma tese que, ao que tudo indica, vem perfeitamente ao encontro do ceticismo e do naturalismo de Hume.

Dada a grande variedade de questões de interesse não apenas comum, mas também filosófico que, aqui, foram levantadas, e outras que ainda deverão surgir, um estudo pontual desses quatro ensaios parece-me suficientemente justificável como guia de entrada aos *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*: uma obra escrita de acordo com o espírito iluminista da filosofia moderna, isto é, de esclarecimento, e numa linguagem ordinária, ainda que culta e referida à *République des Lettres*<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Como parte das atividades desta pesquisa, organizei, no segundo semestre de 2021, um evento de extensão intitulado *Ciclo de Palestras “Hume Filósofo Ensaísta”*. Tratou-se de um ciclo de nove palestras, via *google meet*, com professores que estudam temas relativos aos *Ensaaios* de Hume. Foram debatidos tópicos concernentes à política, à economia, à felicidade, às emoções, à imortalidade da alma, ao suicídio, ao comércio, à civilização, à polidez, à moral e ao ceticismo de Hume. Tivemos a participação de 86 ouvintes inscritos, entre professores e

## Referências bibliográficas <sup>14</sup>

### Obras de Hume

HUME, D. (EHU): *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1999.

HUME, D (EPM): *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1998.

HUME, D (THN): *A Treatise of Human Nature*. Ed. D. F. Norton & M. J. Norton. Oxford: University Press, 2002.

HUME, D. (DNR): *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited with an introduction, by Norman Kemp Smith. New York: Macmillan Publishing Company, 1988.

HUME, D. (E): *Essays: moral, political, and literary*. Edited by Eugene E. Miller. Indianapolis: Liberty-Classics, 1987.

HUME, D. (L): *The Letters of David Hume*. Vol. II. Edited by J.Y.T. Greig. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1932.

### Traduções

HUME, D. (AE). *A arte de escrever ensaio e outros ensaios*. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2011.

---

alunos. Pode-se dizer, pois, que os estudos e atividades empreendidas por meio desta pesquisa revelaram-se numa excelente ferramenta de articulação entre pesquisa, ensino e extensão, possibilitando a geração de produção científica de qualidade e o aprimoramento da formação dos acadêmicos inseridos na complexidade e diversidade do mundo atual. Por fim, gostaria de deixar registrado aqui meus agradecimentos aos professores e professoras que gentilmente se dispuseram a proferir suas palestras neste ciclo. São eles: Maria Isabel Limongi (UFPR); Franco Nero Soares (IFRS); Andreh Ribeiro (IFRN); Stephanie Zahreddine (UFMG); Marcos Balieiro (UFS); Luiz Eva (UFABC); Jaimir Conte (UFSC); Flávio Williges (UFSM) e Fernão de Oliveira Salles (UFSCAR). Agradeço também aos colegas do Grupo Hume (UFMG) pelo convite para participar como conferencista no *Evento Comemorativo dos 20 Anos do Grupo Hume*, assim como para publicar meu projeto de pesquisa neste número da *Revista Estudos Hum(e)anos*.

<sup>14</sup> As referências aqui apresentadas são apenas preliminares e representam parte de um levantamento bibliográfico bem mais extenso para o desenvolvimento da pesquisa.

HUME, D. (IA): *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Tradução de Davi de Souza; Jaimir Conte (*Do suicídio e Carta a William Strahan*); Daniel Swoboda Murialdo (*Minha Vida e Última entrevista com David Hume*) Ijuí: Unijuí, 2006.

HUME, D. (DRN): *Diálogos sobre a Religião Natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HUME, D. (EMPL) *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

HUME, D. (IEH): *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

HUME, D. (HNR): *História Natural de Religião*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Unesp, 2005.

HUME, D. (TNH): *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001.

HUME, D. (IPM): *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

### **Outras obras**

AGOSTINHO. *Diálogo sobre a felicidade*. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução da versão inglesa de W. D. Ross de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987

CÍCERO, Marco Túlio. *A virtude e a felicidade*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CÍCERO, Marco Túlio. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DU CHÂTELET, Émilie. Tradução de Marina Appenzeller. Prefácio de Elisabeth Badinter. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EPICURO. *Antologia de Textos*. Traduções e notas Agostinho da Silva, Amador Cisneiros, Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova cultural (Os Pensadores), 1988.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

- EPICURO. *Máximas Principais*. Texto, tradução, introdução e notas de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2010.
- MONTAIGNE. Michel de. *Ensaaios*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- PLATÃO. *A República*. 7ª edição. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- SÊNECA. *A vida feliz*. Apresentação de Diderot. Tradução de André Bartholomeu. Campinas. São Paulo: Pontes Editores, 1991.

### Referências bibliográficas secundárias

- ALBIERI, Sara. Hume acerca da vida e da felicidade. In: *Revista de Ciências Humanas*, vol 11, no. 15, março de 1994, Editora da UFSC, (pp. 96-111).
- ANNAS, Julia. Hume e o Ceticismo antigo. Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*. Ano I, nº 2, 2007, (pp.131-148).
- BALIEIRO, Marcos Ribeiro. O Estoico. Tradução e apresentação. In: *Anais de Filosofia Clássica*, vol 7, no. 13, 2013.
- BELL, Martin. Hume on the Nature and Existence of God. In: *Blackwell Companion to Hume*. Edited by Elizabeth S. Radcliffe. USA: Blackwell Publishing LTD, 2008, (pp.338-352).
- FOGELIN, Robert J. “A tendência do ceticismo de Hume”. Tradução de Plínio Junqueira Smith. In: *Sképsis*. Ano I número 1, 2007, (pp. 99-118).
- FOGELIN, Robert J. *Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- GINSBERG, Robert. The Literary Structure and Strategy of Hume’s Essays on the Standard of Taste. In: *The Philosopher as Writer: The Eighteenth Century*. Ed. Robert Ginsberg. London and Toronto, 1987.
- HEYDT, C. Relations of Literary Form and Philosophical Purpose in Hume’s Four Essays on Happiness. In: *Hume Studies*, Vol 33, no. 1, 2007, (pp.3-19).
- IMMERWAHR, John. Hume on Tranquillizing the passions. In: *Hume Studies*, Vol. XVIII, no. 2, November, 1992, (pp.293-314).
- IMMERWAHR, John. Hume’s Essays on Happiness. In: *Hume Studies*. Vol. XV, no. 2, November 1989, (pp.307-324).

- JONES, Peter. Art and Moderation in Hume's Essays. In: *McGill Hume Studies*. Ed. David Fate Norton, Nicholas Capaldi, and Wade Robison. San Diego, 1979.
- JONES, Peter. Hume's literary and aesthetic theory. In: Norton (Org). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, 1993.
- LIMONGI, Maria Isabel. O fato e a norma do gosto: Hume contra um certo ceticismo. In: *Analytica*, vol.10, no. 2, 2006, (pp.107-124).
- MERRILL, Kenneth R. *Historical Dictionary of Hume's Philosophy: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, (nº. 86). USA: The Scarecrow Press, Inc., 2008.
- MOSSNER, Ernest Campbell. Philosophy and Biography. In: *Hume: A Collection of Critical Essays*, ed. V.V. Chappell. Garden City, NY, 1996.
- POPKIN, Richard. *História do Ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro. Francisco Alves, 2000.
- PRICE, John Valdimir. *The Ironic Hume*. Austin: University of Texas Press, 1965.
- SANTOS-CASTRO, Juan Samuel. *On Hume on Happiness*. Disponível em [https://www.academia.edu/1699922/On\\_Hume\\_on\\_Happiness](https://www.academia.edu/1699922/On_Hume_on_Happiness)
- SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.
- TAYLOR, Jacqueline. Hume on Beauty and Virtue. In: *Blackwell Companion to Hume*. Edited by Elizabeth S. Radcliffe. USA: Blackwell Publishing LTD, 2008, (pp.273-292).
- WALKER, Matthew. Reconciling the Stoic and the Sceptic: Hume on Philosophy as a Way of Life and the Plurality of Happy Lives. In: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 21, No. 5, 2013 (pp. 879-901).
- WILLIGES, Flávio. A felicidade na filosofia de David Hume: In: *A Filosofia e a Felicidade: o que os filósofos têm pensado sobre a felicidade humana*. Suzana Guerra Albornoz (Org). Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, (pp. 85-107).

# SIMPATIA E LIBERDADE: SOBRE O INTERESSE COMUM SEGUNDO DAVID HUME

*SYMPATHY AND FREEDOM: DAVID HUME ON COMMON INTEREST*

**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 *Ensaio 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 I – 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.

**ABSTRACT:** This paper analyzes the concept of common interest in David Hume's moral and political thought. Firstly, I will examine the main characteristics of common interest in the *Treatise of Human Nature*, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, and in some of the *Political Essays*, aiming to identify its role in forming the rules of justice, the natural obligation of justice, the origin of government and on the natural obligation to allegiance to the government. Furthermore, I will show that when allegiance no longer aims at satisfying the common interest, this concept also plays a role in the dissolution of the natural obligation to allegiance. Moreover, I will investigate the role of common interest in the political world, mainly in governments assessed by the author in the *History of England* – particularly Elizabeth

I – to draw a broader aspect of this concept's performance. Finally, the study will point to the relationship between common interest and freedom and the importance of the historical context to determine the content(s) of common interest, concluding that the concept has a circumstantial character.

**KEYWORDS:** Hume; Common Interest; Politics.

## Considerações iniciais

Ao interesse comum, comumente atribuem-se noções inflacionadas, por meio da admissão de definições estáticas e/ou demasiadamente racionalizadas para tratar das realidades moral e política – que, inevitavelmente, envolvem elementos que parecem escapar à previsibilidade do cálculo, porque aliadas ao acaso e às inúmeras possibilidades da natureza humana. Entretanto, o estudo detido do pensamento de David Hume revela uma compreensão original e contrária à tradicionalmente admitida sobre o interesse comum – o que não surpreende, considerando que esta é uma característica que acompanha o autor escocês desde sua primeira obra, o *Tratado da Natureza Humana*.

Este estudo consiste na análise do interesse comum no pensamento moral e político de Hume. Proponho uma leitura deflacionada do conceito, cuja interação com os princípios da natureza humana se apresenta de maneira estrita e básica. Início com um breve exame conceitual do termo, seguido de um mapeamento do interesse comum no *Tratado*, na segunda *Investigação* e em alguns *Ensaaios 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 I –, a fim de demonstrar um aspecto mais amplo de atuação desse conceito. Aqui, será possível perceber 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.

## Um conceito deflacionado

Hume utiliza as expressões "interesse comum" (*common interest*) e "interesse público" (*publick interest*; *public interest*) intercambiavelmente. Apesar de as expressões "public interest" e "common interest" não constarem nos dicionários da época, o uso intercambiável das expressões por Hume está de acordo com o que se encontra na definição de *publick*, que, no dicionário de Johnson, é definido como "o que não diz respeito ao interesse privado, mas ao



bem da comunidade", e também na definição de *common*, que, no mesmo dicionário, significa "público, geral" (JOHNSON, 1755, verbetes *publick* e *common*). Para evitar confusões de interpretação, utilizo a expressão "interesse comum", já que, nos dias de hoje, o termo "público" poderia indicar um âmbito relacionado exclusivamente à administração estatal ou ao governo – relação que Hume não estabelece em momento algum, já que ele menciona a atuação do "interesse público" mesmo antes da origem do governo, ainda na formação da obrigação moral da justiça (T, 3.2.1§11).

Em diversas passagens, Hume fala simplesmente de "interesse", tanto para se referir ao interesse próprio, quanto para indicar o interesse comum e, por isso, há que se investigar o sentido específico de cada ocorrência do termo. Este é o caso da primeira menção de "interesse", ainda no livro I do *Tratado*. Aqui, Hume se refere ao interesse que funda a obrigação de obediência. Ao argumentar que "dois objetos estão conectados pela relação de causa e efeito não apenas quando um produz um movimento ou uma ação qualquer no outro, mas também quando tem o poder de os produzir", o autor exemplifica isso por meio do interesse:

[n]otemos que essa é a fonte de todas as *relações de interesse* e de dever pelas quais os homens se influenciam mutuamente na sociedade, e se ligam pelos laços de governo e subordinação. Um senhor é aquele que, por sua situação, decorrente quer da força quer de um acordo, tem o poder de dirigir, sob certos aspectos particulares, as ações de outro homem, a que chamamos servo. Um juiz é aquele que, em todos os casos litigiosos entre membros da sociedade, é capaz de decidir, com sua opinião, a quem cabe a posse ou a propriedade de determinado objeto. Quando uma pessoa possui um certo poder, nada mais é necessário para convertê-lo em ação que o exercício da vontade; e *isso*, em todos os casos, é considerado possível, e em muitos, provável – especialmente no caso da autoridade, em que a obediência do súdito é um prazer e uma vantagem para seu superior (T, 1.1.4§5, primeiro *itálico* meu).

Neste trecho, Hume observa que as relações de interesse e dever na sociedade derivam de associações causais em que há o "poder" de um produzir um movimento ou ação sobre outro. Esse poder, decorrente "quer da força quer de um acordo" entre indivíduos, estabelece relações de interesse – o senhor tem interesse nos serviços do servo que, por sua vez, tem interesse na proteção que o senhor proporciona; ou, em termos causais, um servo observa que a causa de sua segurança física decorre dos serviços que presta ao senhor, e/ou vice-versa – o senhor observa que a proteção ao servo produz um efeito que é vantajoso, a saber, os serviços que o servo oferece. O juiz tem o interesse, derivado de seu ofício, de assegurar as regras da propriedade, pois sabe que seu efeito garante a estabilidade da posse; e aos membros da sociedade lhes interessa que o juiz o faça, pois observam que esta causa garante os efeitos de estabilidade e segurança de suas propriedades contra a usurpação de outrem. Portanto, o

primeiro aspecto que se pode identificar sobre o conceito de "interesse" é que ele deriva de associações causais da mente.

Já no livro II do *Tratado*, ao exemplificar uma das diversas operações da simpatia, Hume indica outras características do interesse. Ele inicia afirmando:

[u]m homem que nos mostra uma casa ou edifício toma um cuidado especial, entre outras coisas, em salientar a comodidade dos aposentos, as vantagens de sua localização e o pequeno espaço ocupado pelas escadas, antessalas e corredores; e, de fato, é evidente que a beleza consiste sobretudo nesses detalhes. A observação da comodidade dá-nos prazer, pois a comodidade é um tipo de beleza (T, 2.2.5§16).

O primeiro ponto colocado por Hume diz respeito à comodidade ser um tipo de beleza, porque é útil. Esse ponto é melhor compreendido e endossado por meio do que Hume afirma antes, na seção "Da beleza e da deformidade", também no livro II do *Tratado*:

[o] prazer e o desprazer, portanto, não são apenas os concomitantes necessários da beleza e da deformidade, mas constituem sua essência mesma. De fato, se considerarmos que uma grande parte da beleza que admiramos nos animais ou em outros objetos deriva da ideia de conveniência e utilidade, não hesitaremos em concordar com essa opinião. Em certo animal, é bela a forma que produz força; em outro, aquela que indica agilidade. A ordem e o conforto de um palácio não são menos essenciais a sua beleza que sua mera forma e aparência (T, 2.1.8§2).

Fica clara, portanto, a relação entre prazer e utilidade. Mas de que maneira a observação da comodidade de uma casa ou edifício de outra pessoa pode causar prazer a pessoas que não usufruem dessa comodidade? Hume explica:

Certamente, nosso interesse pessoal não entra em consideração neste caso; e como essa é uma beleza de interesse [beauty of interest], e não de forma, por assim dizer, deve ser por mera comunicação que ela nos agrada, e por simpatizarmos com o proprietário da moradia. Entramos em seu interesse pela força da imaginação, e sentimos a mesma satisfação que esses objetos naturalmente nele ocasionam (T, 2.2.5§16, *itálicos meus*).

Aqui surge a peculiar expressão "beleza de interesse": diferentemente do prazer que se sente pela beleza decorrente da "mera forma e aparência" de uma construção arquitetônica, Hume chama a atenção para o prazer que se sente pela beleza decorrente da "ideia de conveniência e utilidade" (T, 2.1.8§2). Nesse sentido, pode-se constatar outra característica do interesse: sua utilidade.

Há, ainda, outro aspecto do interesse que se pode extrair da passagem acima: a possibilidade de comunicação, via simpatia, do interesse de um indivíduo para o outro. É, pois, pela simpatia que uma pessoa entra no interesse de outra. Esta operação da imaginação também

é realizada na formação da obrigação moral da justiça, pois é por meio da "simpatia pelo interesse público" (T, 3.2.2§24) que alguém sente desagrado e desaprovação ao observar atos injustos e simpatia pelos indivíduos injustiçados, já que a simpatia nos permite "receber por comunicação" as "inclinações e sentimentos" de outros indivíduos (T, 2.1.11§2).

Isso leva inevitavelmente à reflexão sobre o papel da benevolência, uma virtude natural para Hume, principalmente ao se considerar sua relação com a simpatia no processo de transmissão de interesses. Segundo o autor, a "visão de uma cidade em cinzas traz sentimentos benevolentes, porque entramos tão profundamente nos interesses de seus infelizes habitantes que desejamos sua prosperidade, ao mesmo tempo que sentimos sua adversidade". Ainda segundo ele, quando o desprazer decorrente da observação de alguém em má situação "adquire mais força, ficamos tão preocupados com os interesses da pessoa que nos tornamos sensíveis tanto a sua boa como a sua má sorte; e, dessa simpatia completa, nascem a piedade e a benevolência" (T, 2.2.9§17-18). Aqui, portanto, a simpatia parece ser causa da benevolência. Mas até que ponto ela influencia o interesse?

Na segunda *Investigação*, Hume afirma que "nada pode conferir mais mérito a qualquer criatura humana do que o sentimento de benevolência em um grau elevado, e que *parte*, ao menos, de seu mérito provém de sua tendência a promover os interesses de nossa espécie e trazer felicidade à sociedade humana" (IPM, 2§22). Por isso, a benevolência promove algum interesse da espécie humana. Apesar disso, ela é incapaz de ser a principal motivação para a observância das regras da justiça:

um respeito pelo interesse público, ou uma benevolência forte e irrestrita, não é nosso primeiro motivo, ou o motivo original, para observar as regras da justiça, já que se admite que, se os homens fossem dotados de tal benevolência, essas regras jamais teriam sido imaginadas (T, 3.2.2§19).

Ora, se os seres humanos tivessem uma benevolência irrestrita, nem seria necessário o estabelecimento das regras da justiça<sup>1</sup>. Neste trecho, Hume equaliza "respeito pelo interesse público" com "benevolência forte e irrestrita", salientando justamente aquela parte do mérito

---

<sup>1</sup> Hume também usa esse argumento, de maneira mais desenvolvida, na segunda *Investigação*: "Suponha-se... que, embora as carências da raça humana continuem as mesmas do presente, o espírito se tenha engrandecido tanto e esteja tão repleto de amizade e generosidade que todo ser humano nutra o maior carinho pelos demais e não sinta uma preocupação maior pelos assuntos de seu próprio interesse do que pelos de seus companheiros. Em vista de tamanha benevolência, parece evidente que o uso da justiça ficaria nesse caso suspenso, e as divisões e barreiras da propriedade e da obrigação jamais seriam cogitadas. Por que deveria eu obrigar outra pessoa a prestar-me um serviço por meio de um contrato ou promessa se sei que ela já está movida pela mais forte inclinação a buscar minha felicidade, e irá prestar de livre e espontânea vontade o serviço que desejo?" (IPM, 3§6).

da benevolência que consiste na "tendência a promover os interesses de nossa espécie e trazer felicidade à sociedade humana" (IPM, 2§22).

Em T, 3.2.1§11, Hume apresenta três motivos que evidenciam que a consideração pelo interesse público não é o principal motivo para a observância das regras da justiça: 1) o interesse público "não está naturalmente ligado à observância da justiça", mas se relaciona a ela "apenas em virtude de uma convenção artificial para o estabelecimento dessas regras"; 2) em um ato de justiça que não é explicitado ao público (por exemplo, um empréstimo sigiloso), "não há mais exemplaridade, e o público não tem mais interesse pelas ações do prestatário" (T, 3.2.1§11). Apesar disso, o dever ou obrigação de justiça permanece, independentemente do fato de o público saber ou não; 3) a consideração de que o que é próximo afeta os seres humanos de maneira mais forte e vívida do que aquilo que é remoto (T, 3.2.7§2-3), máxima derivada dos princípios da natureza humana:

a experiência prova de maneira suficiente que os homens, em seu comportamento cotidiano, não pensam em algo tão distante quanto o interesse público quando pagam a seus credores, cumprem suas promessas e se abstêm de roubar, saquear ou cometer todo tipo de injustiça. Esse é um motivo demasiadamente remoto e sublime para afetar a generalidade dos homens e para influir com alguma força em ações tão contrárias ao interesse privado como são frequentemente os atos de justiça e as ações comuns de honestidade (T, 3.2.1§11).

Essa máxima da natureza humana explica porque os "homens com frequência agem conscientemente contra seus próprios interesses": porque é comum e natural que optem pela satisfação de um interesse próximo em detrimento de um interesse remoto, mas mais vantajoso; "por essa razão, a perspectiva do maior bem possível nem sempre os influencia" (T, 2.3.3§10).

Se não é uma benevolência irrestrita e nem uma consideração pelo interesse público que leva à observância das regras da justiça, e se, apesar disso, há um sentido de interesse comum que leva os indivíduos a fazê-lo, de onde ele provém? Hume responde que "*a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo [selfishness] e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades*" (T, 3.2.2§18). Isso significa que o interesse comum provém do interesse próprio. Hume explica esse ponto ao comentar que a convenção da justiça não tem a natureza de uma promessa.

A convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras. Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim. Ela tem consciência de um interesse semelhante em regular sua conduta. Quando esse sentido comum do interesse se exprime

mutuamente e é conhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados. E isso pode, muito apropriadamente, ser denominado uma convenção ou acordo entre nós, embora sem a interposição de uma promessa; pois as ações de cada um de nós reportam-se às do outro e são realizadas com base na suposição de que outras ações serão realizadas daquele lado (T, 3.2.2§10).

Eu observo que meu interesse em conservar a posse de meus bens é semelhante ao interesse da outra pessoa, e vice-versa. Isso produz um comportamento adequado em mim e na outra pessoa, baseado na suposição de que tanto eu quanto a outra pessoa nos comportaremos de tal maneira. Dessa maneira, surge a obrigação *natural* da justiça, que deriva do interesse – ou melhor, que Hume *equaliza* com interesse, ao falar em "obrigação *natural* da justiça, ou seja, o interesse" (T, 3.2.2.§23). O autor exemplifica:

[d]ois homens que estão a remar um mesmo barco fazem-no por um acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro. E o fato de que a regra concernente à estabilidade da posse surge *gradualmente*, adquirindo força por um lento progresso e por nossa *repetida experiência* dos inconvenientes de sua transgressão, não a torna menos derivada das convenções humanas. Ao contrário, essa experiência nos assegura ainda mais que o sentido do interesse se tornou comum a todos os nossos companheiros, dando-nos confiança na *regularidade futura de sua conduta*; e é somente na *expectativa dessa regularidade* que está fundada nossa moderação e abstinência (T, 3.2.2§10, *itálicos meus*).

É, pois, por meio da "repetida experiência" dos prejuízos causados pela transgressão das regras da justiça que estas regras se consolidam e passam a ser costumeiras na sociedade. Em outras palavras: a experiência repetida desses inconvenientes forma uma regra geral costumeira de que transgredir as regras da justiça é desvantajoso para mim – e também para outras pessoas, se a atuação da simpatia for considerada nesse ponto. Quando essa regra geral se consolida, surge a segurança de que, não somente eu, mas as outras pessoas também observarão as regras da justiça: emerge, portanto, a "expectativa dessa regularidade" na conduta futura das outras pessoas – qual seja, de que elas não transgredirão as regras da justiça. Tal regularidade, como visto, deriva de regras gerais costumeiras: o costume leva à formação da expectativa dessa regularidade, levando-me a agir também de maneira regular. Assim, "as diversas línguas se estabelecem gradualmente pelas convenções humanas, sem nenhuma promessa. E assim também o ouro e a prata tornam-se as medidas correntes da troca, sendo considerados um pagamento suficiente por coisas que têm um valor até cem vezes maior" (T, 3.2.2§10)<sup>2</sup>. Dessa

---

<sup>2</sup>Na segunda *Investigação*, Hume também usa esse argumento, com os mesmos exemplos: "dois homens manejam os remos de um bote por uma convenção comum, ditada por um interesse comum, sem nenhuma promessa ou contrato; é assim que o ouro e a prata são feitos medidas de troca; é assim que a fala, as palavras e a linguagem

maneira, surge o "sentido de interesse comum", que consiste numa forma de *redirecionamento do interesse próprio*: "[n]ão há uma só paixão, portanto, capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção" (T, 3.2.2.§13).

Hume salienta que, "embora as regras da justiça sejam estabelecidas simplesmente por interesse, sua conexão com o interesse é algo singular, diferente do que se observa em outras ocasiões", já que um único ato de justiça, isoladamente, "é com frequência contrário ao interesse público": quando, por exemplo, alguém "de mérito" devolve uma grande fortuna "a um avarento ou a um fanático traiçoeiro, está agindo de maneira justa e louvável, mas, na realidade, o público sofre com essa ação". Contrariamente, "nem todo ato isolado de justiça, considerado separadamente, é favorável ao interesse privado": alguém pode se empobrecer porque agiu de acordo com a justiça. Embora "atos isolados de justiça possam ser contrários ao interesse público ou privado, certamente a totalidade do plano ou esquema é altamente propícia e mesmo absolutamente necessária, tanto à manutenção da sociedade, quanto ao bem-estar de cada indivíduo", já que a ausência desse plano ou esquema da justiça implicaria na imediata dissolução da sociedade, "que é infinitamente pior que a pior situação que se possa supor na sociedade". Por isso, "[c]ada membro da sociedade é sensível a esse interesse. Cada um expressa esse sentimento [*sense*] para seus companheiros, juntamente com a resolução que tomou de conformar suas ações com ele, com a condição de que os outros façam o mesmo" (T, 3.2.2§22). Aqui, a palavra *sense* aponta para o surgimento do aspecto moral resultante desse processo:

[e]sse ato se torna um exemplo para os demais. E assim, a justiça se estabelece por um sentido do interesse, que se supõe comum a todos, e em que cada ato é realizado na expectativa de que as outras pessoas agirão de maneira semelhante. Sem essa convenção, ninguém sequer teria sonhado que havia uma virtude como a justiça, ou teria sido levado a conformar suas ações com ela. Considerando-se um ato singular, minha justiça pode ser perniciosa sob todos os aspectos; é apenas pela suposição de que os outros devem imitar meu exemplo que posso ser levado a abraçar essa virtude, pois nada a não ser essa combinação pode tornar a justiça vantajosa, ou me dar motivos para me conformar com suas regras (T, 3.2.2§22).

Nesta passagem, Hume aponta para o processo de transição da "obrigação *natural* da justiça, ou seja, o interesse", para a obrigação *moral* da justiça, baseada em regras gerais costumeiras e

---

são fixadas por um acordo e convenção dos seres humanos. Tudo que é vantajoso para duas ou mais pessoas se todas cumprem sua parte, mas perde toda a vantagem se apenas uma o faz, não pode provir de nenhum outro princípio. De outro modo, não haveria nenhum motivo para qualquer uma delas aderir àquele esquema de conduta" (IPM, Ap. 3§8).

da qual deriva a virtude artificial da justiça. Importante enfatizar que o interesse atua somente na formação da obrigação natural da justiça, não na obrigação moral, na qual é o costume que opera. Apesar disso, por ser a causa da obrigação natural, o interesse comum tem importante papel na consolidação da moral: como afirma Hume na segunda *Investigação*, o "interesse e a utilidade comuns geram infalivelmente uma norma sobre o que é certo ou errado entre as partes envolvidas" (IPM, 4§20).

O interesse comum atua de maneira semelhante na formação da obrigação *natural* da obediência civil, já no contexto da origem do governo. À medida que a sociedade se expande, o interesse comum - que, já em sociedades menores, era um interesse distante - vai se tornando cada vez mais remoto para os indivíduos; a "violenta propensão a preferir o que é contíguo ao que é remoto" é uma condição da natureza humana, impossível de ser corrigida. E "como é impossível mudar ou corrigir algo importante em nossa natureza, o máximo que podemos fazer é transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem": essa transformação consiste em tornar "a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto"; ou seja, consiste num redirecionamento do interesse próprio. Ora, mas "isso é impraticável com respeito a toda a humanidade" – justamente por causa da propensão humana a preferir o contíguo ao que é remoto. Por isso, esta transformação "só pode funcionar relativamente a umas poucas pessoas, em quem criamos um interesse imediato pela execução da justiça": a saber, aos "magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes" que, por terem como principal objetivo de seu ofício o cumprimento da justiça, "não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça".

Eis, portanto, a origem do governo e da obediência civil. Os homens não são capazes de curar radicalmente, em si mesmos ou nos outros, a estreiteza de alma que os faz preferir o presente ao remoto. Não podem mudar suas naturezas. Tudo que podem fazer é mudar sua situação, tornando a observância da justiça o interesse imediato de algumas pessoas particulares, e sua violação, seu interesse mais remoto. Essas pessoas, portanto, são levadas não apenas a observar essas regras em sua própria conduta, mas também a compelir os outros a observar uma regularidade semelhante e a reforçar os preceitos da equidade em toda a sociedade. E, caso seja necessário, podem também fazer que outras pessoas se interessem mais imediatamente pela execução da justiça, criando um certo número de funcionários, civis e militares, para auxiliá-los em seu governo (T, 3.2.7§6).

Assim como uma bibliotecária tem o interesse mais imediato em organizar os livros de sua biblioteca – interesse que só surge por causa de seu ofício de bibliotecária –, uma governante



tem o interesse mais imediato em assegurar as regras da justiça – interesse que surge por causa de seu ofício de governante.

Em governantes, o interesse comum passa a ser o interesse mais próximo desses indivíduos, porque a manutenção de seu ofício consiste na própria execução da justiça. Já em governados, ele permanece sendo um interesse remoto, mas que é controlado por um redirecionamento do interesse próprio, que permite que os indivíduos percebam suas vantagens. Desse modo, o redirecionamento do interesse próprio nos magistrados leva à origem do governo, enquanto o redirecionamento do interesse próprio nos governados leva à formação da obrigação natural da obediência civil<sup>3</sup>. Nesse sentido, os governados "percebem que só devem obediência ao governo em virtude do interesse público":

[s]e o interesse não fosse nosso motivo original para a obediência, eu perguntaria: que outro princípio há na natureza humana capaz de subjugar a ambição natural dos homens, forçando-os a se submeter? A imitação e o costume não são suficientes, pois a questão reaparece: que motivo produz esses primeiros exemplos de submissão que imitamos e essa série de ações que produz o costume? É evidente que não há outro princípio além do interesse (T, 3.2.9§4).

Portanto, ainda que o costume seja parte crucial para o processo de consolidação das obrigações morais, o motivo ou a causa das obrigações morais são as obrigações naturais, derivadas de um interesse comum que só pode ser o resultado de uma alteração na direção do interesse próprio. E, ainda, "se é o interesse que gera primeiramente a obediência ao governo, a obrigação de obedecer tem de cessar toda vez que cessa o interesse em um grau significativo, e em um número considerável de casos" (T, 3.2.9§4). Ou seja: a resistência ao governo, ou a cessação da obrigação de obediência, pode ocorrer quando a obediência não mais assegura a satisfação do interesse "em um número considerável de casos", isto é, quando a não execução do interesse comum passa a ser costumeira<sup>4</sup>. O costume e o interesse, portanto, são aqui claramente expostos por Hume como importantes elementos para a resistência ao governo<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> No ensaio "Dos princípios primeiros do governo" (1741), Hume afirma: "todos os governos, e a autoridade de poucos sobre muitos, assentam nas três opiniões, a respeito do *interesse público*, do *direito ao poder* e do *direito à propriedade*" (E, p.22).

<sup>4</sup> No parágrafo anterior a essa passagem, Hume salienta que, apesar de a obrigação natural à obediência cessar quando não há mais interesse comum em jogo, a obrigação moral não cessa, por causa da atuação das regras gerais, e os indivíduos continuam a obedecer ao governo injusto por causa de sua "consciência". Contudo, ênfase a menção de Hume a "um número considerável de casos" – o que aponta para a atuação das regras gerais, e, consequentemente, à obrigação moral, e não natural, de obediência civil – cuja dissolução de fato pode levar à resistência. T, 3.2.9§3. Como este estudo objetiva analisar o interesse comum, que influencia na obrigação natural, e não moral, de obediência, esta última não é objeto desta análise.

<sup>5</sup> No ensaio "Da independência do parlamento" (1741), Hume estabelece um ponto similar: "[q]uando, portanto, se oferece à nossa censura e exame um plano qualquer de governo, real ou imaginário, em que o poder se distribui



Portanto, foi possível constatar as seguintes características do interesse comum: 1) ele deriva de associações causais; 2) ele é útil; 3) ele pode ser comunicado pelo princípio da simpatia e 4) ele consiste no redirecionamento do interesse próprio. Passo agora à análise sobre qual(is) seria(m) o(s) conteúdo(s) do interesse comum.

### **Um conceito circunstanciado**

Até agora, desenvolvi uma leitura deflacionada do interesse comum, que mostrou como este conceito é estrito e básico quando se refere somente aos princípios da natureza humana. Contudo, no que se segue, apresento a atuação do interesse comum sobre o mundo político, o que revela um caráter mais amplo de atuação desse conceito. Isso evidencia a importância do contexto histórico para determinar o(s) conteúdo(s) do interesse comum, além de tornar claro o caráter circunstanciado deste conceito, como argumento no que se segue.

