

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS

Volume 9 número 2 julho-dezembro 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 Café (Universidade Federal de Minas Gerais), Hugo Arruda (Universidade Federal de Minas Gerais) e Vinícius França Freitas (Universidade Federal de Minas Gerais)

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

Conselho Editorial

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

Universidade Federal de Sergipe), Marcos César Seneda (Departamento de Filosofia da Universidade de Uberlândia), Marília Côrtes de Ferraz (Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina), Rui Bertrand Romão (Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, Portugal), Paulo Tunhas (Universidade de Fernando Pessoa, Portugal), Pedro Paulo Pimenta (Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo), Plinio Junqueira Smith (Universidade Federal de São Paulo), Sébastien Charles (Universidade de Sherbrooke, Quebec, Canadá),

SUMÁRIO

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

ARTIGOS

DOS PRESSUPOSTOS NATURALISTAS DA EPISTEMOLOGIA HUMEANA	8
---	----------

Rubens Sotero

EMOÇÕES – ESPELHO OU REPELENTE MORAL: Uma Análise Utilitarista e Humeana	22
---	-----------

Aline Karen Cristina Canella

A EXPERIÊNCIA SENSÍVEL COMO FUNDAMENTO FENOMENOLÓGICO DO CONHECIMENTO: Exame sobre a Crítica Husserliana da Sensibilidade nas Lições da <i>Filosofia Primeira</i>.....	41
---	-----------

André Vinícius Dias Senra

TRADUÇÃO

RALPH WALDO EMERSON: O CÔMICO.....	62
---	-----------

Cecília Sá Cavalcante Schuback & Felipe Ramos Gall

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos à comunidade filosófica brasileira o segundo número de 2021 (julho-dezembro) da Revista Estudos Hum(e)anos. O número conta com estudos que visitam temas sempre caros à discussão acadêmica sobre David Hume, além de disponibilizar ao público a tradução do ensaio “O Cômico” de Waldo Emerson, cujas relações com a filosofia de Hume ainda não foram suficientemente exploradas, embora se sugiram de maneira clara e instigante para quem lê o ensaio.

No artigo “Dos pressupostos naturalistas da epistemologia humeana”, Rubens Sotero (UFPA) se propõe a explorar o conteúdo natural ou instintivo do conhecimento humeano. A primeira parte do texto trata de dois conceitos de razão (denominados de clássico e naturalizado) e demarca as inovações de Hume em relação à reflexão sobre a faculdade racional na tradição filosófica. Na segunda parte do texto, o autor examina mais detidamente o fundamento natural dos raciocínios causais, isto é, o conceito de hábito ou de costume. Aline Canela (UCS), no artigo “Emoções – espelho ou repelente moral: uma análise utilitarista e humeana”, discute o papel que processos emocionais e cognitivos exercem nos juízos morais, com ênfase na noção de utilidade e em cotejo com o campo contemporâneo de estudos comportamentais. O texto considera a vinculação da filosofia moral de Hume à tradição utilitarista, o que o encaminha a tratar das diferentes influências das emoções e da cognição na experiência moral, e se encerra com a avaliação do problema específico do sofrimento e da exploração animal. André Senra (IFRJ) propõe um estudo comparativo das contribuições filosóficas de Hume, de Immanuel Kant e de Edmund Husserl no artigo “A experiência sensível como fundamento fenomenológico do conhecimento: Exame sobre a Crítica Husserliana da Sensibilidade nas Lições da Filosofia Primeira”. O argumento do texto se concentra na discussão sobre a experiência e sobre a sensibilidade na constituição do conhecimento para desenvolver diferenças e afinidades nas posições teóricas dos autores comparados. O autor não se furta a discutir questões fundamentais para o tema do conhecimento de uma perspectiva fenomenológica, tais como o problema do solipsismo e como o conceito de intencionalidade. O número se encerra com a tradução do ensaio “O Cômico” de Emerson realizada por Cecília Schuback (UPV) e por Felipe Gall (UNB), que ainda oferecem uma apresentação ao texto com informações sobre a vida, a obra e as influências intelectuais de Emerson.

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 disponibiliza.

Alana Boa Morte Café e Vinícius França Freitas

DOS PRESSUPOSTOS NATURALISTAS DA EPISTEMOLOGIA HUMEANA

ON THE NATURALISTIC ASSUMPTIONS OF HUMEAN EPISTEMOLOGY

Rubens Sotero

Universidade Federal da Paraíba

sotero.rubens@gmail.com

RESUMO: Este artigo tem como objetivo caminhar rumo à naturalização da epistemologia de David Hume. Buscaremos mostrar aqui como a razão, enquanto faculdade divina, foi destronada da posição soberana que a tradição filosófica lhe outorgava e como um instinto natural comum ao homem e aos demais animais – hábito – ascendeu a essa posição. Feito isso, analisaremos as consequências epistemológicas daí resultantes, entre as mais importantes, a naturalização de sua epistemologia.

PALAVRAS-CHAVES: Razão; Hábito; Epistemologia; Naturalização.

ABSTRACT: This article aims to move towards the naturalization of David Hume's epistemology. We will try to show here how reason, as a divine faculty, was dethroned from the sovereign position that the philosophical tradition gave it and how a natural instinct common to man and other animals – habit – ascended to this position. Having done that, we will analyze the resulting epistemological consequences, among the most important, the naturalization of his epistemology.

KEYWORDS: Reason; Habit; Epistemology; Naturalization.

I

Vamos aqui rumo a naturalização da epistemologia de David Hume e, para tal, faz-se necessário apresentar alguns pressupostos que evidenciam essa naturalização. Iremos nos deter em dois pontos: o primeiro consiste em saber como as crenças causais passam do escopo da razão ao domínio do instinto do hábito; o segundo destina-se a mostrar o que são as crenças e sua importância para os seres e, além disso, apresentar algumas de suas causas naturais. Posto isso, teremos bons indicativos de que Hume entendia o homem, bem como os seres em geral, como um ser natural.

Mostraremos aqui como os raciocínios causais passam do escopo da razão ao domínio do hábito. Defenderemos isso a partir do seguinte argumento: o hábito é um princípio que impele a mente a associar fatos distintos (raciocínio causal). Os raciocínios causais não fazem parte do escopo razão. Sendo assim, os raciocínios causais (associação de fatos distintos) não são determinados pela razão e sim pelo hábito. Na medida em que esclarecermos os conceitos de *razão* e *hábito*, iremos justificar essas duas premissas e, por conseguinte, a conclusão que segue delas.

O raciocínio causal é constituído de contiguidade, anterioridade da causa e conjunção constante e pode ter o estatuto epistêmico somente de provável ou de crença. Dessa forma, Hume sugere que o raciocínio tão presente nas ciências e na vida diária dos homens não pode ser de todo certo. Dessa forma, buscaremos saber se tal raciocínio faz parte do escopo da razão, como grande parte da tradição filosófica acreditava – como veremos no decorrer deste artigo.

Hume, assim como os filósofos modernos em geral, supõe