Do que já foi visto, é possível perceber que o interesse comum se relaciona intimamente à execução das regras da justiça – a estabilidade da posse, a transferência da propriedade por consentimento e o cumprimento de promessas. Em termos práticos, estas regras consistem na observância da Constituição inglesa. Isto está de acordo com o cerne da filosofia política humeana: as regras da justiça garantem a vida em sociedade.

Mas não é só isso. O interesse comum também tem íntima relação com a liberdade, já que "nada [é] mais essencial ao interesse público que preservar a liberdade pública" (T, 3.2.10§16). Esta liberdade pública pode ser compreendida no âmbito da regra da lei e de mecanismos de controle do poder político. Nas palavras de Garrido, a "previsibilidade de que as leis são uma limitação a outros constitui minha liberdade, isto é, meu senso de não estar vulnerável ao poder arbitrário" (GARRIDO, 2008, p. 51). O segundo aspecto (interesse comum como liberdade) é distinto do primeiro (interesse comum como garantia das regras da justiça), tendo em vista a ênfase que Hume dá à liberdade em diversos momentos em que trata de governos tirânicos: a tirania consiste num poder arbitrário que leva, por isso mesmo, à privação da liberdade. Como apresentado em T, 3.2.9§4, Hume é incisivo ao afirmar que "permitimos a

---

por muitas cortes e ordens de homens, devemos sempre considerar o interesse próprio de cada corte e ordem; e, se constarmos que, por uma hábil divisão de poder, esse interesse necessariamente concorre com o interesse público, deveremos declarar esse governo sábio e afortunado. Se, ao contrário, o interesse individual não for limitado e dirigido ao interesse público, não devemos esperar nada desse governo além de facciosidade, desordem e tirania. Essa opinião é justificada pela experiência, assim como pela autoridade de todos os filósofos e políticos, antigos e modernos (E, p. 32).

resistência nos casos mais flagrantes de tirania e opressão". E, nesses casos, o interesse comum como garantia das regras da justiça não entra em cena.

Entretanto, tampouco é possível reduzir interesse comum a esse sentido específico de liberdade. Consideremos o interesse comum que consiste simplesmente em assegurar as regras da justiça: ele protege a propriedade contra a usurpação arbitrária de outrem e, nesse sentido, é uma forma restrita e específica de assegurar a liberdade. Mas esse nem sempre é o caso. O ponto ao qual quero chegar é o seguinte: o interesse comum, bem como a liberdade, se modifica em diferentes contextos<sup>6</sup>. Para evidenciá-lo, recorro às lições do quarto volume da *História*.

No primeiro parágrafo do Apêndice ao reinado de Elizabeth I, Hume afirma que esta soberana "exercia a autoridade real em uma maneira... contrária a todas as ideias que nós presentemente entretemos de uma constituição legal": "Ela acreditava que seus súditos estavam dotados de endosso moral [*entitled*] à liberdade não maior do que seus ancestrais haviam usufruído", e "descobriu" que eles "aquiessceram inteiramente em sua administração arbitrária"<sup>7</sup> (H, 4, p. 354). No longo reinado desta monarca, Hume descreve inúmeras prerrogativas da coroa "incompatíveis com uma exata e regular satisfação da liberdade" (H, 4, p. 364). Entretanto, o autor reconhece que o caráter absolutista desse reinado estava de acordo com a situação da época.

Não é de se admirar que a rainha, em sua administração, devesse prestar tão pouca atenção à liberdade, enquanto o próprio parlamento, ao decretar leis, era inteiramente negligente a isso. Os estatutos de perseguição que eles passaram contra papistas e puritanos são extremamente contrários ao gênio da liberdade [*freedom*]<sup>8</sup>; e ao expor tais multidões à tirania de padres e intolerantes, acostumou o povo à mais vergonhosa sujeição. Outorgar uma supremacia ilimitada à rainha, ou, o que é pior, reconhecer seu direito inerente a isso, foi outra prova de sua servidão voluntária (H, 4, p. 366).

Aqui, Hume destila uma crítica à "servidão voluntária" do parlamento, opondo-a ao "gênio da liberdade [*freedom*]": o parlamento é a casa que supostamente estabelece limitações ao poder da coroa em vista das liberdades e dos direitos dos súditos, mas, contrariamente a isso, esta casa "acostumou" o povo à falta de liberdade. Curiosamente, Hume relata que, em 1575, Elizabeth

---

<sup>6</sup> É importante destacar, contudo, que esta modificação não significa uma suposta expansão do conceito de justiça, como sugere a leitura de Annette Baier (2010, p. 98), já que isso equivaleria a reduzir a liberdade a tais regras da justiça e, como será evidenciado a seguir, a ênfase textual de Hume recai sobre a liberdade, o que contradiria possíveis intenções do autor de expandir o conceito de justiça. Hume não associa os dois conceitos: pelo contrário, os distingue e contrasta claramente.

<sup>7</sup> As traduções da *História da Inglaterra* são minhas.

<sup>8</sup> Traduzo tanto *liberty* quanto *freedom* como liberdade, mas, nas ocorrências de *freedom*, incluo a palavra no original para evitar confusões. A meu ver, o autor utiliza *freedom* para se referir a uma liberdade anterior à liberdade política, que ele denomina *liberty*.

queixou-se no parlamento a respeito da "má execução das leis; e ameaçou que, se os magistrados não fossem mais vigilantes no futuro, ela confiaria autoridade a pessoas indigentes e necessitadas, que encontrariam um *interesse* em uma administração mais exata da justiça" (H, 4, p. 369, *itálico meu*).

Isso indica algo que Hume também afirma com todas as palavras: o fato de que "o que mais assegurava efetivamente a escravidão do povo", mais do que as prerrogativas da coroa, eram "os princípios estabelecidos da época, que atribuíam ao príncipe um poder tão ilimitado e indefinido" que era, supostamente, "a origem da lei" e que, por isso, "não poderiam ser limitados por ninguém" (H, 4, p. 367). Nesse cenário de total sujeição costumeira, a oposição ao governo de Elizabeth e de seus predecessores absolutistas "não era nem recompensada por aquele elogio e aprovação pública, que é só o que pode apoiar os homens sob tais perigos e dificuldades que se apresentam na resistência à autoridade tirânica"<sup>9</sup> (H, 4, p. 368).

Apesar disso, Hume não economiza elogios à rainha. "Poucos soberanos na Inglaterra sucederam ao trono em circunstâncias mais difíceis; e ninguém nunca conduziu o governo com tamanho sucesso e felicidade uniformes". Dotada de "grande comando sobre si mesma, ela logo obteve uma predominância sem contradição sobre seu povo", tendo sido uma das rainhas mais populares da história britânica. E "suas qualidades como uma soberana, embora com algumas exceções consideráveis" - que consistiam na negligência da liberdade de seus súditos - "são o objeto de aplauso e aprovação indisputada" (H, 4, p. 352-353).

Portanto, o que conta para a situação de privação da liberdade nesse contexto não se relaciona à execução da justiça, mas sim, aos "princípios estabelecidos da época" (H, 4, p. 367). Aqui, portanto, surge uma pergunta: por que Hume aprova o governo de Elizabeth, mesmo comparando-o a uma autoridade tirânica e reconhecendo a situação de escravidão do povo, enquanto reprovava energicamente o governo de Richard III, por exemplo, que é considerado por Hume um "tirano intrépido" (H, 2, p. 517) e da pior espécie?

Hume responde: "Nos empregos particulares do poder, a questão *O que é melhor?* nunca deve ser esquecida. Mas na distribuição geral de poder entre os vários membros de uma constituição, raramente pode ser admitida qualquer outra questão além de *O que está estabelecido?*" (H, 4, p. 355). Richard III era irmão do rei Edward IV e, a fim de usurpar o trono de seu sobrinho Edward V, que ainda era menor de idade, assassinou todos os seus sobrinhos,

---

<sup>9</sup> Hume conclui esse parágrafo jocosamente, afirmando que foi "apenas durante a próxima geração que os nobres princípios de liberdade se arraigaram, e, se espalhando, sob o abrigo de *absurdos puritanos*, entraram na moda entre o povo" (H, 4, p. 368, *itálicos meus*).

legítimos herdeiros da coroa. Richard não agiu de acordo com as práticas estabelecidas, pois ele desrespeitou os princípios de sucessão hereditária da coroa ao usurpar o poder de seu sobrinho, além de ter transgredido todas as práticas da época visando saciar seu interesse próprio pelo poder. Para Hume, "nunca houve em nenhum país uma usurpação mais flagrante do que aquela de Richard, ou mais repugnante a todo princípio de justiça e *interesse público*" (H, 2, p. 508, *italico meu*). As políticas absolutistas de Elizabeth, ao contrário, visavam a estabilidade e a prosperidade da nação inglesa por meio da execução das regras da justiça, aspecto detidamente descrito por Hume ao longo do quarto volume da *História*.

Por tudo isso, constata-se que o interesse comum é um conceito circunstanciado, que se modifica em diferentes lugares e épocas. O absolutismo elizabetano era compatível com as práticas daquela época e satisfazia, em certa medida, o interesse comum, mas se tornou incompatível com as práticas estabelecidas de menos de um século depois - ocasião em que as pretensões absolutistas de Charles I receberam resistência tão forte a ponto de culminar na guerra civil e na execução desse monarca -, porque o interesse comum desta época se distinguia daquele de Elizabeth I<sup>10</sup>. Dessa mesma maneira, a liberdade também é um conceito circunstanciado, que se modifica com o contexto e as práticas costumeiras de cada época.

O caráter circunstanciado do interesse comum e da liberdade é um ponto que aparece, com todas suas nuances, na crítica de Hume à historiografia whig, que defendia um retorno à antiga constituição inglesa representada pela Magna Carta. Esse ponto é comentado por Hume em diferentes momentos da *História*.

No *Tratado*, Hume reconhece que faz parte da natureza humana venerar um passado distante, fenômeno que fortalece a "concepção e a paixão" sobre esse passado: a "imaginação move-se com mais dificuldade ao passar de uma porção do tempo a outra", o que faz com que a "mente, elevada pela vastidão de seu objeto, eleva-se ainda mais pela dificuldade da concepção" e, por ser "obrigada a todo momento a renovar seus esforços para passar de uma parte a outra do tempo, sente uma disposição mais vigorosa e sublime" (T, 2.3.8§10). Isso fortalece a paixão e produz o fenômeno da veneração a passados remotos. Hume explica que isso ocorre somente com passado distante, mas que, no caso de um passado não tão distante, a paixão se enfraquece (T, 2.3.7-8). Por isso, esse fenômeno não contradiz a máxima humeana

---

<sup>10</sup> Sobre o governo de Charles, Hume também chama atenção para as práticas estabelecidas da época: "caso as limitações na prerrogativa estivessem, em sua época, consideravelmente fixas e certas, sua integridade o faria considerar as limitações da constituição sagradas. Infelizmente, seu destino o lançou em um período em que os precedentes de muitos reinados anteriores favoreciam fortemente o poder arbitrário, e o *espírito do povo corria violentamente em direção à liberdade* (H, 5, p. 543, *italicos meus*).

de que o contíguo afeta mais do que o remoto. Apesar disso, é importante refletir cautelosamente sobre o passado distante para não interpretá-lo mal; a reflexão sobre o passado modera esta veneração e, por comparação com o presente, "instrui" os indivíduos a apreciarem sua situação presente.

A crítica humeana ao retorno à antiga constituição aponta para o fato de que esse mero retorno não é suficiente para assegurar aquilo que, em épocas distintas, se demanda, porque épocas distintas consistem em contextos distintos, que apresentam demandas distintas. Aliás, é importante notar que a Magna Carta foi "calculada para o interesse dos barões" em limitar a autoridade real, que perturbava sua independência, e não para o interesse comum. Contudo, ao notar que eles "não poderiam esperar a cooperação do povo" sem que houvesse mudanças que visassem "os interesses das classes inferiores dos homens", os barões adicionaram novas cláusulas à carta, "a fim de assegurar a administração livre e equitativa da justiça" que beneficiaria toda a comunidade. Se o documento não tivesse recebido tais cláusulas adicionais, "a felicidade e liberdade nacionais teriam sido muito pouco promovidas por ele, já que somente tenderia a aumentar o poder e independência de uma ordem de homens que já era poderosa demais" (H, 1, p. 444). Por isso, este documento inicialmente não assegurava o interesse comum, e só o fez porque isso era o interesse dos barões. Mas aquilo que a Magna Carta assegurava, do ponto de vista do interesse comum, é quase completamente distinto do que os comuns pretendiam com a petição de direito no governo de Charles I, por exemplo, numa época em que os direitos e liberdades inglesas já eram melhor asseguradas pela constituição.

Além disso, é necessário considerar uma importante consequência do aumento do poder dos barões no contexto do estabelecimento da Magna Carta: o amplo uso, por parte do monarca, do poder dispensivo. Esse poder, derivado da prerrogativa real, eximia o rei de seguir as leis em situações de necessidade, e passou a ser amplamente utilizado para controlar o imenso poder que os barões adquiriram nesse período. O poder dispensivo que, durante essa época, visava o interesse comum ao tentar equilibrar a autoridade dos barões, também foi muito utilizado em épocas posteriores e um dos motivos para a resistência, considerada justificada por Hume, a James II<sup>11</sup>, por exemplo, justamente porque, nesse diferente contexto, já não assegurava o interesse comum:

Uma prerrogativa... derivada da prática muito antiga e quase uniforme, o poder dispensivo, ainda permanecia, ou deveria permanecer com a coroa; suficiente em um instante para arruinar toda esta estrutura, e derrubar todas as

---

<sup>11</sup>Sobre a resistência justificada a James II, ver ZAHREDDINE, 2018, p. 205-222.

barreiras da constituição. (...) esperar que o poder dispensivo poderia, em qualquer grau, ser compatível com aquelas limitações acuradas e regulares, que ultimamente têm sido estabelecidas, e que o povo estava determinado a manter, era uma esperança vã; e apesar de os homens não saberem sobre quais princípios eles poderiam negar essa prerrogativa, eles viam que, se fosse para preservar suas leis e constituição, havia uma necessidade absoluta de negá-la, ao menos de aboli-la (H, 6, p.475).

Dessa maneira, pode-se concluir que o interesse comum possui, de fato, características que acompanham este conceito em qualquer período histórico: ele surge de associações causais, pode ser transmitido via simpatia, tende à utilidade e consiste no redirecionamento do interesse próprio. Apesar dessas características que não se modificam – justamente porque se referem à atuação do interesse comum sobre os princípios da natureza humana –, o conteúdo do interesse comum se modifica, porque passa a atuar no âmbito político: em alguns contextos, ele pode consistir na liberdade corporal contra governos tirânicos – como no caso do reinado de Richard III; em outros contextos, ele pode consistir na estabilidade social e política e no cumprimento das regras da justiça, e não na liberdade política dos indivíduos – como no caso do reinado de Elizabeth I.

### **Considerações finais**

A partir do estudo do interesse comum no pensamento político de Hume, é possível constatar que sua teoria abrange, não somente a regularidade, mas também aquilo que foge a ela. Os arranjos políticos são o resultado da atuação dos princípios da natureza humana ao longo da história. Tais princípios podem ser considerados universais porque estão presentes em qualquer ser humano que não possua alguma desordem em suas faculdades. Já os arranjos políticos não são universais, porque eles não dependem somente dos princípios da natureza humana, mas também das práticas costumeiras, das demandas e de inúmeros outros fatores particulares a cada época e lugar, visto que as variáveis são intermináveis. Aquilo que é o interesse comum para uma sociedade em certa época pode não ser o interesse comum para a mesma sociedade em outro período de tempo, ou para outra sociedade. Em algum governo particular, o interesse comum pode ser a proteção dos cidadãos contra invasões estrangeiras, ou a manutenção de um governante que, apesar de não assegurar a liberdade dos súditos, garanta sua segurança e estabilidade. Em outro governo, que possui outro contexto histórico, social, político e econômico, a liberdade pode ser o interesse comum dos cidadãos, ou a proteção dos direitos básicos previstos na constituição do país. Nesse sentido, caso ocorra, por exemplo, uma pandemia, o interesse comum em um Estado Democrático, cuja Constituição assegura o direito

à saúde, consiste na garantia de tal direito – e se o governo não é capaz de exercer essa função, atrevo-me a afirmar que Hume consideraria justificada a resistência ao respectivo governante, assim como fez em sua avaliação sobre a resistência a James II, no contexto da Revolução de 1688 (H, 6, p. 475).

O reconhecimento do caráter circunstanciado do interesse comum se conforma plenamente com os princípios da natureza humana que o autor desenvolve desde sua teoria do conhecimento. O conceito é o mesmo e atua de maneira básica, estrita e regular sobre a natureza humana – por consistir no redirecionamento do interesse próprio, derivar de associações causais, ser útil e poder ser comunicado pela simpatia. Contudo, o material sobre o qual o interesse comum atua se modifica, modificando também seus resultados. Por isso, apesar de sermos capazes de explicar algumas ocorrências do "mundo moral" "a partir de fontes e princípios dos quais estamos certos e convictos, seja interiormente" - isto é, tendo em vista a natureza humana – "seja pela observação" – ou seja, baseando-nos na experiência do passado e da história, é "inteiramente impossível para a prudência humana antever ou prever tais ocorrências", pois elas não dependem somente dos "princípios dos quais estamos certos e convictos" (E, p. 219), mas também das circunstâncias particulares sobre as quais tais princípios atuam. A interação do interesse comum, seja com o acaso ou com diferentes contextos históricos, políticos, culturais, morais e econômicos, podem modificar seu conteúdo. Diante disso, conclui-se que o pensamento político de Hume é capaz de comportar não somente o que é regular e previsível, mas também o extraordinário.

### Referências bibliográficas

- BAIER, A. \_\_\_\_\_. *The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice*. Harvard University Press, 2010.
- GARRIDO, D. 2008. *The Ideal of Liberty in the Political Philosophy of David Hume* (Dissertation). Glasgow, 114 p. University of Glasgow (Dissertação).
- HAAKONSSSEN, K. Introdução. In: *Ensaios políticos*. K. Haakonssen (org). Tradução de P. Pimenta. SP: Martins Fontes, 2003, p. IX-XXXIV.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana e Sinopse de um tratado recentemente publicado intitulado Tratado da natureza humana*. Tradução de D. Danowski. 2ª ed. SP: UNESP, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ensaaios políticos*. K. Haakonssen (org). Tradução de. P. Pimenta. SP: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. SP: UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

JOHNSON, S. *A Dictionary of the English Language*. Dublin: 1755.

ZAHREDDINE, S. H. Resistência comum em David Hume: Um estudo da Revolução de 1688. *Revista Estudos Hum(e)anos*, v.6, nº. 1 e 2, 2018, p. 205-222.



# ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO DE HUME

*SOME REMARKS ON HUME'S RACISM*

**Marcos Balieiro<sup>1</sup>**

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. A última edição dessa nota seria revisada de modo a tratar como inferiores somente os negros. 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 filosófico da “nota de rodapé infame” no pensamento do próprio Hume e, também, no que diz respeito a autores influenciados por ele.

**Palavras-chave:** Hume; Racismo; Raça; Negros; Iluminismo escocês.

**ABSTRACT:** In a footnote added in 1753 to his essay “Of National Characters”, Hume makes undeniably racist statements, according to which non-white people are naturally inferior to whites. The last edition of the footnote was revised, so as to treat only black people as inferior. In this paper, we present an assessment of Hume’s racism that brings its context into consideration, therefore showing that it is not possible to take the philosopher’s positions on race as a mere result of their time. Then, we make some considerations on the philosophical impact of the “infamous footnote”, both on Hume’s own thought and on authors influenced by him.

**Keywords:** Hume; Racism; Race; Black People; Scottish Enlightenment.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Entre 1753 e 1754, foram publicados os *Essays and Treatises on Several Subjects*, de David Hume. Entre os vários ensaios presentes nessa coleção, estava incluído “Of National Characters”, publicado originalmente em 1748, como parte de *Three Essays, Moral and Political*. A edição de 1753 desse texto trouxe uma adição que, ainda hoje, causa grande incômodo, a saber, aquela que os estudiosos do pensamento humiano viriam a chamar de *infamous footnote*. A passagem, que pode ser considerada o ponto de partida para boa parte das discussões sobre o racismo do autor<sup>2</sup>, é longa, mas, dados os elementos que serão analisados a seguir, merece ser citada na íntegra:

Estou pronto a suspeitar que os negros, e, em geral, todas as outras espécies de homens (pois há quatro ou cinco tipos diferentes), são naturalmente inferiores [*inferior*] aos brancos. Nunca houve uma nação civilizada de qualquer compleição que não a branca, nem mesmo qualquer indivíduo eminente, fosse na ação ou na especulação. Nenhuma manufatura engenhosa entre eles, nem artes, nem ciências. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros dos brancos, como os antigos germânicos ou os atuais tártaros, têm, ainda, algo de eminente em seu valor, sua forma de governo ou outro particular. Uma diferença tão uniforme e tão constante não poderia acontecer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse estabelecido uma diferença original entre essas crias de homens. Para não mencionar nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, nenhum dos quais já revelou quaisquer sintomas de engenhosidade, ainda que pessoas vis [*low*], sem educação, terminem, entre nós, por se distinguir em todas as profissões. Na Jamaica, de fato, fala-se de um negro como sendo provido de talentos e erudição, mas é provável que ele seja admirado por realizações muito exíguas, como um papagaio que fala algumas palavras corretamente<sup>3</sup>. (HUME, 1985, p. 629-30)

A referência a “diferentes espécies de homens”, havendo “quatro ou cinco tipos diferentes”, merece atenção. Como se sabe, havia duas principais maneiras, à época, de conceber a diferença entre brancos e não-brancos. Uma delas, que posteriormente veio a ser chamada de monogenismo, considerava que todos os seres humanos teriam uma origem comum, geralmente atribuída a Adão, mas haveria populações que, por diversas razões, se teriam degenerado, tornando-se inferiores. Alguns adeptos dessa concepção, como Grégoire, Blumenbach e Prichard, “queriam melhorar a situação daqueles que haviam, naturalmente ou forçadamente, sido submetidos à degeneração” (POPKIN, 2010b, p. 89). Os dois últimos, aliás,

---

<sup>2</sup> Willis (2016) observa que os estudiosos geralmente concordam que as afirmações de Hume, nessa nota, são racistas, ainda que se possa questionar quão comprometido o filósofo estaria com a teoria da poligênese, quais as relações desse texto com a totalidade da obra humiana e quais as razões que levaram o autor a fazer edições no texto.

<sup>3</sup> Todas as citações de passagens em línguas estrangeiras são nossas.

teriam sido influenciados diretamente por Buffon, sobre quem Popkin afirma, de maneira algo sarcástica, que teria defendido que a degeneração dos negros poderia ser resolvida “mudando todos para o cinturão entre Paris e as montanhas do Cáucaso, alimentando-os com comida francesa e dando-lhes uma educação e um modo de vida europeus” (POPKIN, 2010b, p. 87). Interessados na epistemologia de Hume considerarão curiosa a observação de que Buffon considera os lapões uma raça bizarra, de feições e costumes selvagens, que “parece ter degenerado da espécie humana”<sup>4</sup> (BUFFON, 1834, p. 173).

Blumenbach, visto como um grande precursor da antropologia, também oferece um exemplo curioso. Em sua classificação, estabelece a divisão do homem em diversas raças. A caucasiana<sup>5</sup> (que, mais uma vez, excluiria os lapões) teria em suas fileiras, “de acordo com a concepção europeia de beleza de rosto e de formato do crânio, os mais belos dos homens”. Os negros, por sua vez, são tratados de maneira tal que procura mostrá-los como capazes de conquistas semelhantes às que o autor atribui aos brancos, mas, ao final da seção em que trata especificamente desse ponto, vê-se a observação de que as condições concretas não seriam de igualdade, e os negros teriam apenas “*aderido*, de maneira tão próxima, às nações mais civilizadas da terra” (BLUMENBACH, 1806, p. 312 – *italico nosso*). Brancos, portanto, são vistos como o pináculo da civilização, enquanto os negros, ainda que sejam suficientemente perfectíveis, são apresentados como carentes das condições que poderiam salvar a raça da degeneração a que foi submetida.

Outra concepção dos motivos pelos quais os negros seriam inferiores aos brancos, oposta à já mencionada, foi aquela segundo a qual haveria diferentes ancestrais originários para diferentes raças. Para boa parte dos que escreveram sobre o assunto ainda na modernidade, isso se traduziria em termos tais que Adão teria sido criado por Deus e seria uma espécie de antepassado da Europa branca, mas outras raças teriam ancestrais distintos, de modo que haveria algo como espécies cujas origens seriam até mesmo pré-adâmicas. Desse modo, seria impossível que os negros pudessem remediar qualquer suposta inferioridade, uma vez que constituiriam um tipo de criatura, por assim dizer, essencialmente distinto daquele integrado

---

<sup>4</sup> Como se sabe, na Seção 2 de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* (HUME, 1999, p. 98), Hume usa lapões e negros como exemplos de pessoas que não teriam a ideia do sabor do vinho. Isoladamente, essa referência parece apenas um exemplo casual sobre ideias como cópias de impressões. Entretanto quando atentamos para as observações de Buffon e Blumenbach, bem como para o fato de (como se verá a seguir) Hume colocar povos do extremo norte e dos trópicos como exemplos que impossibilitariam uma ciência segura dos caracteres nacionais, parece que, apesar de não haver implicações teóricas racistas nessa passagem da *Investigação*, o exemplo certamente foi escolhido com base em um *background* racista.

<sup>5</sup> O uso de “caucasiana”, por parte de Blumenbach, para se referir a uma raça parece ter contribuído para popularizar esse uso do termo.

pelos brancos. Segundo Popkin (2010b), esse tipo de posicionamento já teria sido defendido no século XVI por Paracelso e Giordano Bruno, mas teria tido sua formulação mais sistemática no século seguinte, com a publicação de *Prae-Adamitae*, por La Peyrère. Popkin afirma, ainda, que essa maneira de lidar com a distinção entre raças, mais radical que a anterior, teria lançado as bases para o chamado racismo científico do século XIX, e viria a ser chamada de poligenismo.

No que diz respeito a Lineu, comumente tido como grande precursor da biologia, a situação quanto a esse debate pode ser difícil de determinar. É verdade que em seu *Critica Botanica*, publicado em 1737, vê-se a consideração de que seria uma frivolidade afirmar que diferenças de complexão implicam a existência de diferentes *espécies* de homens (LINEU, 1737). Ainda assim, posteriormente, na décima edição de *Systema Naturae*, publicada em 1758, o autor fez acréscimos importantes à sua classificação das raças humanas, atribuindo a cada uma características bem definidas. Uma dessas características diria respeito ao *temperamento*. Como se sabe, a medicina antiga atribui o temperamento, primariamente, a fatores que estão relacionados à constituição original dos corpos<sup>6</sup>. Torna-se mais difícil, portanto, determinar se, de acordo com Lineu, a agudeza gentil e a inventividade dos europeus são traços que, como o fato de terem temperamento sanguíneo, decorrem de sua constituição natural. A mesma dificuldade, é claro, se aplica à consideração de que os africanos, além de serem indolentes e negligentes, possuem temperamento fleumático<sup>7</sup>.

Essas considerações sobre o debate acerca de raças à época de Hume importam, aqui, para que se coloque em perspectiva as afirmações encontradas em sua “nota de rodapé infame”. Observe-se, em primeiro lugar, que é difícil determinar a qual classificação, especificamente, Hume se refere ao falar em “quatro ou cinco tipos diferentes de homens”. A classificação de Blumenbach, que divide a humanidade em cinco raças, seria publicada apenas em *Beytrage zur Naturgesichte*, de 1779, portanto, após a morte do pensador escocês. No que diz respeito a Lineu, por outro lado, a situação é diferente. Willis (2016, p. 216) afirma que Hume “pode ter

---

<sup>6</sup> Ver, a esse respeito, Galeno (2020), para quem os temperamentos podem ser contrabalançados pela dieta e pelo modo de vida, mas têm, entre seus determinantes mais básicos, que contribuem para certas predisposições como que inatas, a própria maneira como o corpo se constitui.

<sup>7</sup> Talvez seja o caso, portanto, de mitigar a afirmação, por parte de Popkin (2010 a), de que Lineu sugere que as características de cada raça são determinadas por fatores ambientais.

herdado suas ideias sobre raça de textos como o *Systema Naturae*”, que, a partir de sua segunda edição, publicada em 1738<sup>8</sup>, já trazia “uma tipologia fixa de quatro tipos raciais”<sup>9</sup>.

Seja como for, parece mais importante um outro aspecto: Hume se mostra pronto a declarar que povos não-brancos são *naturalmente* inferiores, e que as vastas diferenças entre as conquistas de diferentes povos não seriam possíveis se não houvesse uma “diferença original” entre os vários tipos de homens. Parece, com afirmações como essas, vincular-se à tradição dos defensores do chamado poligenismo. Isso não quer dizer, evidentemente, que o filósofo considerasse seriamente algo como uma divisão entre povos adâmicos e pré-adâmicos, à maneira que Popkin atribui a um La Peyrère. Ainda assim, não parece haver dúvidas de que ele teria considerado os negros (mais outras três ou quatro raças) como inferiores não por conta de certas influências ambientais, não por conta de qualquer degeneração, mas por certas características originais. Não se trata, aqui, de defender que teorias monogenéticas são “menos racistas” que teorias poligenéticas. Não é difícil imaginar de que maneira cada um desses tipos pode ter sido usado durante séculos não apenas para justificar práticas como a escravidão, mas, também, para categorizar povos não-brancos como inferiores<sup>10</sup>. O que está em questão é que, levada a sério, a “nota de rodapé infame” leva a concluir que, de acordo com Hume, os negros certamente poderiam ser considerados uma “espécie” de homens (para empregar o vocabulário de que o autor se vale), mas seriam natural, e irremediavelmente, inferiores, e estariam perpetuamente apartados de qualquer coisa semelhante a “manufatura engenhosa”, “artes” ou “ciências”.

Na edição de 1777 de *Essays and Treatises on Several Subjects*, a “nota de rodapé infame” apareceu com alterações. Sabe-se que essa edição, publicada postumamente, foi cuidadosamente revisada por Hume em seus últimos anos de vida. Nessa nova versão, o início do texto foi alterado para “Estou pronto a suspeitar que os negros sejam naturalmente inferiores

---

<sup>8</sup> É importante não perder de vista, porém, que, como lembra Sebastiani (2013), a atribuição detalhada de características a cada raça foi introduzida apenas, como já foi dito, na décima edição.

<sup>9</sup> Por outro lado, a associação que Willis procura estabelecer entre os diários de Lineu e a consideração de Hume acerca dos lapões na Seção 2 de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* são mais difíceis de defender. Como já deve ter ficado claro, considerar o povo da Lapônia como essencialmente inferior não era exatamente algo exclusivo da classificação estabelecida pelo sueco. O próprio Willis, aliás, afirma não ter evidências de que Hume teria tido acesso ao diário de Lineu, publicado apenas postumamente.

<sup>10</sup> Garrett (2000, p. 177) observa que “algumas obras monogenistas eram muito mais virulentamente racistas que as de Förster ou Kames”. Sugere, ainda, que, ao tratar de autores do século XVIII, faz mais sentido abandonar as classificações e analisar suas posições referentes a temas raciais caso a caso. De qualquer modo, a distinção adotada neste artigo se pretende muito mais básica, considerando monogenéticas as teorias que remetem a um único ancestral comum e poligenéticas, aquelas que falam em vários ancestrais distintos, como se houvesse diferentes espécies de humanos, em especial no sentido de que a existência de vários ancestrais impediria considerar “diferentes espécies” como igualmente perfectíveis.

aos brancos. Raramente houve qualquer nação civilizada daquela compleição, ou mesmo qualquer indivíduo eminente, fosse na ação ou na especulação” (HUME, 1985, p. 208). Trata-se de uma mudança importante. Immerwahr (1992) lembra que, nessa versão definitiva, não se faz mais referência a quatro ou cinco espécies de homens, de modo que o único alvo são os negros (não mais *todos* os não-brancos). Além disso, em certo sentido, Hume parece (de maneira, como veremos, enganosa) “suavizar” seus pontos de vista: a afirmação de que “nunca” teria havido nação civilizada ou talentos eminentes entre povos não brancos dá lugar à ideia de que “raramente” essas características teriam ocorrido entre os negros<sup>11</sup>.

Immerwahr (1992) atribui essas alterações a uma possível resposta de Hume a James Beattie, que incluiu, em *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism*, publicado em 1770, críticas bastante incisivas à posição de Hume sobre os não-brancos. Sobre a consideração de que nenhuma das outras “espécies” haveria constituído qualquer civilização, Beattie afirma, por exemplo, que “nenhum homem poderia ter evidências suficientes, exceto a partir de uma familiaridade pessoal com todos os negros que existem, ou já existiram, sobre a face da terra” (BEATTIE, 1805, p. 309). Além disso, destaca a grandeza das civilizações do México e do Peru, e lembra que, entre africanos e ameríndios, haveria muitos excelentes artesãos. Observa, ainda, que negros escravizados, mesmo por vezes em situações completamente desfavoráveis, aprendem muito bem aquilo que é posto a seu alcance, antes de concluir que considerar os negros inferiores porque não se destacam, dada a condição a que estão relegados, “é tão racional quanto supor que qualquer pessoa privada na Europa seja de uma espécie inferior porque não se elevou à condição de realeza” (BEATTIE, 1805, p. 310). Diante dessas considerações, Immerwahr conclui que Hume teria abandonado a referência a *todas* as espécies não brancas porque, com isso, escaparia das críticas de seu rival. Concentrar seu ataque nos negros seria uma forma de explorar uma fraqueza na argumentação de Beattie: com essa estratégia, Hume “impedia seus críticos de utilizar as conquistas óbvias de outros povos não-brancos como contraexemplos” (IMMERWAHR, 1992, pp. 484-5). Além

---

<sup>11</sup> Immerwahr (1992, p. 483) inclui, entre as consequências da alteração promovida por Hume, o abandono da linguagem poligenética, uma vez que não se trata mais de diferença entre diferentes raças, ou diferentes espécies. Talvez tenha cometido, aí, um exagero. Ora, a alusão a diferentes raças ocorre, também, em autores que defendem teorias monogenéticas. Ainda que se atribua peso considerável ao fato de Hume ter abandonado especificamente o termo “espécies”, o caso é que, diferentemente de autores que, a exemplo de Buffon, consideravam que raças poderiam ser “redimidas” caso passassem tempo suficiente em situação “favorável”, o escocês não deixa dúvidas de que considera a inferioridade dos negros como o fruto de suas próprias naturezas, não de um processo degenerativo. Portanto, ainda que não fale em “raças” ou “espécies” baseadas em ancestrais comuns, Hume preserva um ponto relevante que distingue poligenismo e monogenismo.

disso, o comentador lembra uma carta em que, dirigindo-se a seu editor, Hume considera ter respondido a Beattie, a quem se refere como um fanático tolo.

Parece, entretanto, que as considerações de Immerwahr não estão apoiadas em evidências tão fortes quanto ele gostaria. Garrett (2000) lembra que, na carta em questão, Hume menciona Beattie, por quem tinha profundo desprezo, em uma passagem que inclui, também, Thomas Reid, que ele considerava mais digno de ser levado a sério. Além disso, a “resposta completa” a Reid e Beattie, mencionada por Hume na carta, consiste do *Advertisement* em que Hume “rejeita” seu *Tratado da Natureza Humana* por ser um trabalho imaturo, admoestando, em seguida, aqueles que se voltaram contra “aquela obra juvenil, que o autor jamais reconheceu” (HUME, 1999, pp. 83), e incorreram, com isso, em uma prática “contrária a todas as regras do candor e da justeza” (HUME, 1999, p. 83). Desse modo, a preocupação não seria com o texto de “Of National Characters”, mas com debates referentes, especificamente, ao *Tratado*. Esse ponto parece se estabelecer de maneira ainda mais sólida com a observação de que o *Advertisement* seria anexado ao segundo volume da edição vindoura de *Essays and Treatises on Several Subjects*, e “ONC estava no primeiro volume! O segundo volume incluía as *Investigações*, a *Dissertação sobre as Paixões* e a *História Natural da Religião*, todos os quais são, muito mais provavelmente, respostas às críticas de Beattie e de Reid ao *Tratado*” (GARRETT, 2000, p. 174).

Garrett observa, ainda, que as afirmações de Beattie sobre povos não-europeus eram comuns na época, ao contrário de suas considerações específicas sobre os negros. Desse modo, seria improvável “que a resposta de Hume a Beattie, se ele lesse Beattie a sério, fosse mudar suas afirmações sobre não-brancos que não os negros” (GARRETT, 2000, p. 175). O texto de “Of National Characters”, como se sabe, mantém teses sobre os negros que permanecem opostas às de Beattie, de modo que não haveria, quanto a isso, nenhuma concessão, mesmo que estratégica, por parte de Hume. Desse modo, pode-se pensar que “havia muitas coisas que poderiam levar Hume a alterar a nota de rodapé: as obras de Adam Smith; a pesquisa de Robertson, então ainda não publicada, sobre as Américas e a Índia; a de Voltaire, sobre a China [...] ou mesmo a de Monboddo sobre os orangotangos” (GARRETT, 2000, p. 175).

Seja como for, Immerwahr acerta ao considerar que, na versão da “nota de rodapé infame” publicada em 1777, os negros parecem ser o único alvo. Além disso, não é possível defender que se trata de algo que o autor teria mencionado apenas de passagem. Essa, é verdade, foi a posição dominante por muito tempo, tendo sido assumida por comentadores importantes,



como Popkin (2010a)<sup>12</sup>. Immerwahr (1992) observa que isso provavelmente se deve a um equívoco de Green e Grose, editores da edição dos ensaios que, por muito tempo, foi, por assim dizer, canônica, e trazia a primeira versão da nota como se fosse definitiva. O equívoco só viria a se dissipar com a edição de Miller, publicada em 1985, que traz a alteração relevante mencionada acima. Garrett (2000) deixa claro, ainda, que alterações menores foram realizadas nas edições publicadas em 1768 e em 1770<sup>13</sup>. Com isso, torna-se bastante evidente que Hume não pretendeu, nas revisões que realizou, abrir mão de suas posições sobre o tema, de modo que sua opinião sobre os negros permaneceu, basicamente, a mesma.

## II

Mesmo que as críticas de Beattie não tenham sido o estopim para as alterações presentes na última versão de “Of National Characters”, deixam claro que havia, no período, autores dispostos a assumir um posicionamento bastante distinto no que diz respeito ao tema<sup>14</sup>. Esse é um ponto que fica particularmente claro quando atentamos para as posições de Hume acerca da escravidão. É verdade que, em “Of the Populousness of the Ancient Nations”, Hume trata de condenar essa prática, tanto entre os antigos quanto em seu próprio tempo. Ainda assim, é importante prestar atenção aos termos em que ele o faz. Ao falar sobre a escravidão nas colônias americanas, o autor o faz da seguinte maneira:

O que resta da escravidão doméstica, nas colônias americanas e entre algumas nações europeias, certamente jamais criaria um desejo de torná-la mais universal. A pouca humanidade que comumente se observa em pessoas acostumadas, desde a infância, a exercer autoridade tão grande sobre seus semelhantes, e a pisotear a natureza humana, bastaram para nos enojar no que toca a esse domínio ilimitado. (HUME, 1985, pp. 383-4)

Em seguida, Hume atribui a prática da escravidão a “maneiras bárbaras de tempos antigos”, pelas quais todos que ocupavam posição superior se tornavam tiranos. Essa passagem fez com que alguns estudiosos elencassem Hume entre os autores da Escócia dezoitista que

---

<sup>12</sup> É importante observar que o ensaio Hume’s Racism, em que Popkin adere à tese de que a nota de rodapé em questão seria algo acrescentado apenas de passagem, foi publicado, originalmente, em 1973. A data no corpo do texto é a da edição de *The High Road to Pyrrhonism* utilizada como referência neste texto. A obra é uma coletânea de artigos de Popkin publicados ao longo de décadas.

<sup>13</sup> A maioria das alterações assinaladas por Garrett (2000, p. 172) é de cunho ortográfico. Apenas uma, que substitui o “muito exíguas” da frase final da nota por apenas “exíguas”, poderia introduzir alguma (pequena) mudança de significado, mas, no geral, o sentido do texto se mantém.

<sup>14</sup> É importante lembrar, a esse respeito, que Beattie participou da Aberdeen Philosophical Society, fundada em 1758. A sociedade, da qual Thomas Reid também fez parte, era amplamente favorável ao abolicionismo.



seriam antiescravagistas. Segundo Robert Palter, por exemplo, ela basta para concluir que, no que diz respeito ao pensador escocês, “podemos assumir seguramente que nenhum tipo de comportamento pode ser moralmente pior que aquilo que pisoteia a natureza humana (dos escravos)” (1995, p. 8). Quanto à referência aos efeitos da escravidão sobre os que a exercem, seria uma tentativa de adequar a retórica do texto aos preconceitos dos leitores. Sebastiani, por sua vez, lembra que, além dos aspectos humanitários, Hume invocou, também, aqueles de cunho econômico, e afirmou, nos momentos iniciais de “Of the Populousness of Ancient Nations”, que “graças à abolição da escravatura, a liberdade havia se desenvolvido por toda a Europa em maior extensão do que havia ocorrido mesmo nos períodos mais prolíficos da antiguidade” (SEBASTIANI, 2013, p. 40).

É importante colocar essas considerações em perspectiva. Uma primeira observação é que elas não colaboram para enfraquecer as observações de Hume acerca dos negros. Seria possível defender, por exemplo, que o embrutecimento dos senhores de escravos se deveria a um “erro” que os faria ver criaturas fundamentalmente inferiores como se fossem iguais e, nesse caso, as consequências do “equivoco” poderiam ser desejáveis, mas ele seria, ainda, um equivoco. Além disso, o fato de uma prática ser danosa no que diz respeito à economia ou aos costumes de um povo não diz muito sobre eventuais diferenças naturais que ele teria com relação a outras populações. Desse modo, parece pertinente a comparação que Willis (2016) estabelece entre autores como Hume e Millar, que teriam criticado a escravidão em termos excessivamente mornos, levando em conta principalmente seus impactos socioeconômicos, e a maneira mais apaixonada como Beattie e Ramsay defenderam a humanidade dos negros. Tanto Beattie quanto Ramsay, aliás, teriam criticado “publicamente a escrita de Hume, tanto por seu racismo quanto pelo que viam como um apoio indireto à escravidão” (WILLIS, 2016, p. 222). Vale lembrar, também, que, segundo Watkins (2013), ainda que crítico à escravidão “em geral”, o ensaio sobre a populosidade das nações antigas “não deve ser lido como um texto abolicionista, cujo objetivo de retardar o progresso do comércio de escravos poderia, de algum modo, compensar as opiniões nojentas [de Hume] sobre outras raças” (WATKINS, 2013, p. 118).

### III

Não restam dúvidas, portanto, quanto ao teor racista da “nota de rodapé infame”. Além disso, uma vez que ela não foi algo como um *afterthought*, mas um texto que Hume se esmerou

em revisar e polir ao longo dos anos, não é descabido pensar que ele a teria considerado importante. É o caso, portanto, de fazer algumas observações sobre o impacto que ela poderia ter no próprio ensaio “Of National Characters” e, quem sabe, sobre aspectos mais gerais do pensamento de Hume. Para isso, uma boa porta de entrada talvez seja ler a nota no contexto em que ela está inserida. O ensaio em questão foi concebido como uma defesa da tese segundo a qual caracteres nacionais seriam determinados por causas morais, entendidas como “todas as circunstâncias adequadas para atuar sobre a mente como motivos ou razões, e que tornam um conjunto particular de maneiras habitual para nós” (HUME, 1985, p. 198). Hume pretende, portanto, atacar a tese de que caracteres nacionais seriam determinados por causas físicas, particularmente “o ar e o clima, que se supõe que ajam insensivelmente sobre o temperamento, alterando o tom e o hábito do corpo” (HUME, 1985, p. 198). O contraste com as teses defendidas por Montesquieu, defensor das “causas físicas”, é evidente, e sabe-se que, após a publicação de *Do Espírito das Leis*, os dois autores teriam estabelecido uma longa e profícua correspondência<sup>15</sup>.

A “nota de rodapé infame” ocorre ao final de nove observações realizadas por Hume para comprovar sua tese, todas passíveis de serem constatadas, segundo ele, por quem quer que “percorra o globo, ou revire os anais da história” (HUME, 1985, p. 204). Ao longo delas, Hume apresenta afirmações como a de que países pequenos, mas contíguos, costumam ter caracteres diferentes; o fato de as “fronteiras” em que se encontra um determinado caráter coincidirem com aquelas em que se observa a atuação de um mesmo governo; a tendência, por parte de um mesmo grupo de homens, a manter a semelhança de maneiras mesmo quando está espalhado pelo mundo<sup>16</sup>, entre outras considerações. A última das nove observações é dedicada a mostrar

---

<sup>15</sup> Chamley (1975) e Palter (1995) defendem que, ainda que “Of National Characters” tenha sido publicado antes de *Do Espírito das Leis*, Hume teria concebido seu ensaio como uma resposta às teses de Montesquieu, que já eram conhecidas em Turim na época em que Hume viajou para lá. Garrett, por sua vez, observa que é mais provável que os dois autores tenham adotado essa distinção por terem tido acesso à mesma fonte, “Jean Baptiste Mariette, abade Dubos, um escritor de estética que, atualmente, está amplamente esquecido, mas foi amplamente lido ao longo do século XVIII. Em *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719), Dubos defendeu que o gênio artístico de diferentes nações se devia, em grande parte, ao ar e ao clima, e que ‘les causes morales’ eram menos importantes que ‘les causes physiques’” (2016, pp. 249-50), oferecendo, com isso, uma explicação mais simples. Observe-se, ainda, que uma primeira versão do argumento defendido por Hume já aparece no *Tratado da Natureza Humana*, o que talvez favoreça a interpretação de Garrett: “[...] A esse princípio devemos atribuir a grande uniformidade que podemos observar nos humores e nas tendências de pensamentos daqueles que pertencem a uma mesma nação, e é muito mais provável que essa semelhança surja por conta da simpatia do que por qualquer influência do solo e do clima, que, ainda que continuem invariavelmente os mesmos, não são capazes de fazer com que o caráter de uma nação se mantenha o mesmo por um século que seja” (HUME, 2007, p. 207).

<sup>16</sup> Um dos exemplos de Hume nessa observação em particular (a quarta) diz respeito aos judeus na Europa. Isso é importante porque Popkin (2010a) apresenta, como exemplo do racismo de Hume, sua posição acerca dos judeus, no que é criticado por Palter (1995). Não é o caso, aqui, de tomar parte nesse debate, mas é importante observar que, no mínimo, Hume deixa claro que os judeus são determinados por “causas morais” de maneira que é

que os ingleses são notáveis por não terem um caráter determinado, e justificar esse fenômeno a partir da forma de governo da Inglaterra, que seria “uma mistura de monarquia, aristocracia e democracia”. Em seguida a essa observação, o filósofo afirma que haveria razões para pensar que

[...] todas as nações que vivem além dos círculos polares, ou entre os trópicos, são inferiores ao resto da espécie, e são incapazes de todas as conquistas mais elevadas da mente humana. A pobreza e a miséria dos habitantes do norte do globo, e a indolência dos habitantes do sul, por conta das poucas necessidades destes, talvez possam explicar essa diferença notável sem que recorramos a causas *físicas*. É certo, entretanto, que os caracteres das nações são muito indiscriminados em climas temperados, e que quase todas as observações gerais que sejam formadas com relação aos povos mais nortenhos ou sulistas nesses climas se mostrarão incertas e falaciosas<sup>17</sup>. (HUME, 1985, p. 207).

Em seguida a essa passagem, está inserida a “nota de rodapé infame”. Desse modo, considerando-se a versão “definitiva” do texto de Hume, os lapões e os ameríndios, por exemplo, poderiam ter caracteres impossíveis de determinar, mas isso seria explicável recorrendo-se a causas morais. Os negros, por sua vez, seriam “naturalmente inferiores” aos brancos, simples assim.

Palter (1995) observa que a nota está vinculada a uma passagem em que Hume pretende defender que os caracteres de povos que vivem ao sul são desprovidos de ordem, confusos. Seria a esse ponto, portanto, que “Hume anexaria uma nota, com o objetivo de fornecer evidência ainda maior de que o clima não produz diferenças morais” (PALTER, 1995, p. 6). Desse modo, atribuir aos negros uma inferioridade natural não teria sido uma expressão de racismo, apenas o resultado de uma preocupação completamente teórica de não fazer concessões à influência das “causas físicas”. Garrett (2016, p. 164) se coloca de acordo, mas vê nas considerações de Palter uma tentativa de “desculpar” Hume, observando quão “espinhosa” é a discussão sobre as possibilidades de se perdoar preconceitos como esses, ainda que eles surjam por motivos teóricos. Seja como for, a situação parece bastante complicada: ao afirmar que os negros são *naturalmente* inferiores, e ao afirmar que é por conta de diferenças naturais que observações acerca deles são “incertas e falaciosas”, pode-se deduzir que Hume considera

---

observada sem maiores problemas no curso do texto, o que não parece ocorrer no caso dos negros. No que diz respeito a “Of National Characters”, os dois casos são, portanto, diferentes.

<sup>17</sup> É notável a semelhança entre essa passagem e o parágrafo final de “Of Commerce” (em que, talvez por não estar preocupado explicitamente com a defesa de “causas morais”, Hume fala em “calor” e “igualdade do clima na zona tórrida” como causas que, reduzindo as necessidades, reduziriam, também a necessidade de engenho). Isso reforça a ideia de que Hume estaria comprometido com explicar diferenças entre povos a partir de fatores que não teriam a ver especificamente com raças, o que, por contraste, torna suas considerações acerca dos negros ainda mais chocantes.

que eles não estariam incluídos em ao menos partes do que, desde o *Tratado*, vinha sendo chamado de “ciência da natureza humana”. Isso talvez não baste para afirmar que negros não seriam vistos pelo filósofo como homens, mas certamente leva a considerar que, *no mínimo*, estão relegados à posição de um outro que, por conta de diferenças enormes, que são apresentadas como irremediáveis (posto que naturais), não pode nem mesmo ser conhecido no que diz respeito a seu caráter comum<sup>18</sup>.

#### IV

Resta considerar, agora, que juízo fazer de Hume, uma vez estabelecido que seu racismo, ainda que não decorra necessariamente dos princípios teóricos estabelecidos em sua obra, talvez tenha algum impacto sobre a maneira como o autor considera que devem ser empreendidos estudos sobre povos e, em alguma medida, que tipos de pessoas poderiam ser incluídas em estudos da natureza humana. Popkin, por exemplo, parece ter considerado que Hume se mostrou “uma porcaria de cientista empírico” (1992, p. 72): a referência a relatos de um negro talentoso na Jamaica, afinal, deixa claro que o filósofo tinha conhecimento da história de Francis Williams, poeta jamaicano cuja história foi amplamente discutida e que, depois de passar um período na Europa, retornou a seu país natal, onde abriu uma escola. Desse modo, segundo Popkin, Hume estaria pronto a desconsiderar dados que não sustentassem suas teses, o que o tornaria, além de tudo, desonesto. Garrett, por sua vez, é mais generoso, e, ainda que também reconheça no racismo da “nota de rodapé infame” um caso em que se descartou sem cerimônia os experimentos que não confirmavam a tese desejada, trata o caso todo como evidência de que até mesmo os mais brilhantes de nós podem ter que justificar grandes equívocos, e observa que o texto racista não deve diminuir o brilho de Hume (GARRETT, 2016, p. 265-6).

---

<sup>18</sup> Eze (2000) defende que, se os negros são considerados por Hume como naturalmente incapazes de artes ou ciências, isso implica que seriam incapazes de estabelecer relações filosóficas e raciocinar mediante comparação de ideias, nos termos em que esses tópicos são discutidos no *Tratado da Natureza Humana*. Entretanto, ele o faz mediante uma comparação bastante apressada de poucas passagens selecionadas do *Tratado* e o conteúdo da “nota de rodapé infame”, sem discutir, ainda, eventuais implicações que poderiam decorrer da mudança do registro do *Tratado* para o de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. Não se trata, aqui, de recusar a conclusão de Eze, segundo a qual Hume teria considerado os negros um tipo naturalmente inferior de homem, apenas de observar que a maneira pela qual ele estabelece esse ponto exigiria uma construção mais robusta. Ademais, o texto de “Of National Characters” já é suficientemente explícito no que diz respeito à inferioridade natural que Hume atribui aos negros.

É possível, observando a maior parte dos escritos de Hume, que Popkin tenha se exaltado em sua condenação. Por outro lado, considerações como a de Garrett parecem muito pouco. Isso não apenas porque as posições adotadas pelo filósofo escocês acerca dos negros eram inaceitáveis, ou porque já em seu tempo não eram, diferentemente do que se poderia pensar de início, uma posição hegemônica, como se espera que esteja evidente (alguns diriam que Hume escolheu estar do lado errado da história nesse ponto). Quando um filósofo desse calibre faz observações inequivocamente deletérias, elas têm consequências. É difícil, evidentemente, determinar o real impacto da nota em questão para as discussões raciais do século XVIII e dos seguintes. Popkin (2010a) e Immerwahr (1992) atribuem a Hume o papel de grande influenciador do racismo científico. Palter (1995) conta onze citações diretas à “nota de rodapé infame” ainda no século XVIII, “com seis atacando e cinco apoiando sua opinião sobre os negros” (PALTER, 1995, p. 9). De qualquer modo, diferentemente do que se vê nos diversos textos de Popkin sobre o tema (1992, 2010a, 2010b), Palter não discute eventuais desdobramentos posteriores do impacto de Hume sobre o chamado racismo científico que se desenvolveria no século seguinte. De qualquer modo, não se pode negar a influência das palavras de Hume em autores reconhecidos seja por conta de sua relevância para a filosofia, como Immanuel Kant<sup>19</sup>, seja por terem colaborado extensamente para o tratamento detestavelmente injusto das populações negras, como Edward Long<sup>20</sup>.

Finalmente, é importante não perder de vista, também, que Hume, como alguns outros iluministas escoceses, é visto como um grande precursor do que viriam a ser as ciências humanas. Se é assim, vale a pena atentar aos impactos de seu racismo não apenas por conta das contribuições mais conhecidas do autor para a história da filosofia, mas também como um

---

<sup>19</sup> “O Sr. Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro mostrou talentos, e asseire que, entre as centenas de milhares de negros que foram transportados de seus países para outros lugares, ainda que muitos possam ter sido libertos, ainda assim não se encontrou nenhum que apresentasse qualquer coisa de grandioso nas artes ou nas ciências, ou qualquer outra qualidade louvável, ainda que entre os brancos alguns continuamente consigam ascender [...]” (KANT, 1999, pp. 58-9). Kant, ao que parece, tem em mente a primeira versão da nota de rodapé escrita por Hume, já que fala em não haver “um único exemplo” de negro talentoso e em não ter havido “nenhum que apresentasse” realizações grandiosas.

<sup>20</sup> “Os exemplos que foram dados, de negros nascidos e treinados em outros climas, não enfraquecem a ideia de um intelecto estreito e humilde que atribuímos aos habitantes da Guiné. Vemos na Inglaterra cavalos adestrados, cães adestrados, e até mesmo falantes, os quais, por meio de muitas dores e instruções, foram levados a exhibir sinais de uma capacidade que muito excede aquela que tais animais exibem normalmente. O experimento ainda não foi tentado completamente em orangotangos; ainda assim, pelo que já foi provado, essa raça de seres pode, mesmo com o que sabemos em contrário, possuir uma fração de intelecto que, pelo cultivo adequado, poderia elevá-los à aparente igualdade com os humanos, e fazer com que superassem os habitantes de Quaqua, Angola ou Whidah. O Sr. Hume presume poder concluir, a partir de suas observações sobre os nativos africanos, que estes são inferiores ao resto da espécie, e completamente incapazes das realizações mais elevadas da mente humana” (LONG, 1774, p. 376).

lembrete de que várias disciplinas que nos são tão caras talvez já tenham nascido enviesadas. Caso seja assim, Hume não é o único culpado por isso, mas tem, sem a menor dúvida, sua parcela de responsabilidade<sup>21</sup>.

### Referências bibliográficas

- BEATTIE, James. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism*. Edimburgo: Denham and Dick, 1805.
- BLUMENBACH, Joh. Fr. *Beytrage zur Naturgeschichte*. Gotinga: Heinrich Dieterich, 1806.
- BUFFON, Georges-Louis Leclerc, Comte de. *Histoire Naturelle de L'Homme et de La Femme*. Paris: Armand-Aubrée, 1834.
- CHAMLEY, P. E. "The Conflict between Montesquieu and Hume: A Study of the Origins of Adam Smith's Universalism". In SKINNER, Andrew S., e WILSON, Thomas (orgs.). *Essays on Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 274-305.
- EZE, Emmanuel C. "Hume, Race, and Human Nature". *Journal of the History of Ideas*, volume 61, n. 4, pp. 691-98, 2000.
- GALENO. *Os Temperamentos*. São Paulo: Auster, 2020.
- GARRETT, Aaron. "Hume's 'Original Difference': Race, National Character and the Human Sciences". In HAAKONSEN, Knud, e WHATMORE, Richard (orgs.). *David Hume*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2016, pp. 241-66.
- \_\_\_\_\_. "Humes Revised Racism Revisited". *Hume Studies*, volume XXVI, n. 1, pp. 171-177, 2000.
- HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The Letters of David Hume – Volume II*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A Treatise of Human Nature – Volume I*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

---

<sup>21</sup> Este artigo se beneficiou imensamente de sugestões feitas por alguns colegas. Alana Boa Morte Café fez comentários à primeira versão deste texto que se mostraram muito valiosos, além de chamar a atenção para a passagem do *Tratado* citada na nota 77, acima. Vinícius França Freitas lembrou, em reunião do Grupo Hume na qual este texto foi discutido, a participação de Beattie e Reid na Aberdeen Philosophical Society, mencionada na nota 76. Mariana Dias Pinheiro Santos lembrou, por sua vez, as semelhanças entre a passagem em que Hume insere sua "nota de rodapé infame" e o parágrafo final de "Of Commerce", a que se faz referência na nota 79. A todos eles, muito obrigado!

- IMMERWAHR, John. "Hume's Revised Racism". *Journal of the History of Ideas*, volume 53, n. 3, pp. 481-86, 1992.
- KANT, Immanuel. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- LINEU, Carlos. *Critica Botanica*. Leiden: Conradus Wishoff, 1737,  
\_\_\_\_\_. *Systema Naturae* (10a. Edição). Estocolmo: Laurentii Salvii, 1758.
- LONG, Edward. *The History of Jamaica – Volume II*. Londres: T. Lowndes, 1774.
- PALTER, Robert. "Hume and Prejudice". *Hume Studies*, volume XXI, n. 1, pp. 3-24, 1995.
- POPKIN, Richard H. "Hume's Racism". In *The High Road to Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, pp. 251-67, 2010a.  
\_\_\_\_\_. "Hume's Racism Reconsidered". In POPKIN, Richard H. *The Third Force In Seventeenth Century Thought*. Leiden, Nova Iorque, Copenhagen, Colônia: E. J. Brill, 1992.  
\_\_\_\_\_. "The Philosophical Bases of Modern Racism". In *The High Road to Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, pp. 79-102, 2010b.
- SEBASTIANI, Silvia. *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2013.
- WATKINS, Margaret. "A Cruel but Ancient Subjugation? Understanding Hume's Attack on Slavery". *Hume Studies*, volume 39, n. 1, pp. 103-21, 2013.
- WILLIS, Andre C. "The Impact of David Hume's Thoughts about Race for his Stance on Slavery and His Concept of Religion". *Hume Studies*, volume 42, n. 1-2, pp. 213-39, 2016.

# A HERANÇA HUMEANA NAS CIÊNCIAS COGNITIVAS

*THE HUMEAN HERITAGE IN THE COGNITIVE SCIENCES*

**Diego de Souza Hirata**

Universidade Federal da Bahia

*hiratasdiego@gmail.com*

**RESUMO:** A fim 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 artigo 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 aproximá-las de um certo “afastamento” dos fatos e dos objetos observacionais. Argumento que a Ciência do Homem de 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; David Hume; Hábito, Representação Mental.

**ABSTRACT:** In order to identify characteristics of a representationalist theory and to increase the link between David Hume’s science of man and what we call today by cognitive sciences, the object of this paper is the origin of ideas and knowledges relating to the facts, accompanied by the principles of association of Hume’s epistemology. Therefore, I will resort to slightly reconstruct the humean theory of perceptions which involves, in turn, the elaboration of empirically acquired mental representations, and explore the main concepts and interpretations of causal relations to bring them closer to a certain “distance” of the facts and observational objects. I argue that Hume’s science of the man is aligned with the cognitive sciences and that his philosophy is established between the possibility of an empirical mental representation



followed by its distancing from the event or the object through natural, non-rational and unobservable instinct.

**KEYWORDS:** Causality; Cognitive Sciences; David Hume; Habit; Mental Representation.

## 1. Introdução: a herança humeana nas ciências cognitivas

A epistemologia de Hume deve ser entendida em sua essência como empirista, pois as atitudes epistêmicas e os desenvolvimentos cognitivos dependem substancialmente das experiências sensoriais com o mundo, e isso é o que molda a noção que Hume tem a respeito da aquisição de conhecimento factual, ou como ele chama, das questões de fato. Essa noção pressupõe que esse tipo de conhecimento surge imediatamente através de percepções sensíveis sobre os objetos e sobre os fatos observados no mundo, que posteriormente são compreendidos pela mente.

John Biro em *Hume's New Science of the Mind* apresenta duas razões para se estudar a filosofia da mente de Hume. O autor diz que de acordo com Hume i) entender o funcionamento da mente é entender todo o resto que se segue. E diz ser consensual que ii) compreender a filosofia da mente de Hume é também compreender a sua filosofia em sua totalidade. E essas duas razões formam uma pista muito importante para entendermos os métodos usados por Hume para estruturar a Ciência do Homem junto à sua filosofia da mente (BIRO, 2009, p. 40).

O projeto de Hume de fundar uma Ciência do Homem e da mente humana encontra-se presente no que chamamos hoje de ciências cognitivas, em que o estudo da mente é tão importante quanto o estudo de qualquer outro fenômeno natural. Segundo a relação das ciências com a natureza humana apresenta por Hume, é sabido que “todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana (T Intro. 4). As ciências empregadas pelo homem, “a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades” (T Intro. 4) Existem quatro ciências que, segundo Hume, compreendem quase tudo que possamos ter interesse em conhecer, sendo a lógica, a moral, a crítica e a política. Como a matemática e a filosofia da natureza, essas quatro ciências também dependem em certa medida da Ciência do Homem, “portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança” (T Intro. 6). Em uma clara descrição sobre a construção dessas ciências cognitivas, Biro em *Hume and Cognitive Science* (1985) as classifica como o envolvimento conectado de alguns ramos da psicologia, neurociência, neurofisiologia, linguística teórica, pesquisas sobre inteligência artificial e computacional, entre outros para circunscrever uma abordagem teórica a respeito do entendimento da mente. O autor difunde também essa ideia em

*Cognitive Science and David Hume's Science of the Mind*, “mas tal reconhecimento sobre essa continuidade ainda não é universal, e chega a ser uma ironia que a ciência cognitiva de nossos dias seja às vezes tão explicitamente contrária à Ciência do Homem de Hume, ao invés de reconhecê-la como sua última descendente” (BIRO, 2004, p. 5-6). Tudo isso devido às concepções científicas de observação e experimentação usadas por Hume, e também ao método empregado para responder as dúvidas céticas que ele mesmo se propôs em suas obras. Suas respostas enaltecem uma faculdade não-racional na resolução desses desafios, retirando provisoriamente os méritos da razão para solucionar tais dúvidas, alterando assim a faculdade normalmente requisitada para cumprir tal tarefa (BIRO, 2004, p. 6).

Hume almeja com seu projeto de uma nova ciência do homem contribuir com todas as outras ciências, o que é muito próximo da busca das ciências cognitivas ao ser formada por inúmeras áreas do conhecimento, como a psicologia, a filosofia, as neurociências, a linguística, os estudos sobre inteligência artificial e outras. Hume quer retomar a importância de uma ciência da natureza humana, que tem sido tão negligenciada em sua época, vista como antiquada. O incômodo trazido por essa negligência para a Ciência do Homem de Hume é, em linhas gerais, o pano de fundo e também o gatilho positivo da investigação que é desenvolvida nesse artigo.

A abordagem escolhida para discorrer sobre essa questão é a de reconstruir e analisar as teorias centrais da epistemologia humeana, contando com o suporte de comentaristas que propõem interpretações céticas e principalmente daqueles que veem a filosofia de Hume a partir um viés naturalista, fomentando assim o escopo deste trabalho, que é o de alinhar parte do pensamento do filósofo moderno a algumas das questões discutidas atualmente nas ciências cognitivas. A fim 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, temos como objeto a origem das ideias e dos conhecimentos relativos aos fatos, acompanhados dos princípios de associação da epistemologia de Hume. Para tanto, reconstruo a teoria humeana das percepções que envolve, por sua vez, a elaboração de representações mentais adquiridas empiricamente, e exploro os principais conceitos e interpretações sobre as relações causais para, de um certo modo, “afastar” Hume de uma pura análise dos fatos e dos objetos observacionais. Argumento assim que a Ciência do Homem de 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.

## 2. Uma teoria representacionalista

Explorando a Ciência do Homem de Hume na tentativa de encontrar a matéria-prima que é absorvida pelas faculdades não-rationais, Jaimir Conte (2010), em *A natureza da filosofia de Hume*, apresenta alguns dos argumentos basilares da filosofia humeana, que é a sua teoria das percepções e também o que ele chama de Princípio da Cópia. Na teoria das percepções Hume expõe que todo o conhecimento humano referente ao mundo está fundado nas percepções e suas representações. As percepções são mentais e estão divididas em duas classes: as impressões e as ideias. As impressões são as sensações mais fortes e vívidas que nos são possibilitadas através da experiência imediata com o mundo, “entendo pelo termo impressão, portanto, todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos ou exercemos nossa vontade” (IEH 2.3.3). Essa noção de percepção é irreduzível a qualquer outro elemento que não seja a experiência e pode ser de dois tipos: impressões de sensação ou externas e impressões de reflexões ou internas. As ideias, por sua vez, aparecem em nossa mente quando imaginamos, recordamos ou pensamos sobre essas impressões.

Há ainda outra divisão entre as percepções, “trata-se da divisão em SIMPLES e COMPLEXAS. Percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes” (T 1.1.1.2). Deste modo as ideias simples são *cópias* de impressões simples, uma percepção de segunda ordem, pois são menos vivazes e não surgem diretamente da experiência como uma sensação, que é o caso das impressões. A partir desse ponto que Hume, segundo Conte (2010), reduz o sentir das impressões e o pensar das ideias ao maior ou menor grau de vivacidade, atribuindo um grau de duplicidade para a percepção. Portanto ela é sentida de maneira vívida como impressão e é pensada de maneira esmaecida como ideia.

Essa exposição acerca da teoria das percepções nos apresenta o primeiro princípio da ciência da natureza humana de Hume, conhecido como o Princípio da Cópia. A designação ‘Princípio da Cópia’ ou similar (como ‘teoria da cópia’) é adotada convencionalmente na literatura secundária sobre Hume. Don Garrett (1997) descreve o Princípio da Cópia pela Tese de Semelhança, em que toda ideia simples tem uma impressão simples correspondente, e também pela Tese Causal, que toda ideia simples é ao menos parcialmente causada por uma impressão simples (cf. GARRETT, 1997, pp. 41-2). Angela Coventry (2007) argumenta sobre

o Princípio da Cópia e reforça sua importância para a ciência da natureza humana de Hume, pois este princípio é aplicado para investigar e garantir que as palavras ou os termos sejam usados com significados claros através das ideias (cf. COVENTRY, 2007, 4.1). A divisão entre percepções simples e complexas é fundamental para se estabelecer o limite em que opera esse princípio, segundo o qual toda ideia simples seria sempre precedida por uma correspondente impressão simples. Hume constitui uma proposição geral de “que todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhe correspondem e que elas representam com exatidão” (T 1.1.1.7). O filósofo também apresenta dois argumentos que certificam a anterioridade das impressões sobre as ideias. O primeiro é que “quando analisamos nossos pensamentos ou ideias, por mais complexos ou grandiosos que sejam, sempre verificamos que eles se decompõem em ideias simples copiadas de alguma sensação ou sentimento precedente” (IEH 2.6). No segundo argumento, “quando um homem não pode, por algum defeito orgânico, experimentar sensações de uma certa espécie, sempre verificamos que ele é igualmente incapaz de formar as ideias correspondentes” (IEH 5.7). Hume parece assim refutar a tese das ideias inatas<sup>1</sup>, uma vez que de acordo com o Princípio da Cópia só conseguimos ter ideias a partir de impressões (CONTE, 2010, p. 214).

A partir dessa breve exposição acerca da epistemologia humeana para a aquisição de conhecimento, parece razoável situar esse pensamento de Hume em uma teoria representacionalista das ciências cognitivas. Jerry Fodor em *RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science* (1981) oferece uma descrição sobre a teoria representacionalista. O autor aproxima as proposições do mundo aos estados mentais do sujeito através de uma relação chamada atitude proposicional. Ele argumenta que entre essas relações dos estados mentais de um sujeito com os conteúdos proposicionais existem representações mentais, que também são chamadas de *ideias* na literatura clássica (assim como em Hume e em Locke). Essas representações mentais são símbolos dotados de propriedades semânticas e formais, garantindo seus papéis causais em virtude dessas últimas propriedades. De acordo com o representacionalismo, a constituição do conteúdo mental está atrelada a um símbolo de seu conteúdo proposicional. Isto é, a representação mental é uma espécie de imagem cognitiva interna que representa certa realidade dos eventos e dos objetos externos. Por essa razão, pode-se assemelhar a epistemologia de Hume a uma teoria representacionalista das ciências

---

<sup>1</sup> Hume entende por inato tudo aquilo que é original, natural, ou que não seja cópia de alguma impressão, se opondo a interpretação de que inato é o conhecimento contemporâneo ao nosso nascimento. Nesse sentido, podemos dizer que todas as nossas impressões, que são sensações naturais, são inatas, e nossas ideias, que advêm dessas impressões, não o são.

cognitivas, pois ela envolve a manipulação de representações mentais adquiridas empiricamente através das impressões.

Aproximada a teoria das percepções de Hume com o que é chamado pelas ciências cognitivas de teoria representacionalista ou teoria da representação mental, avanço para o princípio de causalidade proposto por Hume que vai, a meu ver, permitir que sua filosofia de um passo além das representações mentais dos conteúdos nos processos cognitivos ao introduzir um princípio natural e não dependente de demonstrações racionais. Não se trata também de um abandono das representações mentais ou das ideias, mas sim de mostrar que a condução dada por esse princípio natural à nossa mente irá garantir um conhecimento informacional.

### 3. A causalidade e o emprego da experiência

A imaginação é a faculdade capaz de combinar, transpor, aumentar ou diminuir as ideias na mente humana, e, por mais que às vezes pareça agir com total liberdade e sem método algum, ela realiza esses movimentos a partir de três princípios associativos: semelhança, contiguidade e causalidade. A introdução de Hume aos princípios associativos é a seguinte:

Mesmo em nossos devaneios mais desenfreados e errantes – e não somente neles, mas até em nossos próprios sonhos –, descobriremos, se refletirmos, que a imaginação não correu inteiramente à solta, mas houve uma ligação entre as diferentes ideias que se sucederam umas às outras. Se a mais negligente e indisciplinada das conversas fosse transcrita, observar-se-ia imediatamente algo que a manteve coesa em cada uma de suas transições (IEH 3.1).

João Paulo Monteiro (2003) em *Novos estudos humeanos* menciona que no *Tratado*, Hume “passa a salientar que, embora os princípios de semelhança, contiguidade e causação não são ‘as causas únicas nem infalíveis’ da união entre ideias, mesmo assim eles são ‘os únicos princípios gerais’ que associam as ideias” (MONTEIRO, 2003 p. 22). Essa associação de ideias é entendida como um mecanismo psicológico natural capaz de unir nossas ideias com regularidade e também de explicar como a maioria das nossas crenças, sentimentos e ideias são formados. E esses três princípios associativos somados ao princípio da cópia guiaram as demais análises de Hume, como da crença, da inferência causal, dos objetos externos, etc (CONTE, 2010, p. 215). Em *Hume and the Mechanics of Mind*, David Owen (2009) ressalta que no *Tratado* Hume chama os três princípios de associação de relações naturais (OWEN, 2009 p. 80). As relações podem ser *naturais* ou *filosóficas*, e ambas são utilizadas por Hume “para

designar a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação” (T 1.1.5.1). Nas relações naturais não é exigido nenhum tipo de raciocínio para conectar duas ideias, “pois a natureza de alguma forma aponta a cada um de nós as ideias simples mais apropriadas para serem unidas em uma ideia complexa” (T 1.1.4.1), enquanto Hume utiliza as relações filosóficas “para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las” (T 1.1.5.1). Os princípios de associação são sustentados entre si por relações naturais e, deste modo, a relação filosófica de causalidade se baseia na sua correspondente relação natural de causalidade, assim como a relação de semelhança e a de contiguidade se baseiam em suas correspondentes naturais (cf. T 1.1.5). Owen defende a teoria de que todas as ideias derivam de impressões e que são essas ideias que sustentam as relações filosóficas, “mas o mais importante para Hume é que as ideias e as impressões possam sustentar entre si as suas relações. E o papel central desempenhado pela associação é um dos aspectos mais distintos de sua ciência da natureza humana” (OWEN, 2009, p. 83-84). Em linha com essa ciência de Hume, Biro diz que:

A mente é conduzida de uma ideia à outra por três “princípios de associação”: semelhança, contiguidade, e causa e efeito. Esses princípios fazem a mente “tomar conhecimento” de certas propriedades e regularidades entre suas percepções. E tal conhecimento não precisa ser, e tipicamente não é, consciente. O importante é que essas propriedades e regularidades sejam detectadas pela mente de um modo que faça diferença para suas próximas operações e conteúdos (BIRO, 2004, p. 7)

Os princípios de associação constroem correlações que possibilitam uma relação entre as impressões e suas derivadas ideias, eles conferem uma habilidade à mente humana de realizar movimentos regulares para conduzir a mente de uma ideia à outra. Todos os três princípios operam de modo similar e em consonância com as nossas percepções, mas visando o objetivo deste artigo, vamos nos ater apenas ao princípio de causalidade.

Entendo que para Hume a causa e o efeito são dois conceitos separados, cuja conexão ou relação é possível através da faculdade da imaginação e da percepção, de tal modo que somente o observador (dotado das faculdades dos sentidos externos e da imaginação) da causa e do efeito pode estabelecer uma conexão entre esses conceitos (cf. IEH 4). Hume afirma sua posição empirista e argumenta que, em última instância, a experiência é o que nos possibilita realizar inferências de causa e efeito, e se, por exemplo, “alguém entrasse repentinamente em cena neste mundo sem qualquer experiência anterior e visse uma bola de bilhar, não poderia de modo algum saber *a priori* que ela, impelida contra outra, produzirá como efeito o movimento da outra” (CONTE, 2010, p. 217). Em contrapartida, John Campbell (2013) aborda as relações

causais e seus mecanismos na psiquiatria a fim de fomentar uma discussão sobre o apriorismo nesse tipo de relação. O autor comenta que na psiquiatria é comum a ideia *a priori* para explicar as relações causais, como defende Christopher Frith (1992) em sua tentativa de explicar a esquizofrenia:

Certas explicações causais para os sintomas da esquizofrenia são simplesmente inadmissíveis. Por exemplo, eu penso que é errado dizer, “desordem mental é causada por receptores supersensíveis de dopamina,” ou “alucinações ocorrem quando o hemisfério direito conversa com o hemisfério esquerdo através de um corpo defeituoso”...

Uma maneira melhor, mas ainda insatisfatória de conectar mente e cérebro, seria dizer que “disparos aleatórios e não naturais” de neurônios levam o paciente a ter experiências mentais anormais. Esta é uma posição dualista em que a mente e o cérebro enviam mensagens um ao outro. Esta explicação é inadequada pelo fato de não explicar como a mente normalmente distingue uma experiência mental natural de uma não natural...

Minha abordagem desenvolverá uma explicação mais completa o possível no nível psicológico. Paralelamente a isso, deve haver também uma explicação completa no nível fisiológico (Frith 1992, p. 27 apud CAMPBELL, 2013, pp. 938-939).

Ao considerar uma melhor resposta a relação da mente com o cérebro, ou uma relação entre corpo e mente para explicar disparos randômicos e não naturais de neurônios, Frith emprega quanto a causa e ao efeito uma explicação *a priori* para esse tipo de relação, independente de uma relação observacional empírica. O autor se posiciona em um dualismo de mente e cérebro para explicar o comportamento anormal dos neurônios (efeito) pelo próprio disparo aleatório de neurônios (causa). Campbell então retoma uma crítica contundente de Hume para esse caso. Ele critica a ideia de que existem conexões *a priori* entre as várias causas e efeitos, pois se assim o fosse não precisaríamos de uma investigação empírica de uma causa para determinar seu efeito, e seus resultados seriam fruto de uma investigação puramente racional, independente da experiência e da observação (CAMPBELL, 2013, p. 939). Segue a crítica de Hume:

Todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa. Ele não poderia, por isso mesmo, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção *a priori* deve ser inteiramente arbitrária... Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer ocorrência individual, ou inferir qualquer causa ou efeito, sem a assistência da observação e experiência...

Quando raciocinamos *a priori* e consideramos um objeto ou causa apenas tal como aparece à mente, independente de toda observação, ele jamais poderá sugerir-nos a ideia de algum objeto distinto, como seu efeito, e muito menos exibir-nos a conexão inseparável e inviolável entre eles. Seria muito sagaz o homem capaz de descobrir pelo simples raciocínio que o cristal é o efeito do calor e o gelo o efeito do frio, sem estar previamente familiarizado com as operações dessas qualidades (IEH 4.1.11-13).



Por este princípio associativo somos levados a imaginar ações futuras a partir de experiências passadas, aquelas experiências percebidas como impressões e preservadas como ideias. Assim o princípio da causalidade tem como fundamento as próprias questões de fato. E por mais que a relação estabelecida entre a causa e o efeito pareça uma forma de experiência sensorial, observável, ou em conformidade com a natureza dos eventos ou objetos relacionados, ela não é. Quando falamos que um objeto está conectado a outro, queremos apenas dizer que eles adquiriram uma conexão em nossas mentes, em nosso pensamento através do princípio associativo, e dão origem a essa inferência pela qual se tornam provas da existência um do outro (IEH 7.2.28). Trata-se aqui de um artifício intelectual capaz de absorver as informações apresentadas aos sentidos pela experiência e posteriormente *extrapolar os limites da observação sensível*, conjungindo constantemente os eventos em uma relação causal. Isso é possível porque “observando a conjunção constante de objetos semelhantes, a partir da repetição, somos levados a inferir do aparecimento do primeiro desses objetos a existência e o aparecimento do outro objeto. Ao primeiro chamamos causa, e ao segundo chamamos efeito” (CONTE, 2010, p. 218). Anthony Quinton (1999), ao apresentar os argumentos da relação de causa e efeito, retoma também o exemplo de Hume sobre a relação entre o movimento das bolas no jogo de bilhar e diz que “por mais atentamente que examinemos esse exemplo de relação causal, não observamos uma conexão necessária entre elas, embora acreditemos que exista” (QUINTON, 1999 p. 22). Hume nega, deste modo, que essas relações causais sejam sustentadas *a priori*, isto é, ele diz que necessitamos da experiência para relacionar uma causa a um efeito. Ao mesmo tempo, essa conexão não pode ser explicada unicamente pela experiência, o que nos leva a questionar adiante o que irá justificar uma relação causal, tendo em vista que nem a razão e nem a experiência podem isoladas justificar as relações causais.

#### **4. Ceticismo e naturalismo na inferência**

A conexão de um objeto ou evento a outro por intermédio de nossas mentes, em nosso pensamento, dando origem à inferência causal, é o ponto que desejo explorar ao avançar para além das representações mentais dos conteúdos nos processos cognitivos da filosofia de Hume, seguido do “abandono” das observações e experiências sensíveis. Mas antes de avançar para esse ponto, vale lançar mão de um questionamento de Hume sobre a confiabilidade desse método de observação, repetição, para então “abandoná-lo” e realizar a inferência causal:

Quanto à experiência passada, pode-se admitir que ela provê informação imediata e segura apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria estender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? Essa é a questão fundamental sobre a qual desejaria insistir (IEH 4.1.16).

A resposta de Hume é dividida por Conte (2010) em duas partes que atendem justamente ao objetivo de seu artigo, que é o de caracterizar o pensamento de Hume através da contraposição das interpretações *cética* e *naturalista*. A primeira parte da resposta é negativa e considera que sua filosofia é essencialmente cética, enquanto a segunda parte, a parte positiva da resposta, defende a existência de um naturalismo em sua filosofia. Julgando que essas duas interpretações se relacionam, Conte divulga conhecimentos indispensáveis para demonstrar a expressividade dessas interpretações na filosofia de Hume:

Considerada independentemente, a parte negativa da resposta de Hume revelaria que sua filosofia é essencialmente cética. Considerada independentemente, a parte positiva da resposta de Hume revelaria que sua filosofia consiste numa forma de naturalismo. Consideradas em conjunto, as duas partes da resposta revelariam que Hume não deixa de ser cético, ao mesmo tempo que é naturalista. Esta é, pelo menos, a posição que podemos assumir após compararmos os momentos céticos e o momento naturalista de sua análise das inferências e crenças causais (CONTE, 2010, p. 218).

Em *O método cético de oposição na filosofia moderna*, Plínio Junqueira Smith mostra que os desdobramentos da ciência empírica de Hume sobre o entendimento humano o convertem em um cético, pois o princípio que nos leva a pensar a inferência causal não está baseado em nenhum raciocínio ou processo do entendimento (cf. SMITH, 2015, pp. 196-7). Sendo assim, a posição negativa de Hume sobre a inferência causal exporá que “mesmo após termos experiência das operações de causa e efeito, as conclusões que retiramos dessa experiência *não* estão baseadas no raciocínio ou em qualquer processo do entendimento” (IEH 4.2.15). Deste modo, Hume nega que a razão tenha poderes suficientes para desvendar o que nos permite inferir a existência de um efeito a partir de determinada causa. E para sustentar essa posição, ele retoma a divisão do raciocínio entre *demonstrativo* e *moral ou provável*<sup>2</sup>. O raciocínio demonstrativo se refere a relações de ideias, e o raciocínio moral ou provável refere-se a questões de fato e da existência. Todo argumento inteligível, isto é, que pode ser distintamente concebido pela mente, não pode ser provado demonstrativamente falso por

---

<sup>2</sup> Sobre a distinção da razão demonstrativa em relação à razão moral ou provável na filosofia de Hume, conferir Smith, 1905, pp. 156-7.

nenhum raciocínio *a priori*. Segundo Conte, “no caso presente não há argumentos demonstrativos, pois não há nenhuma contradição na suposição de que o curso da Natureza possa se alterar, invalidando a extrapolação da experiência presente e passada” (CONTE, 2010, p. 219).

Essa análise indica que não é a razão demonstrativa quem orienta e possibilita a mente a realizar inferências causais, mas por que descartar a razão moral ou provável para cumprir a tarefa de estabelecer as relações entre a causa e efeito e permitir a inferência? Conte segue argumentando que, “por outro lado, também não intervém aqui nenhum argumento ‘moral’ ou ‘provável’. Como Hume já havia mostrado, todos os argumentos sobre questões de fato baseiam-se na relação de causa e efeito, cujo conhecimento depende inteiramente da experiência” (CONTE, 2010, p. 219). Dando continuidade a essa questão, Hume argumenta o seguinte:

Dissemos que todos os argumentos relativos à existência fundam-se na relação de causa e efeito, que nosso conhecimento dessa relação deriva-se inteiramente da experiência, e que todas as nossas conclusões experimentais procedem da suposição de que o futuro estará em conformidade com o passado. Em vista disso, esforçar-se para provar esta última suposição por meio de argumentos prováveis, ou argumentos que dizem respeito à existência, é evidentemente andar em círculo e tomar como dado exatamente o ponto que está sendo debatido (IEH 4.19).

Assim a circularidade é o que invalida a razão moral ou provável de ser o princípio da natureza humana responsável pela inferência, pois tanto a inferência causal quanto as questões de fato surgem através da experiência. O ponto básico posto por Hume é que tal raciocínio pressupõe que o curso da natureza não mudará e, portanto, não pode ser usado, sem circularidade, para prová-lo (FOGELIN, 2009, p. 215). Sugerindo autoridade à experiência, Hume direciona seu exame para a natureza humana:

Embora ninguém senão um insensato ou louco jamais pretendesse pôr em questão a autoridade da experiência ou rejeitar essa grande condutora da vida humana, pode-se certamente permitir a um filósofo que sua curiosidade seja ampla o bastante para pelo menos leva-lo a examinar o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade e nos faz tirar proveito dessa semelhança que a natureza estabeleceu entre os diversos objetos (IEH 4.20).

Hume também argumenta que se o princípio de inferência é um raciocínio, ele deve ser um raciocínio extremamente básico, pois as crianças e mesmo os animais são capazes de, através da repetida observação e experiência com os objetos e eventos, inferir sem um esforço mental refinado. E já na elaboração do segundo momento de sua resposta, ele afirma que essa

experiência da conjunção constante, percebida de modo regular, é que nos torna natural esperar efeito semelhante de causa semelhante. A conclusão de Hume é que “se não é um argumento que obriga a mente a dar este passo, ela deve estar sendo conduzida por algum outro princípio de igual peso e autoridade, e esse princípio preservará sua influência por todo o tempo em que a natureza humana permanecer a mesma” (IEH 5.1.2).

Reconheço nessa resposta positiva para o problema da inferência a existência uma força instintiva na natureza humana, essa força instintiva estabelece harmonicamente a relação entre a causa e o efeito, é um instinto capaz de absorver as experiências e conduzir algumas de nossas operações mais fundamentais.<sup>3</sup> Norman Kemp Smith em *The Naturalism of Hume* (1905) estabelece uma concepção puramente naturalista da natureza humana pela subordinação total da razão ao sentimento e ao instinto. Smith argumenta que “não podemos explicar por meio da razão qualquer uma das características últimas de nossa experiência ou a origem de nossas sensações, a verdadeira natureza ‘secreta’ da conexão causal, apreensão da realidade externa, apreciação da beleza ou julgamento de uma ação como boa ou má” (SMITH, 1905, p. 152). Mesmo negando tais poderes para a razão, Smith diz que a alternativa não é o ceticismo, mas sim o teste prático e natural da validade humana. Em outras palavras, “Hume não é, portanto, cético quanto aos poderes da razão, mas bastante positivo de que sua única função é prática” (SMITH, 1905, p. 155)<sup>4</sup>. David Norton (1982), por sua vez, também defende a filosofia de Hume como essencialmente naturalista. Norton define que, de certo modo, se o naturalismo é considerado com a perspectiva ‘que todo o universo ou experiência pode ser explicado por um método como o das ciências físicas’<sup>5</sup>, o método experimental empregado na filosofia de Hume deve então receber o mesmo rótulo naturalista (Cf. NORTON, 1982, p. 15).

A força instintiva na natureza humana que estabelece harmonicamente essa relação entre a causa e o efeito é o hábito<sup>6</sup>. Para Hume, “o hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana” (IEH 5.2.21). E sem esse

---

<sup>3</sup> Plínio Junqueira Smith não considera, por outro lado, essa caracterização naturalista a melhor posição de Hume. Para ele, “a ciência humeana mostra que as crenças que a natureza nos impõe são erros e ficções inevitáveis.” A partir disso ele questiona se “por acaso o reconhecimento de que erros, ficções contradições e falácias são inevitáveis e naturais constitui uma solução” (SMITH, 2015, p. 203).

<sup>4</sup> Sugiro também a leitura de Smith, 1941, pp. 129-132.

<sup>5</sup> Definição de naturalismo extraída por Norton em *Dictionary of Philosophy and Psychology* de John Dewey, ed. J. M. Baldwin, 3 vols. (1925; reprint ed., Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1960), 2: 137-138.

<sup>6</sup> Não é objetivo do presente trabalho uma investigação sobre a natureza e os fundamentos do hábito. Portanto, não discutiremos sobre nenhuma interpretação de tal princípio, a não ser explicar sua função prática e imprescindível para a Ciência do Homem de Hume e também para a vida cotidiana.

princípio, afirma Conte, “não formaria de imediato, apenas pelo raciocínio, a ideia de causa e efeito, e nem mesmo inferiria a ocorrência de um evento a partir da aparição de outro. A conexão necessária entre causa e efeito não poderia ser vista ou percebida nos fenômenos observados, como se emanasse deles” (CONTE, 2010, p. 220). Barry Stroud (2008) sustenta que “em nossas tentativas de entender o mundo, procuramos descobrir o que realmente faz as coisas acontecerem como acontecem” (STROUD 2008, p. 172) para assim introduzir as ligações que realizamos nas associações. Segundo o autor, Hume diz que buscamos “aquela energia na causa, por meio da qual opera sobre seu efeito, aquela ligação que os associa juntos” (T 1.4.7.5). E o que a ciência humeana do homem mostrou foi que “essa conexão, ligação ou energia está somente em nós mesmos” (T 1.4.7.5) e é apenas uma determinação da mente adquirida por costume ou hábito (STROUD, 2008 p.172).

### 5. Teorias cognitivas e a inferência causal de Hume

O recorte que talvez permita a filosofia de Hume se aproximar de uma ciência cognitiva que não esteja restrita à representação mental é o de sua análise sobre a inferência causal e, consequentemente, da hipótese do hábito. Hume argumenta que, por definição, “sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do hábito” (IEH 5.1.5). É categórico que o hábito<sup>7</sup> é “o princípio que permite ao homem *ultrapassar a experiência imediata* e chegar ao conhecimento das questões de fato” (CONTE, 2010, p.221) [itálico meu]. E esse é o motivo do hábito ser o instinto que permite o avanço da Ciência do Homem de Hume, pois é ele que através da conexão causal entre os eventos ou entre os fenômenos nos permite, por exemplo, saber como agir em situações já vivenciadas, tornando assim útil a experiência e também possibilitando um conhecimento que independe diretamente dela.

Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação (IEH 5.1.6).

---

<sup>7</sup> Conferir IEH 5.1.6; 5.2.21-2; 8.1.21.

Na obra *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, Daniel D. Hutto e Erick Myin (2013) discorrem sobre o *Problema duro do conhecimento*<sup>8</sup> e apresentam teorias cognitivas alternativas àquela tradicional de representação mental. Uma teoria enativista, por exemplo, interpreta a ação como constitutiva da cognição independente de um conteúdo representacional. O presente trabalho não discute uma teoria enativista na constituição da cognição, mas sim a hipótese de que a Ciência do Homem de Hume está alinhada às ciências cognitivas contemporâneas. Desta forma, a obra de Hutto e Myin contribui para o escopo deste trabalho pela sua análise do *princípio de covariação*, pois, a meu ver, podemos compará-lo ao princípio de causalidade e ao hábito com o objetivo de demonstrar suas proximidades.

Por covariação entendo uma variação simultânea entre os estados de uma coisa, isto é, os estados coexistem em uma relação de dependência simultânea. Se, por exemplo, a qualidade F se apresenta em um objeto ou evento qualquer, percebemos que a ocorrência de C acontecerá simultaneamente nesse objeto ou evento. Lawrence Shapiro (2014)<sup>9</sup> discute o modo como Hutto e Myin negam que haja noções semânticas em relações de covariação. Isto é, eles negam que F signifique C simplesmente porque F covaria com C, portanto o princípio de covariação não constitui conteúdo, mas é constituído de informação (SHAPIRO 2014, pp. 216-217). Por exemplo:

Pense na diferença entre a alegação de que a presença de fumaça indica a presença de fogo e a alegação, um tanto mais contenciosa, de que a fumaça representa o fogo. Apenas interpretações de fenômenos naturais do primeiro tipo são cientificamente respeitáveis e, segundo enativistas radicais, elas caracterizam uma covariação ou variação nomológica, que é insuficiente para a presença de conteúdo (HUTTO; MYIN, 2013 apud ROLLA & CARVALHO, 2020, pp. 165-166).

E já na tentativa de aproximar o princípio de covariação à inferência causal, tomo também um exemplo de Hume:

Ou, em outras palavras, tendo descoberto, em muitos casos, que dois tipos quaisquer de objetos – chama e calor, neve e frio – estiveram sempre associados um ao outro, se a chama ou a neve se apresentarem novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a *esperar* calor e frio, e a *acreditar* que tal qualidade está presente e irá revelar-se se examinada de perto (IEH 5.1.8). [itálico meu]

---

<sup>8</sup> Neste eles discutem o papel do conteúdo para explicar o funcionamento do sistema cognitivo.

<sup>9</sup> SHAPIRO, L. 2014. “Radicalizing enactivism: basic minds without content, by Daniel D. Hutto and Erik Myin.” [Review]. *Mind*. [s. l.], Oxford: Oxford University Press, vol. 123, nº 489, p. 213–220.

Quando Hume diz que nossa mente é levada através do hábito a *esperar e acreditar* que situações semelhantes já experienciadas voltem a acontecer, aparentemente ele está sendo prudente em não afirmar que tais situações devem necessariamente se repetir, pois a condição natural dos fatos no mundo pode mudar sem implicar contradição. Sendo a relação causal uma construção mental, não é correto atribuir suas características aos próprios objetos ou aos eventos conjugados. Assim como na covariação, em que um evento A não é representado pelo surgimento simultâneo de um evento B, o aparecimento de um efeito também não pode ser representado categoricamente por aquele que identificamos como sua causa, como se um emanasse factualmente do outro.

Hutto e Myin (2013) entendem que informações com conteúdo são primitivas e inexplicáveis pela própria realidade, por isso uma explicação naturalista não compreende essa tarefa<sup>10</sup>. Eles advogam que para algo ser merecedor de conteúdo precisa atender a alguns aspectos especiais, tais como verdade, referências e implicação<sup>11</sup>, o que torna, segundo os autores, uma informação com conteúdo radicalmente distinta de uma informação sem conteúdo, como é o caso de uma relação que apenas covaria entre estados de coisas, que não explica o conteúdo de tais estados de coisas. Por exemplo, “o número dos anéis de uma árvore pode covariar com o de sua idade; contudo, isso não significa que o primeiro estado de coisas diga ou transmita qualquer verdade sobre o segundo estado, ou vice-versa” (HUTTO; MYIN, 2013, p. 67). Ora, se aceito que uma filosofia naturalista é aquela que compreende as ciências naturais (física, biologia, química, entre outras), sendo toda ela reduzida a tais ciências, não parece mesmo ser possível explicar informações com conteúdo através de um naturalismo filosófico dentro destes moldes. No que tange uma explicação naturalista na filosofia de Hume e especificamente a da inferência causal, minha preocupação não é de explicar as informações com conteúdo, mas sim como o conhecimento informacional é associado na mente.

Conforme caracterizado no texto, a relação e a conexão entre a causa e o efeito não se referem propriamente ao conteúdo dos objetos, e sim a uma informação na mente que é dada pelas experiências com tais objetos (cf. IEH 7). Julgo, deste modo, que a inferência causal de

---

<sup>10</sup> As informações com conteúdo na epistemologia de Hume são aquelas apreendidas pelas percepções, formando as ideias, ou as representações mentais quais apresentamos na primeira seção deste artigo. Não parece ser a intenção de Hume explicar as informações com conteúdo pela própria realidade, mas sim criar uma hipótese - tornada o primeiro princípio de sua epistemologia - sobre qual via do ser humano essa realidade é apreendida.

<sup>11</sup> Por referência, implicação e verdade eles entendem quando, neste aspecto, o próprio conteúdo é capaz de especificar e de perceber, de alguma forma, a sua condição de verdade na ausência de pensadores (cf. HUTTO; MYIN, 2013, xvi; p. 67). Para Hume, em contrapartida, a demonstração da verdade ou falsidade de uma questão de fato é irrelevante para a sua concepção na mente. Do mesmo modo acontece com as relações causais, pois elas são o fundamento das questões de fato (cf. IEH 4.1.2).



Hume associada ao hábito, em sua resposta positiva e naturalista, é análoga ao formato do princípio de covariação. Essa aproximação com o princípio de covariação poderia talvez enfraquecer a inferência causal por negarmos que ela carregue informação com conteúdo, entretanto o trunfo das relações causais é justamente permitir que a informação (científica e respeitável) se amplie. Em *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*, Hutto e Myin (2017) apontam que informação neste sentido é algo perfeitamente objetivo e praticável no cotidiano. Além disso, os autores afirmam que essa noção de informação tem credenciais naturalistas impecáveis: ela é usada em muitas ciências e, deste modo, pode claramente atender às necessidades de uma ciência cognitiva com ambições naturalistas explanatórias.

Em sua obra *Hume e a epistemologia*, Monteiro (2009) comenta algumas passagens de Hume que sustentam esse ponto:

A inferência causal transcende a observação, em certo sentido, mas apenas na medida em que vai além dos casos já *observados*, não além dos eventos *observáveis*. As relações causais dão-nos informação que vai além do que está registrado nos sentidos e na memória (EHU, VI, ii, p. 76; cf. EHU, IV, i, p. 26 apud MONTEIRO, 2009, p. 31); mas apenas o observado é assim transcendido, não o observável (MONTEIRO, 2009, p. 31).

É então a informação o que é produzido e o que preenche nossa mente através da inferência causal, e não a criação de um novo conteúdo semântico propriamente dito. A inferência é um substituto da observação direta, desde que tenha havido observação anterior e conjunção constante entre os objetos ou eventos de tal observação para que o hábito exerça sua função (MONTEIRO, 2009, p. 32). Donald Davidson descreve igualmente a situação dizendo que Hume parece sustentar que as causas não são exatamente eventos, objetos ou entidades, mas antes “algo mais estreitamente ligado à descrição dos eventos... O que ele está tomando como causa não parece ser o próprio evento, mas antes a ‘qualidade’ ou as ‘circunstâncias’ deste” (DAVIDSON, 1975, p. 82 apud MONTEIRO, 2009, p. 32). Como em uma espécie de avaliação da capacidade representacional do conteúdo que fora dado pela experiência, tanto a causa como a sua sucessão (o efeito), ao se inferir uma da outra, não se confundem com o conteúdo representacional constituído pela experiência e pela observação, mas sim conduzem a mente a um conhecimento informacional sem novos conteúdos, relacionando um conteúdo que fora empiricamente apreendido a outro.

No exame sobre a natureza da crença, Hume confere a este sentimento uma ideia de conexão necessária que temos *quando esperamos que determinado efeito siga sempre de determinada causa*. Assim, a diferença entre uma conjunção habitual e uma conexão necessária é apenas de grau. O filósofo argumenta sobre esse sentimento da crença:



Qual é, então, a conclusão que se pode extrair disso tudo? É uma conclusão simples, embora consideravelmente afastada, reconheça-se, das teorias filosóficas usuais: toda crença relativa a fatos ou à existência efetiva de coisas deriva exclusivamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro. [...] Essa crença é o resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nessa situação, é inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias. Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar (IEH 5.1.8).

O sentimento da crença<sup>12</sup> é o que, deste modo, fortalece o princípio do hábito e consequentemente transforma a conjunção habitual em uma conexão necessária, garantindo mais segurança à inferência causal e também às nossas expectativas. Estabelecendo os limites para essa investigação, Hume diz que “na filosofia não podemos ir além da asserção de que a *crença* é algo sentido pela mente, que distingue as ideias provindas do julgamento e as ficções da imaginação” (IEH 5.2.12). Ela lhes dá mais peso e influência, faz que se pareçam mais importantes, impõem-nas à consideração da mente e torna-as o princípio regulador de todas as nossas ações (T 1.3.7.7). Sobre a natureza da crença ou uma explicação dessa operação da mente, Hume apenas a associa a uma noção de probabilidade, como se sua natureza fosse constituída de um dispositivo indecifrável que nos incute confiança ou certeza em nossas inferências, ações e reflexões. Deste modo, afim de oferecer uma justificação naturalista, “a crença na conexão causal, embora permaneça irremediavelmente injustificada e injustificável nos termos de uma razão demonstrativa, é, no entanto, um legítimo produto da imaginação assistida pelo hábito” (CONTE, 2010, p. 222).

---

<sup>12</sup> Em linha com a hipótese desenvolvida neste trabalho, sobre a crença Fodor argumenta que o estado de crença surge devido ao seu papel funcional, entretanto não forma conteúdo. Enquanto o conteúdo não precisa exercer um papel funcional, ainda que o estado de crença exerça esse papel (cf. Fodor, 1990, parte I, capítulo 6). Hutto e Myin (2013) apresentam uma noção de crença que objetiva ‘rastrear a verdade’ no sentido que a crença está sujeita a revisão imediata em face das mudanças de nossas evidências consideradas. No entanto, os autores sugerem um conceito de Tamar Gendler chamado *aliefs* que substitui, de certo modo, a crença no sentido suprarreferido. Por *aliefs* entende-se “a capacidade inata ou propensão habitual de responder a um estímulo aparente. É estar em um estado mental... associativo, automático e aracional” (GENDLER, 2008, p. 557 apud HUTTO; MYIN 2013, p. 105).

## 6. Conclusão

O aspecto cognitivista da Ciência do Homem de Hume pode ser visto neste texto em pelo menos dois momentos: i) na análise de sua teoria das percepções e seu alinhamento com a teoria representacionalista, identificando o princípio da cópia e o ressignificando como uma representação mental, e ii) pela aproximação do princípio de variação simultânea entre os estados de uma coisa com o princípio de causalidade associado à hipótese do hábito, entendendo que uma informação como covariação é análoga ao caso de relações causais assistidas pelo hábito.

Com o modesto objetivo de alinhar a filosofia do pensador moderno às ciências cognitivas, Hume é posto no texto como um filósofo essencialmente naturalista. Com a negação da existência de ideias inatas e conexões *a priori* entre os objetos, a impossibilidade de justificar racionalmente as relações causais é vista como um problema que gera desconfiança em sua teoria. Tentei então resolver tal problema com uma justificação instintiva e não-racional no emprego da causalidade. Descartando o aspecto negativo em que razão é insuficiente para justificar a inferência causal e associando-a com um fim prático, Hume teria em sua defesa que o instinto pode também ser uma forma de raciocínio básico, justificando assim as relações causais por um artifício natural e instintivo do ser humano que é fortalecido pelo sentimento da crença.

Deste modo, busquei firmar no texto uma relação do representacionalismo de Hume com as ciências cognitivas através de sua teoria da percepção e a similaridade de seu princípio causal (associado ao hábito e fortalecido com o sentimento da crença) com o princípio de covariação, reconhecendo que essa similaridade que fora identificada está ainda muito incipiente, necessitando maiores investigações para tornar mais claro suas identidades comuns.

## Referências bibliográficas

- BIRO, J. 2009. Hume's New Science of the Mind. In: NORTON, D.; TAYLOR, J. *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, p. 40-69.
- \_\_\_\_\_. 2004. Cognitive Science and David Hume's Science of the Mind. In: KORTA, K.; LARRAZABAL, M. *Truth, Rationality, Cognition, and Music*. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, p. 1-20.

- \_\_\_\_\_. 1985. "Hume and Cognitive Science". *History of Philosophy Quarterly*, Champaign, Illinois: University of Illinois Press, vol. 2, nº 3, p. 257-274.
- CAMPBELL, J. 2013. Causation and Mechanisms in Psychiatry. In: Fulford, K. W. M. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, p. 935-949.
- CONTE, J. 2010. "A natureza da filosofia de Hume". *PRINCÍPIOS*, Natal, vol. 17, nº 28, p. 211-236, jul./dez.
- COVENTRY, A. 2007. *Hume: A Guide for the perplexed*. London; New York: Continuum.
- FODOR, J. 1990. *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- \_\_\_\_\_. 1981. *RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Harvester Studies in Cognitive Science, no 13. Brighton: The Harvester Press Ltd.
- FOGELIN, R. J. 2009. "Hume's Skepticism". In: NORTON, D.; TAYLOR, J. *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 209-237.
- GARRETT, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- HUME, D. 2009. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traduzido por Déborah Danowski. São Paulo: Unesp.
- \_\_\_\_\_. 2004. Uma investigação sobre o entendimento humano. In: \_\_\_\_\_. 2004. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp.
- HUTTO, D. D., & MYIN, E. 2017. *Evolving enactivism: basic minds meet content*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Radicalizing Enactivism: basic minds without content*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- MONTEIRO, J. P. 2009. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial.
- NORTON, D. F. 1982. *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press.
- OWEN, D. 2009. "Hume and the Mechanics of Mind". In: NORTON, D.; TAYLOR, J. *The Cambridge Companion to Hume*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, p. 70-104.

- QUINTON, A. 1999. *Hume*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP (FEU).
- ROLLA, G., & de CARVALHO, E. M. 2020. “O Desafio da Integração Explanatória para o Enativismo: Escalonamento Ascendente Ou Descendente”. *Prometeus Filosofia*, vol. 12, nº 33, p. 161-181.
- SHAPIRO, L. 2014. “Radicalizing enactivism: basic minds without content, by Daniel D. Hutto and Erik Myin.” [Review]. *Mind*. [s. l.], Oxford: Oxford University Press, vol. 123, nº 489, p. 213–220.
- SMITH, N. K. 1941. *The Philosophy of David Hume*. London: MacMillan.
- \_\_\_\_\_. 1905. “The Naturalism of Hume (I)”. *Mind, New Series*, Oxford: Oxford University Press, vol. 14, nº 54, p. 149-173.
- SMITH, P. J. 2015. Como Hume se tornou cético? In: *O Método Cético de Oposição na Filosofia Moderna*. São Paulo: Alameda, pp. 183-206.
- STROUD, B. 2008. “O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica”. Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis: Revista de Filosofia*. [S.l.], vol. 2, nº 3-4, p. 169-192.

# O ARGUMENTO DO SONHO EM MONTAIGNE, DESCARTES E HOBBS

*THE DREAM'S ARGUMENT IN MONTAIGNE, DESCARTES AND HOBBS*

**Marcelo Fonseca Ribeiro de Oliveira**

Universidade Federal de Minas Gerais / Université de Lorraine

*marcelofonsecardeoliveira@gmail.com*

**RESUMO:** Dois são os esforços deste artigo: a) o de contribuir para o capítulo da recepção de Montaigne em Hobbes; e, b) o de mapear trechos que corroborem a influência cética em Hobbes, através de Montaigne e Descartes. O argumento do sonho, que se encontra na *Apologia* (1582), foi empregado por Descartes (*1ª Meditação*, 1641). Este argumento aparece também no *Leviatã* (I. 2 e I.3, 1651). O contexto do *Leviatã* inspira-se no ceticismo de Descartes, mas uma interpretação mais cautelosa pode nos direcionar aos *Ensaio*s. Ao cotejar estes trechos, semelhanças temáticas e textuais são relevantes, incluindo a importância da imaginação como capacidade epistêmica (razão, memória, imaginação e sentidos). Ademais, este artigo contribui para o projeto de Paganini (2008), de uma interpretação de Hobbes pelo viés cético. Se Paganini enfatiza mais o ceticismo no *De corpore* (1655), este artigo apresenta a influência cética anterior à publicação de 1655.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ceticismo; Montaigne; Hobbes; Descartes; Epistemologia.

**ABSTRACT:** this paper aims to: a) advance the history of the Montaigne's reception through Hobbes, and b) pinpoint extracts that show a sceptical influence in the *Leviathan*, since Montaigne through Descartes. We can find the dream's argument at the end of the *Apology for Raymond Sebond* (1582). This argument plays a key function in Descartes' sceptical epistemology at the *First Meditation* (1641). Moreover, the argument appears also at the *Leviathan* (I. 2 e I.3, 1651) that was contextual inspired by the *Meditations*. These extracts show thesis and lexical similarities, including the role of the imagination to the knowledge. Moreover, this paper progresses the main work of Paganini (2008), where he mostly highlights skepticism in the *De corpore* (1655). This paper, then, emphasizes Hobbesian's skepticism in a period before the publication of 1655.

**KEYWORDS:** Scepticism; Montaigne; Hobbes; Descartes; Epistemology.

## 1. O argumento do sonho em suas fontes céticas antigas<sup>1</sup>

Remonta a Arcesilau (318-242 a.C) e Carnéades (213-129 a.C), dois líderes da Média e Nova Academia, o debate com os estóicos sobre o critério de validade das representações (*phantasia*). Ao que parece, a tese de Carnéades foi a de que a suspensão do juízo se valida como solução deste problema, desde que assentimos a impressões não percebidas. O erro, então, de aderir convictamente a representações incompreensíveis, que não foram nem mesmo percebidas, invalida o conhecimento da verdade sobre realidades objetivas. O recurso ao argumento do sonho funciona no contexto deste debate entre o estoicismo e os acadêmicos sobre a epistemologia, nos séculos III e II a.C. O escopo mais estendido do debate trata da acessibilidade ao conhecimento.

Muitos estudiosos do ceticismo esquecem-se ou ignoram a antecedência de Cícero (106 a.C-43 a.C) na cronologia dos principais nomes do ceticismo. Na verdade, Sexto compila, em vários momentos, seus antecessores céticos. A considerar dois dos principais representantes do ceticismo antigo, Cícero, tendo escrito em latim entre os séculos II e I a.C em Roma, fora sucedido por Sexto Empírico (160 d.C. – 210 d.C.), que escrevera em grego, no século II d.C., em Atenas, Roma e/ou Alexandria<sup>2</sup>.

Cícero é interpretado, por grande parte dos historiadores da filosofia antiga e imperial, como um eclético, razão pela qual muito dos eméritos historiadores do ceticismo antigo não o incluem dentre os céticos antigos, mas apenas como uma fonte para estes.

Neste contexto, o trecho mais significativo para desbancar a argumentação do estoicismo sobre o critério de verdade, através do argumento do sonho, resulta que o assentimento não assegura a verdade ou a falsidade cognitiva:

(...) [88] As impressões das pessoas que estão dormindo, intoxicadas ou dementes são mais fracas do que as impressões daquelas pessoas que estão acordadas, sóbrias ou lúcidas, você diz. (...) Como se alguém negasse que, quando uma pessoa que está dormindo desperta, esta pessoa pensa que tivera sonhos ou que alguém em um acesso de loucura pense que as impressões que

---

<sup>1</sup> Esta Seção objetiva fundamentar o argumento de que as fontes do ceticismo antigo influíram, decisivamente, na formulação da filosofia moderna inicial. Como abaixo se evidenciará, parece que o argumento do sonho nos *Ensaio*s, de Montaigne, foi formulado sobre bases mais pirrônicas que acadêmicas. Sendo os *Ensaio*s a principal referência para o ceticismo na modernidade, foi preciso esmerar mais o argumento do sonho nesta obra.

<sup>2</sup> Este fato relaciona-se à expansão da filosofia grega no mundo romano através do uso da língua latina, tarefa à qual se empenhara Cícero ao escrever o diálogo *Academica*: “(...) At this time there had been little philosophical writing in Latin and he is among the first – and, certainly the most important – to begin popularizing Greek philosophical thought among romans. (...)” (Schmitt, 2006, p.20).

teve durante o acesso não fossem verdadeiras! Mas este não é o ponto: a questão é que tipo de impressão tiveram no momento. (...) Claro que pode-se tomar estas impressões por sonhos, desde que se esteja desperto. Mas, dormindo e desperto, estas impressões são aprovadas sob um mesmo critério [*were approved on an equal base*] (...)³, (Cícero, 2006, II, XXVIII [88]-[91]).

Uma das fontes inaugurais do argumento do sonho é Cícero⁴. O trecho retrata a réplica de Cícero a Lucullus, defensor da epistemologia estóica. O alvo do ataque é a noção de apreensão. Cícero argumenta que as apreensões são indiscrimináveis (*aparallaxia*), minando, assim, o critério estóico da apreensão cognitiva.

Tendo exercido uma influência importante na filosofia romana pagã e cristã de língua latina e grega, sobretudo em S. Agostinho; o texto *Academica* assegurou sua linhagem até o Renascimento. Sabemos que este foi um dos textos mais usados pelos filósofos modernos iniciais para acessar o ceticismo antigo⁵.

Como se sabe, a tradução para o latim do *Contra os Matemáticos*, I a XI, foi feita por Gentian Hervet no século XVI e publicada em 1569 (precedida pela tradução das *Hipótiposes*, de Henri Estienne, em 1562). Ambas as edições alcançaram muita influência nos principais filósofos do fim do Renascimento e do início da Modernidade. A ascensão das obras de Sexto, traduzidas para o latim, teria obscurecido, de certo modo, os estudos de Cícero e do *Academica*. No entanto, esta hipótese não restringe a larga influência deste diálogo nos séculos XIV e, sobretudo, no século XV, na Itália.

O argumento do sonho em Sexto compila o argumento do sonho ciceroniano, no contexto do debate com os estóicos a respeito das representações catalépticas (compreensivas):

[...] Uma vez que na vigília o homem sedento sente prazer em se satisfazer quando ingere líquido e o homem que foge de um animal selvagem ou de qualquer outro objeto de terror grita e assusta-se; assim também, em sonhos, a satisfação é sentida pelos sedentos quando eles pensam que bebem de uma fonte e, de modo similar, o medo é sentido por aqueles em terror [...] E assim como em estado normal acreditamos e assentimos a lúcidas aparências

---

³ Este é o trecho mais completo do argumento do sonho. Cícero empregou o argumento em outros momentos do *Academica*, (II.17, 19, II.48, II.83-85, II.88-90).

⁴ O objetivo deste artigo não é discutir a relevância das fontes antigas. Há o debate sobre as fontes do ceticismo antigo e sobre as fontes platônicas do ceticismo acadêmico. No *Teeteto* (1952, [158]-[159]) encontra-se o trecho inaugural do argumento do sonho e do argumento da embriaguez. Sócrates, refletindo sobre a identificação entre conhecimento e percepção, apresenta o problema das aparências.

⁵ Segundo Schmitt (1972, p.12), as três principais fontes do ceticismo antigo no Renascimento e na Modernidade foram Cícero, Sexto e Diógenes Laércio: "(...) *The basic sources from which the Renaissance derived its informations on skepticism are mainly three. These are writings of Cicero (106-43 B.C), Sextus Empiricus (ca. 160-210 A.D), and Diogenes Laertius (early third century A.D). In these writings is contained most of what we know of the ancient skeptical movement.*". Este insuperável estudo sobre as fontes do ceticismo acadêmico que, fundamentalmente, é uma exegese de textos latinos dos séculos XV e XVI que estão na linhagem direta do ceticismo de Cícero; está sendo complementado por estudos recentes.

[*phainomenois pisténomen*] [...] assim também no estado de demência alguns são afetados de modo similar [...], (Sexto Empírico, 1933 (2), I. pp. 401-405).

Neste contexto, Sexto discute a questão sobre o critério de verdade das representações e apresenta a relevância deste debate para a formação de uma epistemologia pirrônica ou para invalidar toda e qualquer teoria do conhecimento<sup>6</sup>.

Então, no período de escrita das *Hipotiposes Pirrônicas* e do *Contra os Matemáticos* por Sexto Empírico, ainda foi preciso operar contra os argumentos estoicos, moderando sua assertividade ao enfatizar o seu equívoco. Aliás, a recepção do estoicismo na filosofia moderna é objeto de debate. As representações compreensivas, critério epistemológico estoico, rivalizavam com o critério acadêmico do provável e das aparências na fundamentação do conhecimento da verdade.

A retomada antiga do debate entre acadêmicos e estoicos advém do contato de Sexto com o texto do *Academica*<sup>7</sup>. Assim, o argumento do sonho de Carnéades, reconstruído por Sexto e que representa os acadêmicos, de que há adesão tanto a representações de objetos existentes quanto de objetos inexistentes, refuta por completo o critério epistêmico estoico para as representações. O argumento do sonho, portanto, indica esta indistinção representativa. Não há identidade entre objeto externo, aparências e representação, desde que uma mesma capacidade epistêmica adere também a objetos que não existem.

Sexto reconstrói este argumento, o que nos leva, de início, a uma indistinção entre pirrônicos e acadêmicos, a respeito do argumento do sonho. Sendo Sexto a principal fonte para o ceticismo antigo no Renascimento e na Modernidade, é em Cícero que o argumento do sonho é formulado, visando o combate ao sistema estoico. Mesmo tendo Sexto se inspirado em Cícero e ainda envolvido no contexto do debate original com os estoicos, ele avança noções próprias ao pirronismo<sup>8</sup>. Na conclusão, argumentarei por uma origem pirrônica do argumento do sonho nos

---

<sup>6</sup> O problema do critério do conhecimento obtém fortuna em Montaigne e Descartes: “(...) the question of whether even a general theory of knowledge is possible. The issue is traditionally known as the problem of the criterion. We shall encounter it again in Montaigne and Descartes (cf. the Cartesian Circle) and its crucial reappearance will signal the transformation of Pyrrhonism from an ethical into a purely epistemological position. (...)”, (Floridi, 2002, p.9).

<sup>7</sup> O contexto de Sexto (começo do século III d.C, ao que tudo indica) estava ainda empenhado no contra-ataque às teses epistêmicas estoicas (ver, Sextus Empiricus (1933) (1), I.65). A relevância de se compreender a coincidência de que, no início da modernidade, o debate contra os estoicos retorna à cena, sob contexto cristão; é o de estabelecer as vias históricas que expliquem esta aparente coincidência.

<sup>8</sup> Como se sabe, as fronteiras entre pirronismo e filosofia acadêmica são questionáveis, se consideradas por alguns tópicos do ceticismo antigo, sobretudo sob o viés da *epoché*. Define-se o ‘pirronismo’ através das principais diretrizes estipuladas por Pirro de Élis, transmitidas pelas obras de Sexto Empírico e que culminam na *ataraxia*, a saber : a *diaphonia*, a *equipolência*, a *epoché* e a *ataraxia* e/ou a *zétésis*. Entende-se por ‘ceticismo acadêmico’, sobretudo, a filosofia transmitida no diálogo de Cícero, *Academica*, inspirada no ceticismo de Carnéades e



*Ensaaios* a partir de alguns indícios que dizem mais sobre uma fonte em Sexto Empírico do que em Cícero. De todo modo, o foco deste artigo não é discutir a recepção antiga do argumento do sonho, de Cícero a Sexto Empírico.

## 2. O argumento do sonho e o ceticismo nos capítulos I.21 e II.12 dos *Ensaaios*

A considerar o contexto intelectual no qual estavam imersos Hobbes e Descartes, é muito provável que o argumento do sonho tenha sido desenvolvido sob inspiração cética e tendo como principal fonte os *Ensaaios* (1580, 88 e 92). Para traçar esta rota de influências é preciso, antes, apresentar, brevemente, a tese de Montaigne sobre as relações entre corpo e alma.

A respeito da alma, o ensaio *Da força da imaginação* (I.21, redação aproximada em 1572) diz sobre os movimentos independentes dos organismos. A descrição destes movimentos naturais reforça o ataque ao ideal estoico de sábio. Antecipando um dos princípios que o século XVIII conheceu como ‘vitalismo’, Montaigne distingue entre movimentos voluntários e involuntários nos organismos.

Corpo e espírito são unidos, o que explica a potencialidade dos efeitos psicossomáticos: “Mas tudo isso pode se relacionar à confecção [*cousture*] estreita entre o espírito e o corpo, que transmitem um ao outro suas vicissitudes (....)”<sup>9</sup>. (Montaigne, 2004: p.104). Por esta junção<sup>10</sup>, podemos explicar o engano inferencial de supor a vigília um sonho, uma vez que o monismo é a via pela qual a imaginação é motivada e pode encontrar uma válvula para se efetivar. Ou seja, o monismo, sendo a tese que nega a imortalidade da alma, mas afirma sua existência através de uma junção com o corpo, potencializa os efeitos fisiológicos e/ou ilusórios da imaginação<sup>11</sup>.

---

Arcesilau e que ou afirma que o conhecimento não é possível ou que apresenta o critério epistêmico do provável (*pythanon*) como moderador entre a conclusão negativa e o dogmatismo.

<sup>9</sup> Todas as traduções são de autoria do autor do artigo. As referências apresentam a paginação do original seguida da edição brasileira (no caso de Montaigne e de Descartes).

<sup>10</sup> A tradução brasileira traduz *couiture* por ‘junção’ e *fortunes* por ‘incidentes’. A metáfora sobre as vestimentas não é traduzível para o português. Ela indica uma perspectiva de-substancializada da relação corpo-espírito, o que condiz com a busca de independência em relação à tradição aristotélica. A metáfora das vestes abarca o campo das aparências e relaciona-se a uma postura cética sobre a alma e o corpo.

<sup>11</sup> O debate sobre o monismo ou dualismo de Montaigne não parece alcançar a extensão do mesmo em Descartes. Não sendo nosso objetivo aqui o de discutir os trechos que sustentem uma interpretação monista dos *Ensaaios*, parece ser o caso que o ceticismo epistêmico de Montaigne estivesse bem fundamentado sobre uma posição que mitigasse a total distinção entre alma e corpo ou que, ao menos, contemplasse a existência de relações concomitantes e de causa-efeito entre fenômenos psíquicos e fenômenos fisiológicos. Como dito, este é um debate extenso e que inclui, dentre outros tópicos: a questão da materialidade da alma, a formulação de uma teoria das relações causais entre âmbito psíquico e âmbito físico, a definição mesma de alma, espírito, mente, corpo e, em contexto religioso, a defesa dos dogmas sobre a imortalidade da alma. Para um estudo, dos mais relevantes, sobre este tema nos *Ensaaios*, ver: Sève (2007).

O capítulo mais influente dos *Ensaio*s, a *Apologia de Raimond Sebond*, fora publicado inicialmente em 1580. A influência pirrônica, corroborada pelo período em que Montaigne estudara autores céticos (Sexto Empírico, em especial) parece já estabelecida (a chamada ‘crise cética’ estabelecida por Villey data de 1576, mas este ensaio tem referências que datam a escrita antes e posterior à 1576, entre 1573 e 1578).

Colocando a veracidade dos sentidos em questão, concomitante à importância das aparências, Montaigne apresenta exemplo de raiz pirrônica, mais precisamente, o sexto modo para a suspensão do juízo: “[A] [...] Ao ecoar num vale, o som de uma trombeta, que provém de uma légua atrás, parece vir da nossa frente (...)”<sup>12</sup>. (Montaigne, 2004: p.592). Notar que este trecho se encontra na camada [A], o que indica um estudo do ceticismo anterior à datação de Villey. Mesmo as aparências mais próximas nos enganam, como ilustra o exemplo bélico seguinte (com o dedo médio sobre o indicador durante a recarga de um arcabuz, temos a impressão de recarregar duas balas). A incerteza sobre a veracidade sensorial prepara o terreno para a conclusão de insciência.

O argumento do sonho é um acréscimo da camada [B], que ocorrera, portanto, entre 1581 e 1587. Temos também a camada [C], de publicação póstuma em 1595, mas de redação entre 1588 e 1592. Mesmo após a crise cética que fora concomitante ao estudo dos autores céticos, ainda há uma adesão ao ceticismo que reforça o argumento do sonho.

Lançando a dúvida sobre a eficácia da razão em solucionar problemas teológicos e filosóficos (o que não significa uma recusa da teologia), o ceticismo na *Apologia* é objeto de inúmeros estudos. Para Villey, não se trata de um ceticismo acadêmico, no sentido de não ser um ceticismo negativo. A dúvida sobre a filosofia se faz através do monismo e do ceticismo a respeito da razão, junto às reflexões sobre a capacidade imaginativa<sup>13</sup>.

No fim da *Apologia de Raimond Sebond*, o argumento do sonho mina a razão, base da filosofia, mostrando também as imperfeições dos sentidos. Neste contexto, define-se o conhecimento através dos sentidos, mas questiona-se o seu estatuto, uma vez que através deles tanto a filosofia quanto o engano se constituem. A questão da falsificabilidade dos sentidos está no contexto do exame das filosofias. Após verificar a *diafonia* entre epicuristas e estoicos a respeito da veracidade das aparências, Montaigne conclui que não há ciência (conhecimento,

---

<sup>12</sup> O sexto modo para a *epoché* diz: “(...) and the same tower from a distance appears round but from a near point quadrangular”, (Sextus Empiricus, (1933) (1) I, 118-19).

<sup>13</sup> As citações do nome ‘Pirro’ e seus correlatos, ‘pirronismo’, ‘pirrônicos’, ‘pirrônica’ somam mais de 30, já Cícero é o autor mais citado por Montaigne, seguido de Lucrécio.

filosofia dogmática). A partir de então, argumenta-se pela incerteza e engano sensoriais. Mesmo a razão (*discours*) por vezes é influenciada pelos sentidos, constrangida a aderir ao falso:

[B] Pode ser que aqueles que compararam nossa vida a um sonho [*Ceux qui ont appareié nostre vie à un songe*] tinham mais razão do que pensavam. Quando sonhamos, nossa alma vive, se agita, exerce todas as suas capacidades, nem mais nem menos do que quando está desperta [...] [C] [...] Mas nossa vigília não é jamais tão desperta para purgar e dissipar plenamente os devaneios, que são os sonhos dos despertados e piores que sonhos. Porque não duvidarmos se nosso pensamento e nosso agir não são outro sonho e nossa vigília uma espécie de sono, nossa razão e nossa alma, recebendo as fantasias e opiniões [*les fantasies et opinions*] que aparecem nela dormindo e autorizando as ações de nossos sonhos da mesma forma que ela autoriza as ações do dia? (Montaigne, 2004: p.596).

Notar que o que o espírito percebe durante o sono é nomeado de ‘fantasia’ ou, no vocabulário do francês do século XVI, ‘ideia’ e ‘opinião’. Montaigne, como Cícero, nomeia ‘opinião’ até mesmo os argumentos e teorias mais sofisticados o que indica, por um lado, a indistinção entre sonho e vigília. Esta maneira de nomear ‘opinião’ a toda manifestação da linguagem é oriunda do ceticismo acadêmico. Rebaixando todo dogmatismo, a tese da distinção entre vigília e sonho torna-se equivalente à tese da indistinção entre vigília e sonho.

O início do argumento do sonho acima faz uma referência indireta aos céticos, sendo a tradução literal: “aqueles que cruzaram (que juntaram) nossa vida a um sonho [...]”. A relativa independência motriz da alma sobre o corpo parece ser o pano de fundo do argumento. De todo modo, os devaneios mostram o peso que pode haver o estado onírico sobre a percepção desperta.

Não há ocorrência explícita do termo ‘imaginação’ ao longo do trecho do argumento do sonho, na *Apologia*. Pela lógica do *Distingo*, é tentador separar as capacidades antropológicas, interpretando neste trecho uma premissa racionalista. A razão, capacidade *par excellence* da alma, pode funcionar do mesmo modo no sonho e na vigília. Mas este emparelhamento descredita a premissa racionalista. Por não distinguir, de imediato, movimentos pulsionais noturnos de movimentos libidinais diurnos, a razão é limitada no seu escopo analítico. O argumento do sonho constitui, portanto, não só uma objeção aos sentidos, mas também uma objeção à razão. Assim, a imaginação parece ser a capacidade que interfere no engano inferencial entre sonho e vigília.

Outro ponto lexical a notar é que o argumento não inclui o termo *sense* ou *sensation*. O debate sobre o critério de verdade das representações (que opôs neo acadêmicos a estoicos) ocorre através do termo *fantaisie*. Não havendo um critério que permita distinguir, nitidamente,

as representações cognitivas (catalépticas=compreensivas), concluímos ou pela dúvida ou pela suspensão do juízo. No entanto, Montaigne não suspende o juízo e usa instrumentalmente a dúvida para concluir pela insciência crônica.

Como já tivemos a experiência do engano dos dados sensoriais, estaríamos autorizados à suspensão do juízo, o que não é o caso na conclusão da *Apologia de Raimond Sebond*. A razão e a imaginação não continuam tendo suas funções separadamente e a imaginação pode resultar em efeitos além da razão. Mesmo que fictícios estes efeitos da imaginação instrumentalizem-se, corroborando o pirronismo.

A validade das representações da vigília é reduzida pela dubiedade dos sentidos, pelo limite da razão e pela interferência da imaginação. A adesão ao corolário do argumento do sonho, mesmo que motivado por uma objeção aos sentidos, só pode advir da imaginação. Não parece haver na *Apologia* a dúvida cética radical sobre a existência do mundo exterior. Um quadro pirrônico sobre o argumento do sonho, com o consequente rechaço do dogmatismo através da constante dúvida sobre os sentidos, só pode ser concebido pelo funcionamento imaginativo. Por conseguinte, a recusa do dogmatismo é também uma consequência do argumento do sonho.

### **3. O argumento do sonho nas *Meditações***

#### **3.1. A *Primeira Meditação***

A recepção do ceticismo na obra cartesiana, surpreendentemente, ainda é um tema a se explorar de maneira mais exaustiva. Objeto de alguns estudos, desde análises argumentativas até estudos de fonte, parece que a extensão histórica do argumento do sonho cartesiano ainda não foi satisfatoriamente explorada<sup>14</sup>. Contornando a discussão sobre o ceticismo de Descartes, indicaremos pontos em comum entre o argumento do sonho na *Apologia de Raimond Sebond* e na *Primeira Meditação*.

Este argumento reforça as razões de duvidar. No que concerne ao papel da dúvida, há o debate se as *Meditações* são a resposta ao ceticismo epistêmico<sup>15</sup>. O escopo da dúvida metódica

---

<sup>14</sup> O argumento do sonho aparece em outras ocasiões da obra cartesiana: na Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia*, de 1644 e no diálogo *A Busca da Verdade*, através de Eudoxo. Epistemão diz que o argumento do sonho pode conduzir à incerteza pirrônica.

<sup>15</sup> Ver: Larmore (1998, p.1165).

higieniza os juízos concebidos sem embasamento (preconcepções errôneas)<sup>16</sup>. Para ajustá-la, foi preciso estendê-la até mesmo às crenças mais ordinárias oriundas dos sentidos. A extensão da dúvida, a hiperbolizando, embasará a distinção entre alma e corpo, pois a dúvida sobre os sentidos funciona também como conhecimento da diferença entre *res extensa* e *res cogitans*, estabelecendo o *Cogito*.

Posterior ao argumento da loucura, que tem o mesmo alvo (os sentidos), o argumento do sonho parte de uma antropologia naturalista: todos os homens têm necessidade de sono. O argumento da loucura iguala as representações oníricas do sujeito epistêmico e dos insensatos, preparando a extensão da dúvida metódica, desde que aquele percebe representações menos verossímeis que as destes. A segunda etapa da maquinaria dubitativa reforça, então, a primeira. De início, Descartes não apresenta a imaginação como a capacidade motriz dos sonhos:

[...] Quantas vezes acontece-me de sonhar, à noite, que estava neste lugar, que eu estava vestido, que eu estava junto ao fogo, mesmo que eu estivesse nu no meu leito? [...] Mas, refletindo cautelosamente sobre isso, eu me recordo de que, enquanto dormia, ter sido constantemente enganado por ilusões semelhantes. E me debruçando sobre esta reflexão, eu vejo manifestamente que não há indícios conclusivos nem marcas certíssimas, através das quais possamos distinguir nitidamente a vigília do sonho, de modo que eu fico completamente espantado; e meu espanto é tal que ele é quase capaz de me persuadir de que durmo.<sup>17</sup> (Descartes, 1953: p.268-69).

Diante da hipótese cética da vigília ser um sonho ou da incapacidade de se distinguir entre a evidência das sensações em sonho e a evidência das sensações em vigília, atingimos a base da percepção, os sentidos, iniciando o reforço da dúvida metódica. Todos os sentidos ficam

---

<sup>16</sup> Descartes refere-se também ao cabedal teórico que aprendera durante sua formação, quando avança o ataque pela dúvida: “(...) *qu’il nous delivre de toutes sortes de préjugés* (...)” Descartes, (1953, p.262). Começando a primeira meditação pelo mesmo argumento que inicia o ‘Discurso do Método’, este *topos* aproxima-se do *topos* cético da crítica aos *savants*.

<sup>17</sup> Doravante, citarei o ano e a paginação da edição francesa. Ver a proximidade lexical e argumentativa entre o argumento do sonho de Montaigne e o de Descartes, pelo viés do critério de clareza, com a diferença que Descartes introduz o critério de distinção: “(...) [C] (...) ***Je ne vois pas si clair dans le sommeil ; mais, quand au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage.*** (...) » (2004, II.12, p.596) e « (...) ***ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci.*** (...) » (1953, p.269). A questão é que o argumento do sonho de Montaigne parece se estender, de certo modo, às representações na vigília. É provável que esta extensão do escopo do argumento na *Apologia de Raimond Sebond* seja uma das inspirações da dúvida hiperbólica. Já no contexto da definição do ceticismo de Montaigne, ela contribui para a defesa da suspensão do juízo. Mas o fato é que, no trecho acima, Montaigne está se referindo ao sono, dizendo que, ao revisar seus sonhos, acordado, o sono nunca aparece de modo claro. Ou seja, ainda prevalece a extensão de certo torpor onírico na vigília que coloca em dúvida a ambos. A tradutora brasileira faz uma confusão: “(...) [C] (...) *No sono não vejo tão claramente; mas, quanto à vigília, nunca a acho suficientemente límpida e sem nuvens.* (...)” Montaigne (2006, p.395-96). O erro interpretativo é causado pelo artigo masculino ‘le’. No original, Montaigne não pode estar se referindo à vigília, desde que este é um substantivo feminino, ‘la veille’. O verbo ‘veiller’ data do francês antigo (1130) e é uma corruptela do latim, *vigilare*. Não há a substantivação do verbo ‘veiller’. Na *Sexta Meditação*, Descartes retoma o argumento do sonho, na revisão das razões para duvidar.

comprometidos, como notamos pela argumentação cartesiana. O entorno do sujeito também explica a necessidade deste dispositivo, uma vez que os sentidos o enganaram a respeito das coisas '*peu sensibles et fort éloignées*'. Esta é uma alusão ao sexto modo para a suspensão do juízo<sup>18</sup>.

Mas a reflexão que levou a confundir vigília e sonho encontra componentes verdadeiros durante a análise dos sonhos. Mesmo que durante o sono tenhamos imagens fictícias de seres inexistentes, as representações oníricas contêm elementos, de certo modo, verazes.

Analisando o engano epistêmico que supõe a vigília um sonho, chega-se aos elementos primários. De início, tanto o fenômeno onírico quanto as representações que ocorrem durante a vigília, quando objeto de reflexão, confundem-se de algum modo. A equiparação do assentimento durante a vigília e o sonho indica a influência acadêmica do argumento<sup>19</sup>. Mas, aderindo aos corolários céticos do argumento, Descartes manteria adesão ao pirronismo. Estes corolários indicam, momentaneamente, um ceticismo acadêmico, pois concluem que o conhecimento não é possível. Eles configuram, no entanto, o escopo da refundação epistêmica das ciências (projeto maior cartesiano). Assim, a dúvida hiperbólica parece constituir um quadro pirrônico de busca por novas bases cognitivas, mantendo a *zétésis* após a *epoché*.

A imaginação relaciona-se à distinção entre objetos simples e complexos. Os objetos fictícios, compostos por uma imaginação extravagante, contêm elementos simples que são a base do conhecimento dos objetos exteriores. Quando hiperbolizada, a imaginação é vetor do falso, mesmo assegurando à razão fundamento perceptivo. Ou seja, os atributos ou qualidades primárias (extensão, peso, altura, etc.) não se extinguem sob a interferência da imaginação. Os corolários do funcionamento da imaginação, portanto, são céticos uma vez que, mesmo hipoteticamente tendo concluído que a vigília é um sonho, a *res cogita* só pode manter a adesão a este corolário extremo através da imaginação.

Este pirronismo cartesiano teria como fonte a *Apologia* através de três pontos principais: a) a perspectiva em primeira pessoa<sup>20</sup>, b) a *mise en oeuvre* do argumento para fins dubitativos, e, c) o contexto de crítica do conhecimento através dos sentidos. O argumento cartesiano

---

<sup>18</sup> Na *Sexta Meditação*, Descartes retoma o argumento do sonho, na revisão das razões para duvidar. Neste contexto, encontramos mais um exemplo de origem cética: "(...) Car j'ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m'avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses, élevés sur les plus hauts sommets de ces tours, me paraissaient des petites statues à les <regarder d'en bas (...) » (1953, p.322).

<sup>19</sup> A conclusão pela influência acadêmica e não pirrônica na versão cartesiana do argumento do sonho é parcial.

<sup>20</sup> Notar que, nos trechos do ceticismo antigo acima, ambos os argumentos têm um escopo subjetivo. Cícero conclui pela necessidade de uma análise temporal instantânea do momento das representações e que pode levar até Bergson. Mas o argumento de Sexto, pelo viés marcante da comparação entre os afetos, parece mais decisivo para a validade subjetiva do argumento e sua influência na modernidade.



apresenta claro posicionamento em primeira pessoa com a finalidade de reforçar a dúvida e esta é uma influência de Montaigne. Descartes oscila entre um tipo de aplicação acadêmica do princípio da dúvida hiperbólica, afirmando como falsa a crença dubitável e a manutenção da busca pela verdade, base da reformulação das ciências.

No entanto, este ceticismo epistêmico difere-se do pirronismo antigo e do ceticismo acadêmico pelo escopo da dúvida. A dúvida metódica estabelece que é falso o que é dubitável. As inovações da dúvida cartesiana e do seu ceticismo são, portanto, duas: a) o escopo da dúvida até a existência dos objetos exteriores<sup>21</sup> e b) elevar a dúvida, mesmo que hiperbolicamente hipotética, até a onipotência divina<sup>22</sup>. O argumento do sonho é a segunda etapa do funcionamento deste dispositivo. Ele pode ser entendido como a checagem de cada elemento dubitável em nossas crenças, minando a base delas: os sentidos<sup>23</sup>.

### 3.2. A dúvida sobre as sensações nas *Terceiras Objeções*

As *Terceiras Objeções* começam justamente sobre o tema da dúvida e do argumento do sonho<sup>24</sup>, uma ramificação, portanto, da recepção do ceticismo na modernidade. Elas mostram o contato intelectual entre Hobbes e Descartes.

Hobbes concorda parcialmente com o argumento do sonho cartesiano, quando este se resume à dúvida sobre os sentidos. Concordando, a princípio, com a incerteza da vigília e,

---

<sup>21</sup> « (...) l'hypothèse de la non existence du monde extérieur ne paraîtra de manière explicite et approfondie qu'avec Descartes (...) », Paganini (2008, p.185).

<sup>22</sup> No momento da *Primeira Meditação* em que se desenvolve a maquinação cética contra o conhecimento dos sentidos até a conclusão da dúvida hiperbólica, não é evidente o caráter hipotético deste recurso argumentativo cartesiano. Esta hipótese funciona, então, para a reformulação das bases epistêmicas do saber, provando a existência de Deus e da alma.

<sup>23</sup> Assim, para Perin (1998, p.60), o ceticismo cartesiano na *Primeira Meditação* apresenta razões fortes para a dúvida através da ativação de um critério de avaliação de crenças que leva à certificação da falsidade das mesmas. Ou seja, as razões para duvidar são pertinentes e explicativas, desde que elas concluem pela falsidade das crenças (cenário cético de crenças falsas). No entanto, a crença cartesiana mesma na eficiência deste dispositivo é posta em dúvida na resposta às Sétimas objeções. Não significa também, de acordo com Perin, que as razões para duvidar necessariamente constituam razões para a suspensão do juízo (podemos ter razões para duvidar de uma proposição *p* e ainda manter a crença nela). O argumento do sonho participa de um 'cenário cético', 'skeptical scenarios', Perin, (2008, p.54).

<sup>24</sup> « Il paraît assez, par les choses qui ont été dites dans cette Méditation, qu'il n'y a point de marque certaine et évidente par laquelle nous pussions reconnaître et distinguer nos songes de la veille et d'une vraie perception des sens. (...) et qu'il est aisé de remarquer la difficulté qu'il y a de discerner la veille du sommeil, j'eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles. » Descartes, (1953, p.399). A resposta cartesiana é pela função do argumento do sonho para a distinção entre alma e corpo (assegurando a verdade de suas proposições, que não poderão ser abaladas por dúvidas extraordinárias deste tipo). Notar que Hobbes termina com uma crítica à antiguidade do argumento do sonho resgatado por Descartes, em provável alusão ao ceticismo antigo e em contraste, portanto, com a 'novidade' das especulações cartesianas.

portanto, com a dúvida sensorial; sua objeção volta-se para um argumento de fonte. Hobbes objeta um uso ultrapassado do antigo argumento cético<sup>25</sup>, uma vez que vários filósofos antigos já haviam argumentado sobre a incerteza sensorial: “[...] Mas de modo que Platão tratou da incerteza das coisas sensíveis e *vários outros filósofos antigos antes e depois dele* [...]” (Descartes, 1953: p.399).

Hobbes objeta, por conseguinte, sobre a diferença e inovação do argumento cartesiano em relação aos antigos. Não haveria relevância no uso deste argumento por Descartes. Comentando, de modo breve e indireto, o tópico da distinção entre antigos e modernos, por um lado, Hobbes auxilia na definição do ceticismo cartesiano.

#### 4. O argumento do sonho no *Leviatã*

No *Leviatã* (1651)<sup>26</sup> a imaginação é definida através da sensação, sendo uma ‘sensação atenuada’. Hobbes a relaciona também às demais capacidades (à memória e à experiência, mas não à razão). Uma vez esta ênfase na abrangência da capacidade imaginativa, podemos generalizá-la para toda a atividade mental relacionada aos sentidos. Essa generalização conduz à hipótese de que a imaginação organize até mesmo nossa experiência dos fatos cotidianos.

---

<sup>25</sup> « One feature of Descartes' philosophy Hobbes didn't admire was his use of skepticism in the First Meditation; Hobbes expressed surprise that Descartes should decide to publish this ancient material (...) » Jolley, (1992).

<sup>26</sup> Nos *Os Elementos da Lei Natural e Política* (1650), de redação na Inglaterra em 1640, Hobbes dedica todo o capítulo III, da Parte I, à questão da imaginação, dos sonhos e do funcionamento mental e fisiológico do sono. No momento da escrita desta obra, Hobbes já havia tido contato com o círculo de Mersenne e com o cartesianismo. Há, portanto, a influência cética em uma obra inicial de Hobbes. O capítulo apresenta as mesmas teses apresentadas, posteriormente, no *Leviatã*, sobre a definição da imaginação, a saber, que ela funciona como um sentido embotado, por assim dizer. Outras teses estarão presentes no *Leviatã*, como a de que as imagens do sonho são mais vívidas do que as dos próprios sentidos, pois durante o sono não ocorre intervenção destes. Esta tese alinha-se àquela das causas dos sonhos, atribuída mais aos movimentos internos. Neste contexto, define-se a ficção, os fantasmas (representações), a recordação e o capítulo finaliza-se com uma modalidade do argumento do sonho. Tendo se esforçado para diferenciar a vigília do sono através do critério da coerência, Hobbes admite que um homem possa confundir um sonho qualquer com a vigília (amenizando a validade deste critério). Porém, este argumento não compromete a vigília, o que mostra uma consequência montaigneana do argumento. É mais provável pensar que um sonho foi real, do que pensar que a vigília é um sonho. Argumentando, de modo acadêmico, pela indistinção do critério (é possível haver a mesma coerência entre um sonho e uma experiência na vigília), temos a versão hobbesiana do argumento cético do sonho nos *Elementos*: « (...) *Pois se ele sonha coisas que estão ordinariamente na sua mente, e segundo uma ordem tal qual ele usa estando acordado, com isso ele é levado a adormecer no lugar onde se encontra quando acorda (todas essas coisas podem acontecer), não conheço critério ou marca pela qual ele possa discernir aquilo que foi um sonho ou não, e portanto torne menos espantoso ouvir um homem por vezes falar do seu sonho como se tivesse sido uma verdade (...)* » (Hobbes, 2003 : p.31). É preciso cotejar esta tradução com o original, pois alguns trechos não estão claros. Não é claro o que Hobbes quis dizer, de acordo com esta tradução, ao afirmar que um homem possa adormecer onde havia acordado.. O que indica a influência cética acadêmica, contudo, é a questão da indistinção do critério de coerência, levando um homem a assentir a um sonho como se fôsse uma representação cataléptica. Nesse sentido, Hobbes parece aderir ao estoicismo, pois o corolário acadêmico que ataca a representação cataléptica através da indistinção entre sonho e vigília não ocorre, preservando, assim, este tipo de representação.



Assim, podemos duvidar ao ponto de supor que a realidade percebida não seja mais que um resultado da interferência da imaginação. Esta é uma hipótese contraintuitiva quando o classificamos como um filósofo mecanicista e empirista. O ceticismo soluciona, no entanto, esta incoerência sobre a filosofia de Hobbes. Ou seja, a questão da gênese deste problema (o do escopo da imaginação até o argumento do sonho) no *Leviatã* encontra resposta em corolários céticos. O escopo da imaginação parece ser um signo de ceticismo, desde que ela reduziria a capacidade perceptiva, questionando, portanto, as representações exteriores<sup>27</sup>.

No segundo capítulo do *Leviatã*, intitulado *Sobre a Imaginação*, temos a definição da mesma como um ‘sentido suavizado’ presente nos homens e nos outros animais. Iniciando o capítulo pela apresentação do princípio de inércia, lemos que a imaginação funciona tanto nos sonhos quanto na vigília (*aswell sleeping, as waking*).

Note-se o uso da definição da imaginação pelos gregos. Imaginação, *imagination* em inglês (o mesmo termo em latim), foi também denotada pelos gregos como *phantasia* ou *fancy*. Segundo Hobbes, esta segunda definição relaciona-se à aparência, *appearence*, termo e tema importantes para o pirronismo. Esta definição parece ter migrado para o latim, desde que a *imagination* produz imagens majoritariamente visuais. Mas as aparências, sendo também imagens produzidas pela imaginação, são também o resultado das produções dos outros sentidos, quando misturados à imaginação. Mesmo que, para Hobbes, todas as qualidades e acidentes sejam aparências, esta definição mesma remete ao problema cético do conhecimento dos objetos externos<sup>28</sup>.

Hobbes chega a usar um exemplo inspirado no sexto modo para a suspensão do juízo, para ilustrar o funcionamento da imaginação: “[...] Que o que olhamos, estando localizado a uma distância considerável, aparece indistinto [*dimme*] e sem distinção de suas partes [...]” (Hobbes, 1909: p.14).

De acordo com o filósofo de Malmesbury, os sonhos são produzidos pelos movimentos corporais internos. Isto condiz com a tese de que toda percepção advém de um movimento local. Uma vez que não há objeto externo para movê-la, a imaginação sendo dependente dos estímulos externos, logo os sonhos são resultado de uma dinâmica fisiológica.

---

<sup>27</sup> Para Paganini (2008, p.202), esse corolário faz de Hobbes mais cético que Descartes. Ainda segundo este mesmo historiador do ceticismo (p.219), Hobbes usou o argumento do sonho como dispositivo cético privilegiado para sustentar suas próprias teses epistemológicas: a separação entre *phantasmata* e objeto exterior, a explicação causal do tema da representação e a ideia como efeito da realidade (e não como cópia).

<sup>28</sup> O vocabulário de Hobbes para definir os dados epistêmicos varia de *appearence* até *phenomenon*, passando por *seemings*. A análise filológica destes termos remete sua fonte a Galileu (v., Paganini, 2018, p.125). A compilação das teses hobbesianas sobre o conhecimento dos objetos exteriores resulta em corolários céticos.

Mas a imaginação pode ser acionada durante o sono pela falta de objeto e pelo efeito de um destempero fisiológico, levando à impressão de que se está acordado, o que não implica que a imaginação seja a causa exclusiva de todo o fenômeno onírico. Junto a isso, a ilusão onírica reforça-se pela ausência de estímulos externos, o que deixaria os sonhos ‘mais claros’.

Eis, então, a versão hobbesiana do argumento do sonho: “[...] Um sonho precisa ter mais clareza, neste silêncio dos sentidos, do que nossos pensamentos despertos. E doravante começa-se a questionar que é matéria difícil, *e que muitos pensam impossível*, de distinguir exatamente entre Sentidos e Sonho [...]”<sup>29</sup>, (Hobbes, 1909: p.15). O critério hobbesiano para a distinção entre vigília e sonho são os sentidos (*sense*). Note-se que ele opõe sentidos a sonho, e não representações oníricas a representações da vigília. O uso deste termo (*senses*) significa uma não subjetivação do argumento em Hobbes, o que indica uma posição contrária, no debate com Descartes e com Montaigne. Mas o funcionamento dos sentidos está implicado nos efeitos da imaginação, o que suaviza o empirismo de Hobbes, atrelando-o a um inevitável ceticismo<sup>30</sup>.

A principal inferência cética do argumento, a que confunde a vigília com o sonho, é invertida<sup>31</sup>. Se os sentidos não funcionam durante o sono, este fato conferiria maior clareza aos sonhos. Hobbes sublinha, sem aderir à tese, que os sonhos seriam mais claros (notar no critério cartesiano de clareza) que as representações da vigília. Esta clareza adviria da ausência dos sentidos, que não transmitiriam enganos durante o sonho. A tese cética de que os sentidos são enganosos subjaz, portanto, ao argumento. Mas, como Hobbes não adere ao argumento, esta via reforça seu empirismo, mesmo que um dos pressupostos deste trecho seja uma dúvida cética nos dados sensoriais. O trecho do argumento no *Leviatã* supõe, então, uma conjugação entre empirismo e ceticismo que encontra na *Apologia* e nas *Meditações* suas fontes.

## 5. Conclusão

A fonte inaugural do argumento do sonho é Cícero. Sexto Empírico concorda com o filósofo romano no que concerne ao funcionamento equivocado do assentimento, oriundo de

---

<sup>29</sup> Dois pontos a notar na tradução brasileira, de Monteiro e Nizza Silva (1974). Ela não traduz a expressão composta ‘*by many thought*’, que tem forte probabilidade de ser uma referência aos céticos modernos e/ou antigos: “(...) *E daqui se segue que é uma questão difícil, e talvez mesmo impossível, estabelecer uma distinção clara entre sensação e sonho. (...)*”, (Hobbes, 1974, p.13). E, no original, leia-se ‘*sense*’ e não ‘*sensation*’, ocorrendo uma subjetivação do empirismo nesta tradução brasileira.

<sup>30</sup> As conclusões epistêmicas de Hobbes são céticas. Nos *Elementos Da Lei Natural E Política* (I.1.8, 2003), ocorre um nivelamento gradativo entre sensações e conceitos através da imaginação.

<sup>31</sup> Próximo ao que Paganini (2008, p.200) argumentou como uma ‘distorção dos argumentos céticos’ por Hobbes e similar ao uso do ceticismo, por Descartes (ver: Popkin, 2001).

mesma base epistêmica falível. Ambos também nivelam o assentimento, no momento do sonho, ao assentimento em situações de alteração; como nos estados de loucura e de embriaguez.

Cícero oscila entre a total recusa de quaisquer critérios para o assentimento e a postulação do ‘provável’ como um recurso apelativo, por assim dizer. Já Sexto busca estabelecer as aparências como o critério. Em outro momento, nas *Hipotiposes*, elas revelar-se-ão um critério limitado, desde a inerente passibilidade à contradição à qual elas incorrem. Notemos que Cícero não parte de uma análise mais pormenorizada dos sonhos. Sexto parece mais empenhado em analisar o funcionamento mental no estado onírico através dos afetos, o que condiz com a importância do papel epistêmico do sábio pirrônico.

Sobre a via material dos textos céticos, por assim dizer, a influência dos *Adversus Mathematicos* VII e VIII parece mais evidente do que a do *Academica*, no trecho do argumento do sonho presente nos *Ensaaios*. Tanto Descartes quanto Hobbes teriam se inspirado neste trecho para a formulação de suas próprias versões do argumento. Hobbes também se inspirou no trecho do argumento na *Primeira Meditação*, tendo recebido ambas as influências.

Como se sabe, as obras dos filósofos céticos da antiguidade estavam disponíveis na segunda metade do século XVI. Montaigne possuía em seu acervo pessoal as duas mais importantes obras sobre o ceticismo citadas acima. A presença de exemplo similar ao sexto modo para a suspensão do juízo na camada [A], indica o estudo do ceticismo entre 1575 e 76 e corresponde, portanto, à tese de Villey (1933). Mas a presença do argumento do sonho, majoritariamente na camada [B], pode indicar o estudo posterior do ceticismo e/ou a sua instrumentalização.

O pirronismo de Sexto parece ter tido mais peso no momento da formulação do argumento por Montaigne, pelas seguintes razões: a) o uso do sexto modo para a suspensão do juízo (o exemplo das torres), que está no primeiro Livro das *Hipotiposes*. Montaigne (exemplo do eco), Descartes (exemplo das torres, na *Sexta Meditação*) e Hobbes (indistinção espacial dos objetos pela visão) instrumentalizam este exemplo; b) a noção de *fantaisie*, na *Apologia de Raimond Sebond* e de *fancy* no *Leviatã*, que é uma versão cética moderna das representações catalépticas (*phantasias katalépticas*), atacadas por Sexto; c) a direção subjetiva do argumento, que significa uma consideração mais pormenorizada do sonho e, por conseguinte, de uma *mise en doute* da vigília é signo do pirronismo de Montaigne que alcança boa recepção em Descartes e é ironizado por Hobbes e d) a reconsideração, por Montaigne, da imaginação como capacidade de assentimento.

Uma vez que, tanto para Cícero quanto para Sexto, o funcionamento mental é falível, a expansão moderna do escopo da imaginação tem consequências céticas, o que seria uma versão da crítica cética antiga ao critério estoico de assentimento.

Hobbes não adere à tese de que a imaginação não interfere nos sentidos, concordando parcialmente com Montaigne (a imaginação imiscui-se nos sentidos e na memória). Hobbes concorda, ainda, surpreendentemente com Descartes, no quesito de que a imaginação não interfere na razão. No entanto, Hobbes discorda de Descartes a respeito da perspectiva em primeira pessoa e que está na base da subjetividade moderna<sup>32</sup>.

O contato intelectual de Hobbes com Descartes é documentado pelas *Terceiras Objeções*. Como dito, Descartes é uma fonte, ao menos temática, para o ceticismo em Hobbes: “Aliás, referências precisas ao contexto cético no qual Descartes desenvolveu seus argumentos não estão ausentes, nestas breves objeções às Meditações, em particular ao contexto relativo ao sonho e à vigília [...]”, (Paganini, 2008: p.203). Já o contato pessoal entre ambos ocorrera em algumas ocasiões. Como o contexto intelectual francês que formou Descartes e que Hobbes frequentara estava marcado por discussões sobre o ceticismo, é muito provável a presença de discussões sobre os *Ensaaios* e que teriam inspirado o *Leviatã*.

O estilo de referência indireta aos céticos é uma marca de Montaigne que tem frutos em Descartes e em Hobbes. O argumento montaigneano do sonho menciona, indiretamente, seus predecessores. Esta menção, de início, é voltada tanto a Cícero quanto a Sexto Empírico. Hobbes usa este estilo de referência, tanto na *Terceira Objeção* quanto no segundo capítulo do *Leviatã*<sup>33</sup>.

No entanto, Hobbes pode ter tido contato com o ceticismo dos *Ensaaios* anteriormente a suas incursões a Paris, considerando a tradução de Florio, publicada em 1603: “[...] que Montaigne foi a principal fonte das ideias céticas acadêmicas e/ou Pirrônicas na Inglaterra do século XVII [...]”, (Boutcher, 2016: p.321). O peso histórico da *Apologia de Raimond Sebond* para a transmissão do ceticismo antigo é considerável, tendo sido útil aos círculos eruditos ingleses.

---

<sup>32</sup> Hobbes ironiza o uso do ‘eu’ cartesiano no argumento, indicando o absurdo da confusão entre vigília e sonho: “(...) For my part, when I consider, that in Dreams, I do not often, nor constantly think of the same Persons, Places, Objects, and Actions that I do waking (...) I am well satisfied, that being awake, I know I dreame not: though when I dream, I think my self-awake.”, (Hobbes, 1909: pp.15-16). Hobbes aceita que, durante os sonhos, tenhamos a ilusão da vigília; mas não o contrário.

<sup>33</sup> “[B] Aqueles que compararam nossa vida à um sonho (...)”, (Montaigne, 2004: p.596), “(...) e vários outros filósofos antigos antes e depois dele (...) », (Descartes, 1953: p. 399) e « (...) e que, segundo muitos pensam, impossível (...)”, (Hobbes, 1909: p.15).

O argumento do sonho na *Apologia* sublinha mais os efeitos do sonho através do monismo do que o contrário. Este é um ponto que indica um *nouveau pyrrhonien*. Ou seja, Montaigne enfatiza os efeitos do argumento para a vigília, o que será de muita relevância para Descartes. Montaigne visa, com este dispositivo, mostrar a impossibilidade do conhecimento e da constante busca filosófica, preparando o caminho para a fé.

Já Descartes descarta a vigília para, momentaneamente, atacar as ciências, visando refundá-las. Como bem interpretou Popkin (2001), este é um recurso cético que participa da formulação de nova base para as ciências. A relevância da busca pela verdade através do recurso da dúvida, como vimos acima, inclui um dispositivo pirrônico. A consequência do argumento do sonho cartesiano é o de, duvidando dos sentidos e de suas respectivas representações, estabelecer uma etapa na aniquilação da existência do mundo exterior, o que é a marca moderna de seu ceticismo<sup>34</sup>. Não sendo o caso de nos posicionarmos aqui sobre a debatida questão do ceticismo cartesiano, o argumento do sonho na *Primeira Meditação* é pirrônico, pois: a) funciona no interior da formulação da dúvida; b) Descartes se inspirou nos *Ensaio*s pela perspectiva em primeira pessoa que, por sua vez, é uma marca pirrônica; c) a noção de ‘clareza’, fundamental para a epistemologia cartesiana e formulada durante o argumento do sonho, encontra na *Apologia* sua fonte lexical e temática. Outro ponto relevante é o da ordem textual do argumento, que aparece sob os moldes estruturais da *Apologia de Raimond Sebond* (momento da crítica aos sentidos).

Missner (1983, p.410) sublinha que o começo do *Leviatã* inclui o problema cético do argumento do sonho:

Como no *Leviatã*, Hobbes começa o seu exame da natureza humana considerando empiricamente os sentidos, a imaginação e a memória. Durante este exame, Hobbes discute os problemas céticos tradicionais sobre se os sentidos sempre nos enganam e se podemos saber se estamos acordados ou sonhando [...].

Hobbes não adere ao argumento, mas emprega-o, de modo temático e lexical, no escopo de sua análise da imaginação. Em contexto intelectual cartesiano, Hobbes bem diferencia um estado do outro e usa o argumento do sonho para acentuar o papel da imaginação na cognição (o que é um ataque tanto ao aristotelismo quanto ao cartesianismo). De acordo com Paganini (2008, p.217), o argumento do sonho é o *topos* cético que mais mobilizara Hobbes.

---

<sup>34</sup> Perin (2008) diz que o argumento do sonho cartesiano difere-se do argumento do sonho dos antigos céticos.

A vigília tem como característica a ativação dos sentidos. Hobbes conclui que vigília e sonho são dois estados diferentes, não confundindo imaginação e razão. Mas a imaginação está sempre atuando nas percepções e na memória. Se, então, por um lado, Hobbes parece blindar a razão da influência cética; por outro, o ceticismo está presente tanto no funcionamento intrínseco dos sentidos e da memória quanto nos efeitos destas duas capacidades.

O argumento do sonho no *Leviatã* parece, assim, funcionar como um recurso cético mobilizado para propor outra via, nem aristotélica e nem cartesiana, para o problema da imaginação e da percepção.

O que há de pirrônico no trecho do segundo capítulo do *Leviatã* é a tradução de *fancy*, de raiz grega, por *appearance*. A partir daí, a aparência, relativa aos dados sensoriais não apenas visuais, é também um efeito do funcionamento da imaginação sobre os sentidos. Este horizonte do escopo da imaginação é cético, uma vez que questiona, definitivamente, o conhecimento da essência do mundo exterior.

Hobbes também usa o exemplo do sexto modo para a suspensão do juízo para ilustrar o efeito da imaginação. Uma consequência do argumento do sonho em Hobbes parece colocar em questão o conhecimento da essência dos objetos externos. Este ceticismo teve nos *Ensaio*s sua inspiração inicial e nas *Meditações* sua influência reformulada.

Nas *Terceiras Objeções*, testemunho intelectual do contato entre Hobbes e Descartes, vimos a importância do tema cético da dúvida e do argumento do sonho para a filosofia moderna. Hobbes adere, polidamente, ao questionamento sobre os sentidos, primeira premissa da dúvida hiperbólica. Mencionando, indiretamente, os cétricos antigos e modernos no que concerne à incerteza sensorial, o filósofo de Malmesbury lança o debate sobre a modernidade do ceticismo cartesiano.

Enfim, a presença do argumento do sonho no *Leviatã* mostra que Hobbes teve contato com o ceticismo. O estado atual dos estudos ainda é incipiente para apontar, decisivamente, um contato constante de Hobbes, seja com o ceticismo antigo, seja com o moderno<sup>35</sup>. Neste quadro, o pirronismo seria mais relevante, mesmo que o ceticismo acadêmico também esteja presente nos *Ensaio*s e, por conseguinte, no filósofo de Malmesbury. Hobbes, em meio intelectual que debatia temas da filosofia cartesiana, não deixou de fazer uso de ferramenta pirrônica oriunda dos *Ensaio*s.

---

<sup>35</sup> O estudo de Skinner (1999, pp.23-24) fundamenta a importância do renascimento inglês para a formação de Hobbes. A questão do ceticismo de Hobbes encontra na questão do seu humanismo um ponto de convergência.

### Referências bibliográficas

- BLACKWELL, C. 2009. Aristotle's perplexity becomes Descartes' doubt: Metaphysics 3, I and methodical doubt in Benedito Pereira and Descartes. *Skepticism In The Modern Age*. Oxford: Blackwell Publishing.
- BOUTCHER, W. 2005. Montaigne's legacy. *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2016. Montaigne in England and America. *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford: Oxford University Press: 306-27.
- BROCHARD, V. 2009. Os Céticos Gregos. São Paulo : Odysseus.
- CHARRON, P. 1986. De la Sagesse. Paris : Fayard.
- CICERO, M. T. 1933. *Academica*. Harvard: Harvard University Press.
- 2006. *On Academic Scepticism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- DESCARTES, R. 1983. *Discurso Do Método*. São Paulo: Abril Cultural.
- 1983. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural.
- 1953. *Le Discours De La Méthode. Œuvres Et Lettres*. Paris : Librairie Gallimard.
- 1953. *Les Méditations. Œuvres Et Lettres*. Paris, Librairie Gallimard.
- 1953. *Objections Et Réponses. Œuvres Et Lettres*. Paris : Librairie Gallimard.
- 1953. *Les Lettres. Œuvres Et Lettres*. Paris : Librairie Gallimard.
- DIÔGENES LAËRTIOS. 1988. *Vidas E Doutrinas Dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UNB.
- DUBOIS, C-G. 1992. *Essais Sur Montaigne La régulation de l'imaginaire Éthique et Politique*. Caen : Paradigme.
- EVA, L. A. 2001. 'Sobre O Argumento Cartesiano Do Sonho E O Ceticismo Moderno'. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Buenos Aires, 2, 199-225.
- FLORIDI, L. 2002. *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford: Oxford University Press.
- GAUKROGER, S. 2008. *Life and Works. A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing: pp. 3-17.
- HOBBS, T. 1909. *Leviathan*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- *Leviatã*. 1979. Abril Cultural: São Paulo.
- 2003. *Os Elementos Da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone Editora.



- JOLLEY, N. 1992. The reception of Descartes' Philosophy. The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge: Cambridge University Press, 393-423.
- LARMORE, C. 1998. Skepticism. The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 145-95.
- LEIJENHORST, C. 2007. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination. The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 82-109.
- LENNON, T. 2008. Descartes' Legacy in the Seventeenth Century: Problems and Polemics. A Companion to Descartes. Oxford: Blackwell Publishing, 467-82.
- MAIA NETO, J. R. 2001. 'Descartes E Os Céticos Do Seu Tempo'. Revista Latinoamericana de Filosofia. Buenos Aires, 27, 1, 59-80.
- MALCOLM, N. 1996. A summary biography of Hobbes. The Cambridge Companion to Hobbes. Cambridge: Cambridge University Press, 13-46.
- MENN, S. 1998. The intellectual setting. The Cambridge History of Seventeenth- Century Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 33-87.
- MONTAIGNE. 2001, 2002, 2006. Os Ensaíes. São Paulo: Martins Fontes.
- 2004. Les Essais. Édition Villey-Saulnier. Paris : Presse Universitaire de France.
- MISSNER, M. 1983. 'Skepticism and Hobbes's Political Philosophy'. Journal of the History of Ideas, Baltimore, 44: 407-27.
- PAGANINI, G. 2008. Sképsis - Le Débat Des Modernes Sur Le Scepticisme – Montaigne, Le Vayer, Campanella, Descartes, Hobbes, Bayle. Paris: J. Vrin.
- 2018. 'Ce que Hobbes a appris de Montaigne : Epistémologie et Métaphysique'. Les Usages Philosophiques de Montaigne Du XVIe Au XXIe siècle. Paris : Hermann, 121-139.
- PERIN, C. 2008. Descartes and the Legacy of Ancient Skepticism. A Companion to Descartes. Oxford: Blackwell Publishing, 52-67.
- PETERS, R. 1956. Hobbes. London: Penguin Books.
- PINTARD, R. 1943. Le Libertinage Érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. Paris : Ancienne Librairie Furne Boivin.
- PLATÃO. 1952. Theaetetus. Translated by Benjamin Jowett. Chicago : William Benton, 512-51.
- Popkin, R. 2000. História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alves.



- PORCHAT, P. O. 2003. 'O Argumento Da Loucura'. Manuscrito – Rev. Intr. Fil. Campinas, 26, 11-43.
- RODIS-LEWIS, G. 1995. Descartes Uma Biografia. Rio de Janeiro: Editora Record.
- 1992. Descartes' life and the development of his philosophy. The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge: Cambridge University Press, pp.21-58.
- ROGERS, G.A.J. 2007. Hobbes and His Contemporaries. The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 413-41.
- SCHMITT, C. B. 1972. Cicero Scepticus: a study of the influence of the Academica in the Renaissance. The Hague: Martinus Nijhoff.
- 1983. The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times. The Skeptical Tradition. Berkeley-London: University of California Press, 225-51.
- SÈVE, B. 2007. Montaigne : Des règles pour l'esprit. Paris : PUF.
- SEXTUS EMPIRICUS. 1933 (1). Outlines Of Pyrrhonism. Massachusetts-London: Harvard University Press.
- 1933 (2). Against Logicians. Massachusetts-London: Harvard University Press.
- SKINNER, Q. 1999. Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes. São Paulo: Unesp.
- SORELL, T. 1996. Introduction. The Cambridge Companion to Hobbes. Cambridge: Cambridge University Press, 1-13.
- SPRINGBORG, P. 2007. General Introduction. The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 1-29.
- TUCK, R. 1998. The institutional setting. The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 9-33.
- VILLEY, P. 1976. Les Sources Et L'Évolution Des Essais De Montaigne. Rhein : Otto Zeller Osnabrück.
- 1913. 'Montaigne en Angleterre'. Revue Des Deux Mondes. Paris, septembre : 117-50.
- 1926. 'La place de Montaigne dans le mouvement philosophique'. Revue philosophique de la France et de l'étranger. Paris. janvier-février : 338-359.
- ZARKA, C. I. 1999. La décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique. Paris : Vrin.

# DEVEMOS PENSAR COMO UMA MULHER?

**Telma de Souza Birchall<sup>1</sup>**

Universidade Federal de Minas Gerais

*tbirchal@gmail.com*

*Agastou-me, por vezes, no curso de conversações abstratas, ouvir os homens dizerem-se: “Você pensa assim porque é uma mulher”. Mas eu sabia que minha única defesa era responder: “penso-o porque é verdadeiro”, eliminando assim minha subjetividade. Não se tratava, em hipótese alguma, de replicar: E você pensa o contrário porque é um homem, pois está subtendido que o fato de ser um homem não é uma singularidade. (Simone de Beauvoir).*

Mantenho, no espírito de um ensaio, a forma interrogativa no título, pois a minha pretensão aqui não é apresentar uma resposta, mas seguir trilhas abertas por mulheres que se colocaram a questão. Trata-se, também, certamente, de evitar alguns caminhos e pontos de chegada que reafirmam a sujeição das mulheres.

A pergunta “devemos pensar como uma mulher?” é problemática porque, assim expressa, parece supor que podemos falar genericamente da “mulher” como uma categoria única, abstrata, o que é um equívoco e, também, perigoso. Remeter “a mulher” a uma generalidade oposta ao “homem” desconhece os determinantes de cor, situação social, opção sexual e outros, que estão na raiz de uma diversidade de experiências do feminino. Ainda, como bem alertou Simone de Beauvoir, diferentemente do que ocorre com a abstração “homem”, “mulher” acaba sempre por indicar uma categoria biológica, fundamentalmente a fêmea, e a questão se confina nos limites da natureza.

No sentido contrário, considerar a mulher um “mistério” é igualmente uma armadilha, pois trata-se apenas da outra face da naturalização do feminino, retirando-o da esfera do discurso – daquilo que se pode dizer ou compreender – para a esfera do mítico ou do sublime.

---

<sup>1</sup>O presente texto tem origem em uma palestra proferida junto ao PET Filosofia da UFMG em 2018. Agradeço ao professor André Abath, então tutor do PET- Filosofia, ao professor Rogério Lopes e às alunas e alunos que estiveram na sessão de debates pelas precisas colaborações. Desde então tenho pensado sobre o assunto e o convite de *Estudos Hum(e)anos* para escrever um ensaio criou a ocasião de organizar melhor minhas ideias, ou assim o espero. Naquela ocasião, assim como agora, dedico este texto à minha querida colega e amiga Patrícia Kauark Leite, pensadora da filosofia de Kant e da física quântica, professora que recebeu uma grande distinção internacional: o prêmio da Academia de Ciências Morais e Políticas da França, pelo seu livro *Théorie quantique et philosophie transcendante: dialogues possibles*. (Paris: Hermann, 2012). Ela sorri enquanto fala da dedução transcendental e de outras complicações. Esse trabalho contou com o apoio do CNPq (Bolsa de Produtividade).

O ponto, porém, é que o fato de os homens (que pensam) não entenderem algo não significa que eles estejam frente a um mistério; mostra, apenas, os limites de seu entendimento.

Quanto ao seu segundo termo, “pensar”, a questão também é problemática. Se o pensar é considerado um atributo do “ser humano em geral”, sabemos que, sub-repticiamente, na imaginação das pessoas, na linguagem comum e nos textos dos filósofos – que expressam a ideia sintomaticamente como “o homem é um animal racional” – o “ser humano em geral” que pensa é de fato um ser humano masculino. Até nas artes: a célebre escultura *O pensador*, de Rodin, traz a figura de um homem. Senão, vejamos: “o homem pensa” não passa de uma afirmação banal; já “a mulher pensa” pode soar como uma demanda de reconhecimento. “Lute como uma mulher” diz o lema feminista – acentuando que a luta dos homens não coloca maiores problemas *pelo fato de ser travada pelos homens*. Mas, e a luta das mulheres? Têm elas a força para lutar? O direito de fazê-lo? Tornou-se sua luta visível na história? Há um modo feminino de lutar? São questões similares à que pretendo desenvolver aqui, em relação ao pensar, quando quem pensa é uma mulher. Trata-se, então, de lidar com um termo problemático – “a mulher” – que comunica um problema, sua particularidade, ao pensamento, supostamente uma atividade da humanidade em geral que exige um ponto de vista universal.

Retorno a Beauvoir para o essencial e à epígrafe deste ensaio. Nela fica claro que, ao colocar-se no lugar da “verdade”, disputando-a com os homens que pretendem representá-la, o que ocorre é que, paradoxalmente, ela não fala a verdade, qual seja: a que seus interlocutores “pensam como homens”. Tal confissão de traição a si mesma e à verdade, por uma grande filósofa, é um tanto desesperadora, mas foi em parte remediada na própria confissão. Não pretendo aqui desenvolver a espinhosa questão de se é ou não possível um pensamento universal ou ponto de vista neutro – ou, opostamente, se é possível não pressupô-lo. Quero apenas acentuar o que Beauvoir nos permite ver, e hoje num contexto um pouco mais favorável que o da década de 50: refletir sobre o “pensar como mulher” não significa defender o particular contra o universal, nem fragmentar o pensamento em guetos incomunicáveis. Trata-se, ao invés disso, de não ocultar a simples verdade, qual seja, que homens pensam como homens e não como o ser humano em geral. Só assim poderemos, mulheres e homens, compartilhar e integrar pontos de vista. O ponto de partida não pode ser uma suposta universalidade mas, sim, a noção de que somos igualmente particulares. De um outro ponto de vista, a suposta universalidade do pensamento dominante pode-se resolver também como uma questão de fato. É fato que a filosofia foi feita, majoritariamente, por homens (e por determinados homens); se eles conseguiram contemplar realmente a diversidade das experiências humanas, parece-me poder

ser decidido também a partir de outras perspectivas, que não as masculinas, para as quais esse problema interessa.

## I

Como anunciado, passo a retomar os passos de intelectuais que se perguntaram: “devemos pensar como uma mulher?”, reunindo aqui experiências diversas no tempo e no espaço, as quais têm como ponto em comum o de serem experiências de denúncia da opressão, de luta contra a exclusão e de prática da liberdade. Na verdade, já comecei a fazer isso ao comentar a passagem de *O Segundo Sexo*.

No século XVII, Marie de Gournay, oriunda da pequena nobreza na França, é uma escritora profícua de obras de teor político, filosófico e literário, que ficou, porém, mais conhecida por ter sido quem cuidou da edição dos *Ensaio*s de Michel de Montaigne após sua morte. Nutriu-se da cultura humanista como autodidata, visto não haver na França do século XVII escolas para meninas, a não ser poucas instituições voltadas apenas para o ensino religioso e das prendas domésticas. Em seu livro *Igualdade dos Homens e das Mulheres* (1624), ela recusa a existência de qualquer diferença intelectual ou moral entre os sexos. Buscando nos antigos as opiniões em defesa da igualdade da mulher (Plutarco é um deles, Platão, outro) e, na história, exemplos de mulheres filósofas ou sábias (Hipátia, Temistocleia e Areta de Cirene, entre muitas outras), ela afirma com toda força que, se há inferioridade das mulheres em relação aos homens, essa se deve ao tipo de vida à qual seu sexo está restrito.

Passagens da Bíblia e de seus intérpretes também compõem a obra na qual ela sustenta a igualdade entre os sexos. Por exemplo, ao falar da Criação, no Gênesis, ela escolhe, ao invés narrativa javista<sup>2</sup> na qual Eva foi feita a partir da costela de Adão, a narrativa sacerdotal, que afirma simplesmente: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou” (Gênesis 1:27), para afirmar que o gênero humano consiste em uma unidade da mulher e do homem. Na narrativa javista, a segunda na ordem do texto e a preferida pela maioria dos comentadores quando se pergunta pela condição feminina, a mulher é criada posteriormente ao homem e a partir dele. Não parece gratuita a preferência de Gournay pela narrativa sacerdotal, que se abre à interpretação da criação simultânea de Adão e Eva e tem o

---

<sup>2</sup> A fonte javista é, segundo a hipótese documental de interpretação do Pentateuco, uma das quatro fontes principais do Antigo Testamento (eloísta, javista, sacerdotal e deuteronomista).

acordo de São Basílio, citado como reforço por Gournay. Mais ainda, um tanto ousadamente, diz que Jesus Cristo é chamado “Filho do Homem”, mas de fato é filho só da mulher. Enfim, pagãos e cristãos contribuem para fundamentar sua tese de que a inferioridade da mulher é um preconceito, fruto não só da ignorância mas, sobretudo, da injustiça. Sem instrução e sem possibilidade de acesso à vida social e pública, as mulheres são condenadas à roca de fiar, seu grande pesadelo. Com uma profunda percepção sociológica, ela se recusa a naturalizar a tão alegada inferioridade feminina, remetendo-a totalmente à cultura. Sua demanda principal é por instrução: a mulher deve ser educada nas letras e nas ciências, para poder sair do círculo doméstico e exercer atividades conformes a seus dotes intelectuais.

É importante ressaltar, porém, que sua recusa da desigualdade se faz apelando para uma recusa da relevância das diferenças corporais entre os dois sexos, pois tudo o que interessa é a racionalidade:

Além do mais, o animal humano não é nem homem nem mulher, se o compreendemos bem, os dois sexos foram feitos não para constituir uma diferença na espécie, mas apenas para a sua propagação. A única forma e diferença deste animal é a alma racional<sup>3</sup> (Gournay, 2008, p. 40).

Dotados igualmente de alma racional, mulheres e homens não se distinguem no essencial, sendo os corpos e suas especificidades apenas um detalhe sem importância intelectual ou moral. Esse parece ser um preço alto a se pagar, pois o que se eclipsa aqui é a condição corpórea do ser humano e poderíamos ler assim o texto da filósofa, criticando-a como uma pensadora tradicional, se não retrógrada. No entanto, a ideia de uma alma separada e independente do corpo, radicalizada por Descartes, será muito importante na defesa da igualdade entre os sexos – e a ela farão apelo, com este propósito, pensadoras e pensadores até pelo menos o séc. XVIII. Levando-se em conta que atentar para a união da mulher com seu corpo e, sobretudo, com seu útero, sempre foi a base da naturalização da inferioridade feminina, pode ser bem justificado que se tente esquecer as diferenças biológicas.

Michel Montaigne, a quem Gournay devotou a maior afeição e admiração, a ponto de considerá-lo seu “pai por adoção”, escreve em seus *Ensaio*s que a gravidez perturba as mulheres de modo a que elas percam a lucidez do julgamento por toda a vida. Por exemplo, elas tendem a proteger seus filhos mais frágeis, quando a razão mandaria cuidar dos mais fortes e promissores. Ele escreve também que a inteligência das mulheres não é apropriada para os debates filosóficos. Gournay, claro, não segue seu “pai por adoção” em muitas de suas opiniões;

---

<sup>3</sup> A tradução deste texto, assim como de todos os outros aqui citados, é de minha autoria.

não obstante, séculos vão se passar até que se formule a ideia de que a proteção aos frágeis, o cuidado, é essencial aos seres humanos e não um “desvio” do cérebro feminino.

Ainda sobre o apagamento do corpo e das diferenças sexuais pelo pensamento hoje denominado “arqueofeminista”, é necessário acentuar que ele não é neutro com relação ao gênero, pois é o corpo da mulher, e não o dos homens, que coloca problema – seja o corpo que seduz e desvia os homens, seja o corpo que pode engravidar. A autora, descrevendo em *Queixa das Damas* suas próprias experiências em reuniões de debate intelectual, declara:

Mesmo que as damas tivessem as mesmas razões e meditações de Carnéades, sempre há alguém, por mais insignificante que seja, para não deixar de rejeitá-las, com a aprovação dos presentes, quando, apenas com um sorriso ou algum movimento de cabeça, sua eloquência muda diz: ‘É uma mulher que fala’ (Gournay, 2008, p. 58).

A autora, que muito cedo compreendeu que casar-se seria incompatível com seus projetos, era acusada de se aventurar no mundo das letras apenas por ser desprovida de beleza. Ora, não se admira que ela possa propor, como o faz em sua *Apologia para aquela que escreve*, que só há duas coisas universais no mundo: a Razão e a Virtude, ambas sem relação alguma com o sexo. Em Gournay, o corpo feminino tem que ser removido, pois é um obstáculo; numa mulher suas qualidades físicas são sempre observadas antes de suas qualidades intelectuais.

O que pode passar despercebido, no calor da batalha pela igualdade, é que o eclipse do corpo feminino implica necessariamente o eclipse da experiência de vida de uma mulher; digo eclipse porque penso que, nos escritos femininos, as especificidades de suas experiências nunca se apagam totalmente. O fato é que, tal como o problema se coloca para Gournay, para serem iguais aos homens, as mulheres devem pensar *do mesmo modo* que eles pensam – o que, longe de colocá-las em pé de igualdade com eles, exige uma *conformidade* a um modelo que sacrifica suas particularidades pois, como lembra Beauvoir, os homens pensam como homens e não como um ser neutro.

Então, parece-me, pode inferir-se do espírito, se não da letra do texto de Gournay, que não se deve pensar como uma mulher, pois isso significa limitar-se às imposições da sociedade, mas ocupar o lugar da razão no qual se acredita estarem os homens. Aqui, como no episódio narrado por Beauvoir, algo da subjetividade feminina se perde no caminho para a igualdade. Não obstante, paralelamente à perigosa, mas necessária, estratégia de eclipsamento do corpo, Gournay é uma polemista que explicita, com uma ironia mordaz, sua condição de mulher e de mulher escritora, trazendo à luz diversas situações que não seriam expostas por seus contemporâneos homens.

## II

Passo agora a outra autora francesa, Olympe de Gouges, adepta das ideias das Luzes e da Revolução Francesa e que deixou escritos de diversos teores, sobretudo peças de teatro e escritos de intervenção política. Com os ventos da Ilustração, o mundo das letras na França se torna um pouco menos fechado para as mulheres “de condição”, tais como Marie de Gournay. No entanto, a Revolução não considerou elaborar um projeto de educação para as mulheres e nem concedeu igualdade política a elas. A vida de Gouges poderia ser a de uma personagem literária, heroína de uma história que só não é trágica porque ela, todo o tempo, conduz seu próprio destino, até mesmo à guilhotina – como Sócrates ao copo de cicuta. Confere aos mais tristes momentos um toque de humor e ironia. Ela pensa a situação política de sua época, o colonialismo, a escravidão e a condição feminina – e se pronuncia contra a violência na Revolução, por mudanças que melhorem de fato a situação dos pobres, contra a escravidão nas colônias francesas, os casamentos forçados e as desigualdades entre os sexos na família e na política. Também autodidata, mas menos culta que Gournay, ela escreve com um estilo sintético e firme, como alguém que não foi treinada nas artes da retórica, e que por isso talvez não se deixe enganar por ela. Participante ativa da Revolução Francesa, manifesta-se incansavelmente sobre seus rumos, publica panfletos e opúsculos, dirige petições à Assembleia, cartas aos nobres, organiza e participa de manifestações. É autora da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, publicada em 1791. É uma mulher exuberante intelectualmente e fisicamente, inadequada a papéis secundários e a ficar à sombra de quem quer que seja. Depois de uma vida que poderia ser definida sob os qualificativos de liberdade e igualdade (inclusive sexual), morreu na guilhotina em 1793, por defender opiniões diferentes das dos jacobinos, posicionar-se como monarquista constitucional e federalista, e acusar duramente Robespierre e as práticas do Terror.

Olympe de Gouges, em seus escritos e ações, sempre chama atenção para o fato de serem de autoria de uma mulher, a maior parte das vezes com uma espécie de ironia, lamentando que, por isso, ou será criticada ou não será levada em conta. Outras vezes, quando se dirige às mulheres, o faz como uma forma de apelo ou de exortação. Em princípio, então, o fato de ser mulher se coloca para ela como dificuldade ou o empecilho, mas ela cria o inesperado, ao escrever, entre outras coisas, a *Declaração da Mulher e da Cidadã* (1791), evidenciando, por exemplo, que, na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, a concessão de direitos

não foi universal, ao contrário, deixou de fora metade população do país, ao não reconhecer os direitos das mulheres. Para ela é absolutamente claro que a suposição de que os direitos das mulheres estariam contemplados ao se contemplarem os homens (seus pais, irmãos ou maridos), só serve para mantê-las na condição de dependência e servidão, excluindo-as da humanidade plena.

Então, é necessário voltar à Declaração de 1789 e preencher as lacunas, acrescentar os termos “mulher” e “cidadã” onde eles foram esquecidos, ampliando para ela os direitos de liberdade, de propriedade, de resistir à opressão ou de ocupar cargos políticos. Mais do que completar lacunas, a Declaração proposta por Gouges mostra que não será possível estender os direitos do homem às mulheres sem alterar certas compreensões básicas. Por exemplo, em sua redação a nação é definida como formada por homens e mulheres; a justiça inclui necessariamente a liberdade para todos; a família passa a basear-se na igualdade entre o casal. Há também que incluir temas não presentes na Declaração de 1789, como questões relativas ao direito de paternidade, e ainda complementar tudo com um contrato social, que estabeleça em novas bases o antes chamado “casamento”.

Sua estratégia é tornar visível o que foi “invisibilizado”: o sacrifício contínuo das mulheres pela sociedade patriarcal o que, embora também tenha sido denunciado por homens como Helvetius e Choderlos de Laclos, adquire uma dimensão performática quando é uma mulher que fala e ocupa um lugar o qual, supostamente, ela não deveria ocupar. De forma bastante frequente, ela marca a origem feminina de seus textos, nos títulos das obras ou em passagens como: “Homem, és tu capaz de ser justo? É uma mulher que te coloca a questão – tu não a despojarás deste direito, pelo menos”. (*Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*) (Gouges, 2020, p. 43). Quanto aos desdobramentos da Revolução, ela sempre vai repudiar a violência: a liberdade do cidadão, seja ele um anônimo ou Luiz XVI, está acima de qualquer realismo político (identificado por ela como tirania). Faz apelo à humanidade daqueles que detêm o poder para estancar a fúria do Terror. Dirigindo-se a Robespierre, ela escreve que ele tem sede de sangue, e que “cada fio de cabelo seu traz um crime”<sup>4</sup> (Gouges, apud Faucheux, 2018, p. 127). Tal atitude será desprezada como “sensibilidade feminina” por Michelet, que a considera um descaminho das mulheres que aderiram à Revolução e seus necessários desdobramentos (Michelet, 1855, p. 317-318).

---

<sup>4</sup> Gouges, *Prognóstico sobre Maximilien Robespierre, por um animal anfíbio*. Apud. Faucheux, 2018, p. 127.



Como, então, responderia Gouges à questão: Devemos pensar como uma mulher? A resposta não é unívoca, dados a ambiguidade e os paradoxos expressos em seus textos. Por certo ela se dedica a dar visibilidade a questões especificamente femininas, como ao propor a criação de lugares limpos nos quais mulheres poderiam dar à luz ou defender proteções para as prostitutas. No entanto, podemos entender, tais propostas fazem parte de uma visão de nação como a de um espaço que atenda à necessidade de todos, voltada para a diminuição dos sofrimentos. Os mais ricos deveriam pagar impostos mais altos, destinados à assistência aos mais pobres, pois a pobreza deve ser assunto de Estado, não da caridade individual. Também defende com insistência a abolição da escravidão nas colônias francesas, que despoja não apenas o escravo, mas também o senhor, de sua humanidade. Logo, segundo ela, a sensibilidade ao sofrimento faz parte, ou deveria fazer parte, do humano como um todo. Onde Michelet via uma fragilidade feminina, a compaixão, Gouges vê simplesmente a humanidade plena. Ora, se entendemos isso como a universalização de uma característica mais usualmente atribuída às mulheres, então, sim: na prática, devemos (homens e mulheres) pensar como uma mulher.

Também é verdade que, tais como as coisas se apresentavam no século XVIII, para escrever e para falar, era necessário se transfigurar em homem. Os revolucionários em geral entendiam a política como um assunto masculino. O deslocamento entre o “feminino” e o “masculino” está, por exemplo, em *O grito do sábio – por uma mulher*, opúsculo no qual, por não ser ouvida, ela apela a seu gênio benfeitor, um “ele”, parte dela mesma, para alertar os franceses sobre o espírito de partido que se instala com a Revolução. Gouges opera frequentemente com uma oposição negativo-positiva ao referir-se a mulheres e homens, sendo os segundos dotados dos aspectos positivos, como da força, e elas, da fraqueza. Por exemplo, em *Retrato das mulheres*, ela escreve: “Poucas mulheres são homens pelo modo de pensar, mas há algumas. Infelizmente, a maioria se junta ao partido mais forte [...]” (Gouges, 2020, p. 21). Cheia de ideais, Gouges não idealiza o feminino: já basta que os homens façam isso. Ela não poupa críticas a seu sexo, cuja fraqueza e vício não estão de forma alguma na compaixão, como entende Michelet, mas em uma cegueira voluntária: “Mulheres, mulheres, quando deixareis de ser cegas?” (Gouges, 2020, p. 47), pois muitas mulheres resistem a reconhecer sua condição “lamentável” e a lutar por uma vida adulta e independente. Acostumadas ao que ela chama de “administração noturna”, na qual exercem, pela sedução, seu poder sobre a “tolice e a fraqueza dos homens” (Gouges, 2020, p. 48), as mulheres conseguem algumas vantagens e compensações, pelo menos enquanto são belas e jovens. Além disso, mulheres podem ser impiedosas umas com as outras,

competitivas, e até cruéis; elas se colocam ao lado dos homens, dos poderosos, contra seu próprio sexo.

É preciso então tornar-se homem, recusando a obscuridade do mundo privado e os poderes noturnos, e exercer o poder como um direito, à luz do dia. “Pensar como um homem” seria, portanto, reivindicar a liberdade (um universal do qual as mulheres foram despojadas) e, ao mesmo tempo, tomar o partido das mulheres, o seu próprio, ao invés de se juntar ao “partido mais forte”. Logo, Gouges diria: não se deve pensar como uma mulher, não se deve aceitar o que nos ensinaram a pensar sobre nós mesmas. Na peça *Molière chez Ninon*, a personagem declara: “Vejo que nos dotaram do que há de mais frívolo e que os homens se reservaram o direito às qualidades essenciais. Daqui por diante, *eu me faço homem*”<sup>5</sup> (Gouges, apud Faucheux, 2018, p. 153). Fazer-se homem é recuperar para si o traço de humanidade fundamental que foi retirado das mulheres: a liberdade, direito natural.

Ao operar com deslocamentos, ao recusar-se a ficar lá onde fora colocada, no “lugar da mulher”, Olympe de Gouges também assume grande liberdade quanto a identidades pré-estabelecidas de gênero. O opúsculo *Prognóstico sobre Maximiliano Robespierre, por um animal anfíbio* é radicalmente desestabilizador desde seu título, e assim continua:

Sou um animal sem igual: não sou nem homem nem mulher. Tenho toda a coragem de um e, às vezes, a fraqueza do outro. Possuo o amor ao próximo e só odeio a mim mesma. Sou orgulhosa, leal e sensível. Em meus discursos, encontram-se todas as virtudes da igualdade; na minha fisionomia, os traços da liberdade; e em meu nome, qualquer coisa de celeste (Gouges, apud Faucheux, 2018, p. 177).

É surpreendente que, no século XVIII, alguém coloque em questão o binarismo de gênero.

Finalmente, o que ela reconhece, em homens, mulheres e em si mesma, são “fraquezas da natureza que não se vence senão com esforço, e que aquela mulher na qual o amor-próprio doma as paixões, pode dizer-se, a justo título, uma *Mulher Forte*” (Gouges, 2020, p. 23). Uma mulher tem, sobretudo, que domar as paixões como o medo, a cegueira voluntária sobre sua própria condição e a pouca estima de si mesma. Paradoxalmente, Olympe de Gouges é um exemplo de que pensar como uma mulher forte é pensar por si mesma.

---

<sup>5</sup> Ninon de Lenclos (1620-1705), celebrada por Gouges nesta peça teatral, foi uma mulher intelectualizada, que escreveu, brilhou nos salões e defendeu uma vida de liberdade para as mulheres.

### III

Passo agora da filosofia para a literatura, da modernidade ao sec. XX e volto mais uma vez a Margherite Yourcenar, que publica as monumentais *Memórias de Adriano* em 1951, sendo a primeira mulher a ser nomeada para a Academia Francesa de Letras, em 1980. O livro reconstrói, em primeira pessoa, a vida de um homem: o imperador romano Adriano, suas guerras, seus amores, suas reflexões. Destaco a seguinte nota da autora, ao final do livro:

Impossibilitada também de tomar como personagem central uma figura feminina, de dar, por exemplo, como eixo à minha narrativa Plotina em lugar de Adriano. A vida das mulheres é demasiado limitada ou demasiado secreta. Basta que uma mulher narre sua história e a primeira censura que lhe será feita é a de deixar de ser mulher. Já é bastante difícil colocar qualquer verdade na boca de um homem<sup>6</sup> (Yourcenar, 1980, p. 299-300).

Estou ainda hoje reagindo a essas frases, que li pela primeira vez quando o livro de Yourcenar foi publicado no Brasil, em 1980. Fui, com o tempo, pensando nelas sob novas perspectivas, e certamente ainda há caminhos a serem percorridos. Numa primeira perspectiva, como o fizera Olympe de Gouges, há a constatação de que a vida das mulheres é, em geral, mais restrita que a dos homens; então, é preciso *tornar-se homem* para narrar uma história interessante e sólida. Foi o que fez Yourcenar, ao escrever do ponto de vista do Imperador Adriano. Quando ela declara que é mais difícil colocar a verdade na boca de uma mulher, faz eco à confissão de Beauvoir comentada acima. Como canta nosso poeta Caetano: “Você diz a verdade, e a verdade é seu dom de iludir. Como podes querer que mulher vá viver sem mentir?”. Uma mulher “deixa de ser mulher” ao narrar sua história porque, ao falar, ela recusa o lugar tradicional onde fora colocada: o do silêncio, da escuta, da leitura; enfim, o da passividade – e então é tida como uma usurpadora do lugar reservado aos homens. Gouges foi, postumamente, acusada por seus inimigos de querer ser um “homem de Estado”.

Durante muito tempo, concordei profundamente com a nota de Yourcenar. Se quisesse fazer alguma coisa, ter uma profissão, ter um nome, eu teria que sair deste mundo “limitado e oculto” habitado pelas mulheres, por muitas mulheres que conhecia, e que não me parecia em nada interessante ou desafiador. Em termos práticos, ainda penso assim, e, como Montaigne, digo que viveria de novo como vivi, sem arrependimentos. No entanto, esse me parece um entendimento um tanto parcial da questão, o que também se deve às mudanças advindas das

---

<sup>6</sup> Tive ocasião de comentar a mesma passagem, sob outro ângulo, em artigo publicado em O Estado da Arte, 2020.

diversas lutas travadas pelas mulheres. Parece-me que, ao escrever o que tem a escrever, Yourcenar, como mulher, assim como Gouges, recusa a ideia de que o horizonte de uma escritora é a vida privada ou sentimental, os chamados “assuntos femininos”, e declara: vou escrever sobre um imperador, do ponto de vista dele. Vou falar de guerras, conquistas e caçadas e também de amor e morte. Não vou ficar aqui onde vocês me colocaram. Nessa perspectiva, ela não escreve como um homem, mas como uma mulher que invade territórios proibidos. Então, me parece, que embora ela esteja convencida, e com fundamento, de que não é possível pensar ou escrever do ponto de vista limitado de uma mulher, na prática, ao não naturalizar para si mesma o destino feminino, ela opera um movimento de liberdade, de deslocamento, e contribui para que se possa dizer o que anos depois será expresso num lema: “lugar de mulher é onde ela quiser”, até no recinto tão fechado da Academia Francesa de Letras que, aliás, só a reconheceu trinta anos depois da publicação das *Memórias*. Longe de mim recriminar Yourcenar em nome de qualquer bandeira: não há receita para a liberdade.

No entanto, isso não é tudo, pois novas perspectivas se abrem e permitem ressignificar o que Yourcenar considera uma vida demasiado limitada e demasiado oculta. Mulheres escritoras vêm-se ocupando, exatamente, de lançar luz sobre o mundo íntimo e privado, de transformá-lo em discurso, e o que se lê nestes textos é que, assim que exibido e formulado em imagens e em linguagem, ele não é limitado, é apenas diferente do que se convencionou ser importante. Considerar, sem mais, o lugar dos afetos e de vínculos profundos, lugar no qual se assegura a sobrevivência dos seres humanos, como limitado, certamente expressa um ponto de vista que erigiu a vida pública acima da vida privada, como sendo de maior relevância. Tenho a impressão de que o mundo feminino é limitado na medida mesma em que é oculto: a partir do momento em que ele é trazido à luz, que sobre ele se escreve e se fala, ele se mostra em toda sua riqueza. Comecei por isso a me interessar mais do que antes pela literatura produzida por mulheres, como Alice Munro, Elena Ferrante, Carla Madeira, Ngozy Adichie e Dulce Maria Cardoso. Ainda teria que voltar a Virgínia Woolf e a Clarisse Lispector entre muitas outras, e explorar o mundo de Conceição Evaristo, e aprender com uma escrita que considera relevantes as diversas experiências das mulheres. O que se revela nessas autoras é a densidade, o conflito e os paradoxos de um mundo que antes ficava escondido. Quando Alice Munro traz à tona, em seus contos, as relações familiares, a maternidade ou as amizades – o que se vê, justamente, é que elas não são limitadas, são apenas diferentes das “histórias dos grandes homens”. Gouges lamenta, no século XVIII: “Tentar dar a meu sexo uma consistência honrável e justa é considerado neste momento como um paradoxo de minha parte, é como fazer o impossível [...]”

(Gouges, 2020, p. 49). O termo “consistência” expressa bem o que está em jogo aqui: falar e escrever sobre o mundo feminino, a partir do seu próprio ponto de vista, é dar-lhe uma consistência honrável e justa, quer dizer, não naturalizada ou ditada por preconceitos, uma consistência própria. Logo, devemos, sim, pensar como mulheres, ou melhor, tornar explícitos nossos pensamentos e eles são, inevitavelmente, pensados de uma perspectiva feminina.

A partir de um certo momento, mulheres começam a ocupar espaços não apenas na literatura, mas também nas ciências humanas. Começam a pesquisar, por exemplo, sobre a sexualidade, a psicologia e a economia e descobrem, como Kevin McCallister, que os grandes teóricos nestes assuntos “Esqueceram de mim”<sup>7</sup>. Assim que os pontos de vista das mulheres começam a fazer parte da construção simbólica da realidade, e, por vezes, a disputá-la, hábitos começam a ser desalojados e valores, invertidos – não sem resistência.

O Relatório Hite (1976), sobre a sexualidade feminina, e cuja corajosa autora faleceu recentemente, em 2020, é um destes textos “polêmicos” em sua época. Um novo olhar sobre a economia faz ver que, contrariamente ao que rezam as cartilhas à direita e à esquerda, o trabalho da dona de casa sempre contribuiu com a produção de riquezas – ele apenas não foi, e ainda não é, remunerado.

Retomo aqui, mais longamente, os estudos da psicóloga Carol Gilligan, que muito fizeram para “dar consistência” às especificidades do desenvolvimento moral das meninas, combatendo a ideia – que impera de Aristóteles a Freud e a Kohlberg – de que a mulher é “um homem defeituoso”. Sua obra, *Uma Voz Diferente*, de 1982, está na origem da hoje bem desenvolvida ética do cuidado. Destaco uma crítica bem humorada que ela dirige à Psicologia do Desenvolvimento vigente na segunda metade do sec. XX e proposta, entre outros, por seu mestre Kohlberg:

Adotando implicitamente a vida masculina como uma norma, eles (os psicólogos) tentaram fazer a mulher caber numa roupa masculina. Isso se remete, naturalmente, a Adão e Eva, uma história que mostra, entre outras coisas, que se você faz a mulher a partir do homem, certamente terá problemas (Gilligan, 2003, p. 6).

Todo seu esforço é mostrar a importância de categorias morais oriundas da experiência feminina – o cuidado e a responsabilidade –, que são diferentes das categorias pelas quais se rege a moralidade masculina – a autonomia, os direitos e a justiça. Também, segundo ela, a

---

<sup>7</sup> Assim os brasileiros traduziram o título do filme *Home Alone* (1990). A tradução expressa bem a situação das mulheres como as “esquecidas” pelas ciências humanas em geral.

igualdade entre homens e mulheres se faz com o entendimento de que ambas as perspectivas são contingentes e ambas serão “defeituosas”, caso cada qual não integre em si a outra. Podemos pensar, com Gilligan, que não se pode recusar as demandas da autonomia e dos direitos (mesmo que sejam valores advindos de um modo de vida masculino); trata-se, ao contrário, de ampliá-los. Por outro lado, cabe reconhecer que nossa experiência moral não pode ser expressa apenas na linguagem da autonomia, requerendo a dimensão dos vínculos afetivos e do cuidado. Parece-me que, ao pesquisar sobre o desenvolvimento moral das meninas, Gilligan considera que “pensar como uma mulher” é importante para todos as pessoas, assim como o é “pensar como um homem”.

Ao falar de experiência feminina e correlatos, tenho que acentuar que não se trata de naturalizar ou essencializar a mulher. Espero ter deixado claro, em tudo que escrevi até aqui, que pressuponho justamente o contrário: a contingência das experiências tanto masculinas, quanto femininas. No entanto, constitui-se, na prática, um sólido e quase inabalável mundo no qual mulheres foram destinadas ao cuidado dos cônjuges, dos filhos e da família ampla e os homens à esfera pública. Também não se trata de fazer o elogio sem mais do mundo feminino, nem de atribuir as virtudes à vida privada e doméstica e os vícios à vida pública – já basta os homens fazerem isso, quando pretendem afastar as mulheres da contaminação do mundo, de modo a mantê-las ignorantes e virtuosas. Penso que sobre isso Gouges disse o essencial: o que se busca é dar uma “consistência honrada e justa” ao feminino.

As narrativas heroicas de mulheres que lutaram para escapar da esfera do privado mostram ser essa, mais do que um limite, uma prisão. Não há como equacionar a questão numa única direção, mas o que se defende aqui é a importância de trazer à luz o que antes estava oculto, ao se tratar na literatura, nas ciências humanas e na filosofia assuntos antes considerados pequenos ou secundários. Só assim, mediante a exposição, o debate e a reflexão, as mulheres podem ganhar a consistência à qual Gouges se refere. Então, sim, é preciso pensar como uma mulher.

Fevereiro de 2021

### **Referências bibliográficas**

Beauvoir, Simone. *Le Deuxième Sexe I*. Paris, Gallimard. Col Folio, 2019.

- Birchal, Telma. Montaigne, os Ensaios e as Mulheres, O Estado da Arte, 22/06/2020, <https://estadodaarte.estadao.com.br/montaigne-ensaios-mulheres-birchal/>
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Psychological Theory and Women's Development. Harvard University Press, 2003 (38ª impressão).
- Gouges, Olympe de. *Oeuvres et Combat*. CPA Éditions, 2020.
- Gournay, Marie de. *Égalité des Hommes et des Femmes suivi de Grief des Dames*. Paris, Arléa, 2008.
- Faucheux, Michel. *Olympe de Gouges*. Paris, Gallimard, 2018.
- Michêlet, Jules. *Les Femmes de la Révolution*, Paris, Adolphe Delahays, 1855.
- Montaigne, Michel. *Os ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abilio, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000-2001.
- Yourcenar, Margherite. *Memórias de Adriano*. Tradução de Martha Calderaro, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.

## A TRAMA E O DEBATE: A FILOSOFIA COMO CASO NARRATIVO

**Costica Bradatan<sup>1</sup>**

Universidade Texas Tech / Universidade de Queensland

Tradução: Matheus Targueta (PUC-Rio) e José Luiz Rangel (UERJ)

“E quanto à pesquisa imparcial? E quanto ao conhecimento puro?”, irrompe o mais idealista dos dois debatedores. Antes do arguidor rival, mais cínico, sequer ter a chance de responder, o idealista sabota-o com questões ainda maiores: “E quanto à verdade, meu caro senhor, tão intimamente ligada à liberdade e seus mártires?”. Já podemos imaginar o sorriso cáustico na face do cínico. “Meu bom amigo”, ele responde, “não existe isso de conhecimento puro”. As palavras do cínico são proferidas calmamente, perfeitamente elaboradas, em nítido contraste com a fala apaixonada do idealista, que por vezes chega a ser logicamente incoerente. A contestação do cínico é impiedosa:

A fé é o meio de transporte do entendimento, o intelecto vem depois. Tua ciência imparcial é um mito. A fé, uma visão de mundo, uma ideia – em suma, a vontade – está sempre presente e cabe à razão examiná-la e prová-la. Ao fim e ao cabo estamos sempre diante do “*quod erat demonstrandum*”<sup>2</sup>. A própria noção de prova contém, psicologicamente falando, um forte elemento voluntarista.

Para o idealista, educado na grande tradição do Iluminismo europeu, uma resposta dessas parece zombar de tudo aquilo que lhe é mais caro. Para ele, o raciocínio do cínico não passa de uma piada de mal gosto. “Não, *professore*, falemos sério”, implora. Sempre que seus nervos

---

<sup>1</sup> Professor de Humanidades no Honors College da Universidade Texas Tech, nos Estados Unidos, e professor-pesquisador honorário de filosofia na Universidade de Queensland, na Austrália. Autor e editor de diversos livros, seus trabalhos já foram traduzidos para diversos idiomas. No Brasil, publicou pela editora Grua em 2019 “Morrer por ideias: os filósofos e suas vidas perigosas” (Bloomsbury, 2015). Escreve críticas e ensaios para veículos como *New York Times* e *Washington Post*. *The plot and the Argument: Philosophy as a Narrative Affair* é um ensaio crítico publicado originalmente no *Los Angeles Review of Books* em 15 de novembro de 2020. Email: costica.bradatan@ttu.edu

<sup>2</sup> Frase latina frequentemente atribuída ao filósofo grego Euclides (323-283 a.C), tido como precursor da geometria. O uso desta inscrição é relativamente comum no *milieu* dos matemáticos, que costumam destacar o resultado da demonstração de seus cálculos assinalando tal dito na conclusão do raciocínio. Fora do âmbito da matemática a expressão preserva o sentido de ressalva final, sendo empregada para rematar discussões. Apesar das diversas traduções possíveis, o uso corrente geralmente grafa: “Como se queria demonstrar”. [N. dos T.]



estão à flor da pele, o idealista tende a introduzir palavras de seu italiano nativo, evidências não de seu cosmopolitismo, mas de sua insegurança. “Você acredita na verdade? Na verdade científica e objetiva?”. O idealista pensa que, com tal ataque frontal, finalmente encurrala o cínico, fazendo-o sentir-se forçado a revelar aquilo que toma por verdade. “Tudo o que beneficia o homem é verdadeiro”. A verdade não existe em abstrato, explica o cínico, mas apenas em relação à nossa posição concreta no mundo. A verdade é “situada”, como diríamos hoje, ou é inútil. “O conhecimento teórico, sem nenhuma aplicação prática no âmbito da salvação humana, é tão desinteressante que devemos negá-lo qualquer valor enquanto verdade e afastá-lo inteiramente”. O discurso grandiloquente do idealista com relação à busca pela verdade em si mesma e do conhecimento como algo completamente desinteressado não passa disso – um discurso. Aliás, para o cínico, tal discurso é socialmente perigoso, porque gera vaidade, ilusão e autoengano:

[A] tarefa da verdadeira ciência não é a busca por informação inútil, mas antes a eliminação – em princípio – do que é pernicioso, até mesmo do que é meramente sem sentido enquanto ideia; e, numa palavra, proclamar o instinto, a moderação, a escolha. [...] O que tem levado o homem à escuridão, e continuará afundando-o ainda mais, é a ciência natural “imparcial” – isto é, afilossófica.

E o debate continua, sem parar. O idealista e o cínico discutem assim por horas a fio – intensamente página após página. Porém, esta controvérsia filosófica – para muitos, uma das mais importantes do século XX – não aconteceu na vida real, mas numa obra de ficção: no romance de Thomas Mann (1875-1955), *A Montanha Mágica*, de 1924<sup>3</sup>.

Não que isso faça muita diferença: contanto que uma ideia nasça e seja formulada, pouco importa se ela surge das páginas de um romance ou da boca de um filósofo de carne e osso. De fato, algumas das ideias mais ousadas do século XIX vêm de filósofos que não se importam de existir em carne e osso: Zaratustra, Ivan Karamázov, Kirilov, Oblómov, o homem do subsolo, entre outros<sup>4</sup>. Dada a costumeira inclinação dos filósofos deixarem a realidade mundana e viverem num mundo predominantemente ideal, há alguma coisa surpreendentemente

---

<sup>3</sup> Ed. Bras.: MANN, Thomas. *A montanha mágica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Tradução: Herbert Caro. [N. dos T.]

<sup>4</sup> Os personagens citados correspondem, respectivamente, às seguintes obras em edições brasileiras: NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. Trad.: Paulo César de Souza / DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2008. Trad.: Paulo Bezerra. / DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os demônios*. São Paulo: Editora 34, 2004. Trad.: Paulo Bezerra. / GONTCHARÓV, Ivan. *Oblómov*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. Trad.: Rubens Figueiredo. / DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2000. Trad.: Boris Schnaiderman. [N. dos T.]

apropriada com relação a esta situação. É como se o mundo superior possibilitado por alguma obra de arte (romance, poema, filme) – ao mesmo tempo intenso e coerente, ainda que inteiramente irreal – fosse a pátria perfeita desses sonhadores. (A propósito, no que tange o resto de nós, um benefício adicional acompanha a existência meramente literária de certos filósofos: a benção de não precisarmos tolerar sua arrogância e seus ares insuportáveis. Não se trata de uma vantagem desprezível, essa.)

Seja como for, os dois debatedores do romance de Mann não perdem nada por terem uma existência meramente ficcional. Lodovico Settembrini, o idealista, é um sujeito bastante decente, poliglota e polímata, tão sofisticado intelectualmente quanto civicamente consciente. É difícil não concordar com grande parte das coisas que ele diz, apesar de frequentemente parecer viver com a cabeça nas nuvens (mas quem não pareceria estando à 10.000 pés de altitude?). Leo Naphta, o cínico, é uma figura não menos fascinante. Suas intervenções são singularmente penetrantes – não apenas destemidas, mas iconoclastas – e seu método filosófico contra-a-corrente torna-o um interlocutor inesquecível. Pensamento jesuíta em excelência. É verdade que Mann baseou Naphta num filósofo real, György Lukács (1885-1971), tão somente para parodiá-lo, e isso não afeta em nada o brilhantismo e a integridade do personagem enquanto pensador fora de série.

As conversas entre Settembrini e Naphta em Davos não são apenas memoráveis, mas devastadoras – apocalípticas no sentido original da palavra. Sob o pretexto de um debate intelectual, algo profundo sobre a Europa – acerca de seu passado e de seu futuro, bem como de sua alma – está sendo revelado e moldado.

Que Mann realizou um feito excepcional com seu livro ficou mais do que comprovado posteriormente, quando a própria vida tentou imitar o romance. Em março de 1929, apenas cinco anos após a publicação do livro, um debate aguardado há bastante tempo foi organizado entre dois filósofos profissionais da vida real: Ernst Cassirer (1874-1945) e Martin Heidegger (1889-1976). O tópico anunciado era bem diferente do que os personagens de Mann tinham discutido: liberdade e racionalidade na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804). *A Montanha Mágica*, no entanto, estava muito presente na memória das pessoas, por mais que os debatedores tivessem se esforçado em ignorar este fato. Assim como Wolfram Eilenberger observou em seu livro de 2018, *Tempo de Mágicos* (recentemente publicado pela Penguin numa tradução inglesa

feita por Shaun Whiteside)<sup>5</sup>, “Cassirer e Heidegger espelharam com precisão quase misteriosa a disputa ideológica entre Lodovico Settembrini e Leo Naphta”.

Assim como Settembrini, Cassirer era filho do Iluminismo e zelosamente promovia seus heróis, princípios e valores. Ele sempre ocupou uma imagem radiante e olímpica na vida intelectual alemã, enquanto Heidegger, por contraste, era um pensador mais sombrio e inquietante. Pela falta de meios independentes, Heidegger, como Naphta, foi beneficiário de generosa ajuda da Igreja Católica, que custeou sua educação. Inclusive, por um breve período, ele integrou um seminário Jesuíta, mas problemas de saúde impediram-no de prosseguir na carreira eclesiástica. Tudo isso gerou, assim como em Naphta, uma profunda familiaridade com o pensamento da dita “Idade das Trevas”. Anos mais tarde Heidegger abandonou o Catolicismo, mas não é completamente claro se o Catolicismo o abandonou.

O próprio debate, talvez por conta da enorme sombra lançada pel’*A Montanha Mágica*, ficou aquém das expectativas gerais. “Não chegou a ser uma batalha ou um combate de verdade”, observa Eilenberger. Antecipando outro duelo intelectual Settembrini-Naphta, correspondentes dos maiores jornais europeus reuniram-se em Davos – mas apenas, como se viu, para registrarem um anticlímax. O *Neue Zürcher Zeitung* [Novo Diário de Zurique] expôs a decepção:

Em vez de vermos dois mundos colidirem, pelo menos desfrutamos do espetáculo de uma pessoa muito gentil e outra muito violenta, que se esforçava terrivelmente para ser gentil, enquanto proferia monólogos. Apesar disso, todos os membros da audiência pareciam estar atraídos, e congratulavam-se por estarem presentes.

Mas, por que deveríamos ficar surpresos? Quando a vida tenta imitar a arte, geralmente a vida perde de lavada. Até mesmo a noite estrelada mais estonteante deixa a desejar, se comparada à *Noite Estrelada* de Van Gogh.

\*

O embate Cassirer-Heidegger, no entanto, é apenas um pretexto para a história de Eilenberger em *Tempo de Mágicos*. Ele começa o livro assim – oferecendo-nos uma descrição do cenário glamoroso, levando-nos até o camarim e apresentando-nos aos atores principais –, e é basicamente isso. Antes de chegarmos ao confronto propriamente dito, Eilenberger conduz-

---

<sup>5</sup> Ed. Bras.: EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos: um passeio pela história da filosofia ocidental do século XX*. São Paulo: Todavia, 2019. Trad.: Claudia Abeling. [N. dos T.]

nos numa lenta jornada através da vida de Cassirer e Heidegger durante os 10 anos progressos e acrescenta outros dois personagens ao relato: Walter Benjamin (1892-1940) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Logo entendemos que o verdadeiro debate abordado pelo livro de Eilenberger não foi aquele que ocorreu, por duas horas seguidas, entre Heidegger e Cassirer em Davos (este foi apenas um episódio breve e culminante, destinado principalmente ao consumo público), mas outro muito mais importante: aquele que ocorreu – filosoficamente, mas também social, cultural e politicamente – nos últimos 10 anos por toda Europa: de Berlim a Nápoles, de Paris a Moscou, de Viena a Cambridge. O enorme debate de toda aquela década envolveu mais pessoas, mais ideias e conflitos mais violentos do que aquela pequena cidade suíça poderia comportar. E, ao contrário do espetáculo encenado em Davos, este processo tinha um drama real.

A estrutura dessa história mostra o instinto certo e a notável habilidade de Eilenberger enquanto narrador filosófico. Pode ser que *A Montanha Mágica* quase não apareça em *Tempo de Mágicos*, mas até mesmo nos títulos existe uma proximidade evidente. Eilenberger tem a excelente ideia de nem mesmo tentar resistir à influência de Mann, em vez disso deixa-se levar por ela. Em parte por causa do feitiço lançado pelo romance, o que Eilenberger faz é sobretudo narrar uma história – uma narrativa filosófica, aliás. A inteligente introdução dos protagonistas, a cuidadosa exposição da trama, a construção dramática, uma mudança de ritmo aqui, uma elipse acolá – estes e outros artifícios da arte do romance ficam evidentes em *Tempo de Mágicos*. Eilenberger tem o dom nato da narração, de inserir um detalhe substancial ou uma anedota reveladora exatamente onde eles têm o maior impacto. Ao introduzir Wittgenstein, por exemplo, ele cita o comentário que John Maynard Keynes (1883-1946) faz para sua esposa quando o gênio de Viena chega em Cambridge, em janeiro de 1929: “Bem, Deus chegou e encontrei-o no trem das 5h15m.”. Os primeiros anos da República de Weimar são, para a maioria dos alemães, tempos de indescritível miséria e degradação social, capturados de maneira comovente pela citação de uma carta escrita por Heidegger para sua esposa, sobre o importante tema das batatas (“O que devo fazer quando as batatas chegarem?”), ou neste fragmento de Benjamin: “Certamente há muitas maneiras diferentes de sentir fome. Mas nenhuma delas é pior do que estar faminto no meio de gente faminta”.

Ainda assim, por mais forte que seja o feitiço do romance de Mann, ele não é suficiente para explicar a *narratividade* predominante que encontramos no livro de Eilenberger. Algo mais profundo parece estar funcionando aqui. A história da filosofia no Ocidente tem sido um assunto notoriamente turbulento: a maneira mais comum de os filósofos ocidentais se

afirmarem tem sido pelo rebaixamento daqueles que lhes antecederam. “Todos eles estão errados, mas, enfim, eu vim colocar as coisas em ordem”, isso é o que todo grande pensador parece dizer, com muito mais palavras. O espírito dessa tradição é sobretudo agonístico: é através de desafios e contestações, refutações e críticas, que a filosofia se desenvolve no Ocidente, se é que “desenvolvimento” é a melhor palavra. É isso que Sócrates faz com os pré-socráticos, os filósofos “naturalistas” que ele pretende rebater, e também o que os filósofos atuais fazem o tempo todo. Assim, ainda que a filosofia pretenda compreender as coisas em seus próprios termos, a história da filosofia ocidental não adota esta mesma postura – frequentemente ela parece uma longa conversa, há mais de 25 séculos, entre surdos. Hegel, por sua vez, tenta atingir alguma compreensão filosófica dessa cacofonia, e nós ainda não conseguimos perdoá-lo por isso. Não que tenhamos uma solução melhor, mas achamos seu programa opressivo demais para o nosso gosto.

Ainda assim, mesmo que filosoficamente não tenha sentido, a história da filosofia pode, ao menos em nível local, ter um tipo diferente de sentido – um sentido *narrativo*. Se prestarmos bastante atenção, perceberemos que as coisas que um grupo de filósofos pensa e diz, muitas vezes, fazem sentido enquanto *estória*. Uma necessidade narrativa obriga-os a avançar sobre determinada questão, levando-os a fazerem certas coisas em vez de outras, a tomarem algumas posições e não outras. E para que este sentido narrativo seja recuperado e formulado, os métodos e ferramentas do narrador se fazem necessários. É isto que Sarah Bakewell realiza em seu livro de 2016, *No Café Existencialista*<sup>6</sup>: quando depara-se com pistas promissoras, ela persegue-as obstinadamente sem deixá-las escapar, até narrar toda a saga da fenomenologia e do existencialismo europeu. Stuart Jeffries segue praticamente o mesmo método em *Grande Hotel Abismo* (2016)<sup>7</sup>, no qual ele oferece-nos um *Bildungsroman* da Escola de Frankfurt. E é exatamente isso que Eilenberger faz em *Tempo de Mágicos*: ele persegue um grupo particular de pensadores porque eles revelam-se parte da mesma trama filosófica. A trama não é de Eilenberger, mas é a estória que Heidegger, Cassirer, Benjamin e Wittgenstein entretecem conjuntamente – por vezes conscientemente, mas não na maior parte do tempo – enquanto afirmam-se no palco filosófico alemão dos anos 1920. Como toda grande história, a de Eilenberger não é inventada, mas recuperada. Os eventos encontram uma maneira própria de narrarem-se a si mesmos quando encontram um narrador talentoso.

---

<sup>6</sup> Ed. Bras.: BAKEWELL, Sarah. *No café existencialista*: o retrato da época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017. Trad.: Denise Bottman. [N. dos T.]

<sup>7</sup> Ed. Bras.: JEFFRIES, Stuart. *Grande Hotel Abismo*: a Escola de Frankfurt e seus personagens. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Trad.: Paulo Geiger. [N. dos T.]

O que faz desses filósofos parte da mesma trama não é apenas um punhado de tópicos comuns (a questão da linguagem, por exemplo) que assombram suas respectivas obras. Mas também, e de modo igualmente importante, o dilema humano que compartilham como pensadores de língua alemã no rescaldo da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). A própria experiência da guerra, o colapso da antiga ordem europeia, a República de Weimar e suas crises, a Revolução Bolchevique com suas promessas e fracassos, a ascensão do Stalinismo e do Nazismo, todos esses acontecimentos clamam por um novo tipo de filosofar. E os quatro filósofos de Eilenberger ouvem esse clamor. Com esses pensadores, como ele apresenta convincentemente em seu livro, a filosofia deixa de ser apenas uma questão da mente e passa a demandar completo envolvimento existencial: a biografia do filósofo torna-se parte e parcela de seu projeto filosófico. Quem somos não pode ser separado do que pensamos e dizemos, porque *somos* o que pensamos e dizemos. Não é possível fazer filosofia apenas por algumas horas pela manhã e, depois, nos transformarmos em cidadãos comuns. Faz-se filosofia o tempo todo, enquanto trabalhamos e enquanto descansamos, enquanto estamos acordados e enquanto dormimos – especialmente enquanto dormimos. Para esses pensadores, a filosofia não é um trabalho ou um campo de estudos, é um compromisso com certo tipo de existência: um modo de ver, sentir e ouvir o mundo.

Portanto, se não for corporificada, a filosofia não é nada. E é precisamente isso que transforma esses quatro pensadores num excelente material narrativo. Eles são todos personagens em busca de um autor. Pois incorporar a filosofia é encenar um drama. A maior fonte de tensão dramática, para praticamente todos os quatro filósofos de Eilenberger, são suas relações com o meio acadêmico. Compreender e praticar filosofia como modo de viver no mundo moderno é colocar-se em rota de colisão com a universidade. Esta atitude, observa Eilenberger, “existe em perceptível tensão com os objetivos do sujeito puramente acadêmico, com suas metas institucionalmente definidas, avaliações de performance e trajetórias de carreira”. Dessa forma, uma “rebelião contra e o menosprezo pela” filosofia acadêmica seria “uma das poucas constantes históricas fundamentais da disciplina”. Algumas das figuras mais importantes do pensamento europeu moderno, de Descartes e Espinoza a Kierkegaard e Nietzsche, não ocuparam posições acadêmicas no campo da filosofia. Ou, se o fizeram, “geralmente cultivaram a maior distância possível da academia”. Foi, em grande parte, graças às suas complexas vidas acadêmicas que os quatro personagens de Eilenberger geram uma trama tão envolvente.

Ainda que, já em idade avançada, Wittgenstein tenha lecionado filosofia em Cambridge, durante o período que interessa Eilenberger ele tentou, a maior parte do tempo, levar “uma vida de trabalho honesto” e alcançar uma “pobreza duradoura”. O que não foi exatamente fácil, se considerarmos que ele veio de uma das famílias mais ricas da Europa. Depois que transferiu toda sua fortuna para os irmãos, Wittgenstein embarcou na carreira de professor de escola primária no interior da Áustria. O romancista Thomas Bernhard, que escreveu uma obra sobre o filósofo, mal escondeu sua surpresa: “[O] multimilionário professor colegial do vilarejo é certamente um sujeito perverso”. A perversão cessou, no entanto, quando Wittgenstein, depois de bater repetidas vezes na cabeça de um aluno, levando-o a desmaiar subitamente, abandonou o trabalho docente e esgotou suas economias. Em seguida, sua relação com o Círculo de Viena, que estava baseada na Universidade de Viena que tanto foi inspirada por seu *Tractatus* de 1921, passou a ser um grande mal-entendido pontuado por uma série de episódios divertidos que Eilenberger reconta com grande efeito cômico.

A tentativa fracassada de Benjamin integrar o sistema acadêmico alemão tornou-se lendária. O episódio mais famoso envolve a reprovação da sua tese de *Habilitation* pela Universidade de Frankfurt, mas faríamos injustiça à busca zelosa de Benjamin pelo fracasso acadêmico se prestássemos atenção apenas nesta ocasião. Por volta de 1929, Benjamin “tentou encontrar emprego em várias universidades diferentes” (Berna, Heidelberg, Frankfurt, Colônia, Gotinga, Hamburgo e Jerusalém) [...] e fracassou em cada uma delas”<sup>8</sup>. Às vezes isso acontecia devido ao preconceito antissemita, mas “na maioria das ocasiões foi por causa de sua indecisão crônica”. De igual modo, seríamos injustos com o talento único de Benjamin em estragar tudo se nos limitássemos à sua vida acadêmica, pois ele sempre buscava praticar o fracasso em escala global. Aos 37 anos de idade, escreve Eilenberger, Benjamin

[...] colecionava dezenas de fracassos colossais. Passou as últimas décadas conciliando diferentes papéis – filósofo independente, jornalista e crítico –, mas sobretudo ele era uma fonte inesgotável de projetos fracassados. Desde tentativas de fundar revistas para editoras, compor

---

<sup>8</sup>De acordo com Michael Löwy, houve uma negociação para que a USP contratasse Benjamin: “Walter Benjamin, professor de literatura alemã na Universidade de São Paulo? Quase! Numa carta a Benjamin, datada de 23 de setembro de 1935, o eminente historiador da cultura, Erich Auerbach, referia-se à possibilidade de um contrato com a USP. Este documento foi descoberto alguns anos atrás pelo pesquisador Karlheinz Barck, nos arquivos de Benjamin conservados na Academia de Artes da República Democrática Alemã. Escreve Auerbach: ‘Há pelo menos um ano, soube que estavam procurando um professor para ensinar literatura alemã em São Paulo; logo pensei no senhor e, na época [...], mandei seu endereço (dinamarquês) para as instâncias competentes – mas a coisa não deu em nada...’. Que pena!”. Ver: LÖWY, Michael. *Aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005. Trad.: Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller, Wanda Nogueira Caldeira Brant. [N. dos T.]



artigos acadêmicos ou envolver-se em projetos monumentais de tradução (as obras completas de Proust e Baudelaire), até escrever sobre romances de mistério ou ambiciosas peças de teatro, todos esses projetos não passaram de anúncios preliminares ou esboços iniciais.

Como alguém consegue fazer isso? Não é fácil, mas pode ser feito se houver bastante empenho. Nós encontramos uma espécie de receita numa das cartas de Benjamin a Gershom Scholem (1898-1982), onde detalha uma nova revista que ele está planejando: “O plano, que é inteiramente meu, é inaugurar uma revista que não tenha a menor preocupação com o público *pagante*, assim ela poderá servir ao público intelectual de forma ainda mais definitiva”. Como, poderíamos perguntar, ele poderia *não* falhar?

A relação de Heidegger com a universidade era ainda mais complicada. (Mas, novamente, o que não era complicado quando se tratava de Heidegger?). Ele acabou tornando-se um animal bastante exótico: um perfeito acadêmico e ao mesmo tempo alguém que constantemente rebelava-se contra o *establishment* universitário, fazendo várias piadas com o “filosofar acadêmico”. Ele escreveu para Karl Jaspers (1883-1969): “Eu não desejo a companhia de professores. Os fazendeiros são muito mais agradáveis e até mais interessantes”. Nos anos 1920, Jaspers (que era professor de filosofia em Heidelberg) era amigo íntimo de Heidegger e, juntos, eles tramaram desmontar, a partir de dentro, a universidade alemã. No entanto, como Eilenberger afirmou, mesmo enquanto “eles conspiravam para unir forças em uma célula de resistência anti-acadêmica, a esperança mais cara a Heidegger era ser promovido, em algum lugar da vasta república arruinada, a um posto vitalício de intelectual patrocinado pelo Estado”. Para este fim, Heidegger contava com a inestimável ajuda de Jaspers.

Mas Heidegger *foi* um professor de filosofia muito carismático, como ficou atestado por muitos dos seus alunos, primeiro em Marburg e depois em Freiburg. Não era à toa que Hannah Arendt (1906-1975) considerava-o o “rei secreto” da filosofia alemã. A marca exclusiva da filosofia de Heidegger vinha acompanhada de um estilo igualmente único de ensinar, que deslocou a ênfase da “instrução para a performance, do ensino para o proselitismo”. Como Eilenberger afirma, o “professor acadêmico tornou-se um mestre, o apresentador do seminário tornou-se um guia existencial – e alguém capaz de arrastar os outros para o abismo junto com ele”. Em 1933, a carreira docente de Heidegger alcançou uma espécie de clímax quando, logo após a ascensão de Hitler ao poder, ele se tornou o novo reitor da Universidade de Freiburg. O filósofo do abismo agora tinha a chance de definir uma nova visão para a universidade alemã: “Não deixe que princípios teóricos e ‘ideias’ sejam as regras de seu Ser. O próprio *Führer*, e somente ele, é a realidade alemã, suas leis atuais e futuras”. Às vezes, quando se encara o



abismo por tanto tempo, encontra-se lá no fundo uma caricatura horrenda de si, que aponta de volta e ri loucamente.

Dos quatro pensadores de Eilenberger, Cassirer representa a figura mais fina, o sujeito mais atraente enquanto filósofo acadêmico. Por muito tempo, por causa de sua descendência judaica, ele foi preterido para o cargo de professor titular, apesar de sua enorme estatura intelectual. Ainda assim, tudo o que Cassirer podia dizer sobre o comportamento de seus colegas era: “Eu não posso forçá-los a me amar”. Durante a Primeira Guerra Mundial, ele se manteve lecionando mesmo debaixo das mais difíceis circunstâncias: nada – nem mesmo uma guerra catastrófica – poderia parar esse ideal cidadão alemão de cumprir seu dever. Finalmente, os meios acadêmicos sofreram uma mudança de coração e aceitaram-no. Cassirer passou a ter uma carreira acadêmica brilhante, primeiro na Alemanha e depois no exterior. A vida universitária caía-lhe como uma luva. Diferentemente dos outros três heróis do livro de Eilenberger, Cassirer nunca viu “suas raízes na cultura da filosofia universitária como um problema”. Quando muito, ela energizava-o e dava sentido à sua vida. Em tudo o que fez, Cassirer foi o equilíbrio em pessoa. Aqueles que o conheciam nunca deixavam de se impressionar com sua serenidade e seu senso de moderação. “A única característica radical de Cassirer era sua propensão ao equilíbrio.”, ironiza Eilenberger.

\*

“Mas que injustiça! Que terrível injustiça!”. Na medida em que mergulhamos no livro de Eilenberger, mais cedo ou mais tarde, é isto que dizemos a nós mesmos. Pois, dos quatro filósofos, Cassirer é o menos conhecido atualmente, sua obra é estudada apenas por um punhado de especialistas, seu nome está enterrado na obscuridade. E, ainda assim, ele é o melhor acadêmico de *Tempo de Mágicos*. O mais erudito, o mais contido e uma pessoa bastante decente. De fato, ele é o mais psicologicamente estável dos quatro. “Quão injusta uma história pode ser!”, continuamos dizendo a nós mesmos.

Sem dúvida, Cassirer foi notavelmente sensato. Na história de Eilenberger ele aparece, manifestamente, como “o único que não sofreu um colapso nervoso. Tampouco temos notícia de qualquer ocasião em que tenha sofrido algum bloqueio criativo ou episódio depressivo”. Mas, talvez, *este* tenha sido o problema. Os outros tinham suas questões mal resolvidas, algumas delas bastante sérias inclusive. Benjamin podia ser uma pessoa muito difícil e arrogante. Também era propenso à lascívia e gastou bastante tempo e dinheiro em bordéis até,

por fim, abandonar a própria família. Benjamin teve seus colapsos nervosos e flertes suicidas (eventualmente ele tirou a própria vida). Wittgenstein não ficava para trás, afinal era depressivo e sabia de tudo sobre o suicídio (“Eu sei que o suicídio é sempre um negócio sujo”). Quando não estava espancando seus pupilos até desmaiá-los, o gênio de Viena vivia “propenso a rompantes súbitos de fúria e podia ser absolutamente implacável”. Às vezes uma “única palavra fora do lugar, ou alguma observação jocosa, podia levá-lo a anos de amargura, até mesmo ao rompimento de relações”. Não gostaríamos de brincar, nem de socializar, com Wittgenstein. E quanto a Heidegger, como se juntar-se aos nazistas já não fosse loucura suficiente, ao final da Guerra ele foi internado em uma clínica psiquiátrica, pois sofrera um colapso nervoso. Como, então, pensadores com sérios problemas mentais e comportamentais conseguiram deixar marcas tão profundas na história, tendo seus trabalhos sobrevivido à prova do tempo, ao passo que um acadêmico tão equilibrado como Cassirer foi cruelmente esquecido?

O Leo Naphta de Mann pode ter a resposta. Num de seus debates com Settembrini, o jesuíta exalta os benefícios da enfermidade, argumentando que o sofrimento, a aflição, as desordens de qualquer tipo são fundamentais para sermos o que somos. “Ser humano” é simplesmente “ser enfermo”. O ser humano é “enfermo por natureza”, e isto é aquilo que o torna propriamente humano. Quem procura “tornar o homem saudável, tentando deixá-lo em paz com a natureza” deseja “desumanizar o homem e torná-lo um animal”. E não somente isso. Não é que sejamos apenas criaturas enfermas, acredita Natphta; a enfermidade, ela própria, é a chave para a grandeza humana. Todas as conquistas humanas tornam-se possíveis por causa da enfermidade, por isso a criatividade pode ser um dos seus desdobramentos. A “dignidade e nobreza do homem” baseiam-se “no Espírito, na enfermidade”. Por isso, ele conclui, “quanto mais enfermo” o homem está, “ainda mais humano” ele fica. O “gênio da enfermidade” é “mais humano do que o da saúde”. Se os seres humanos evoluem, isto se dá apenas porque sofrem. O progresso “deve-se apenas à enfermidade, ou melhor, ao gênio criativo”, que é “uma e a mesma coisa que a enfermidade”.

Numa carta de 1927 para sua esposa, Cassirer escreve: “Consigo expressar tudo o que preciso sem dificuldade”. A afirmação com certeza é admirável, mas só pode vir de alguém que nunca se aventurou para além das margens desconhecidas de seu ser – aquelas regiões sombrias e nauseantes onde as coisas perdem seus nomes e a enfermidade irrompe, onde o vazio é sentido como dor lacerante ou a loucura toma conta. Quando retornamos desse lugar, se conseguirmos retornar, as coisas que trazemos conosco afetam profundamente aqueles que, por acaso, presenciam nosso retorno. Eles também são gravemente despedaçados, devidamente

perturbados e, provavelmente, nunca nos perdoarão por isso. Mas já é tarde demais para eles: eles também viram o fantasma. É assim que marcas são deixadas. Aparentemente, Cassirer nunca conheceu esse lugar, então nunca pôde retornar.

\*

Eu mencionei que Naphta foi parar em Davos porque estava gravemente enfermo? Ele foi para lá à procura da cura, assim como muitos daqueles que povoam *A Montanha Mágica*. Eventualmente ele encontrou uma cura: seu suicídio pôs um fim a todos os seus problemas. Wittgenstein teria aprovado a solução. Benjamin adotou-a. Heidegger também, mesmo que, estranho no ninho como sempre, tenha a alterado levemente, transformando-a num suicídio moral.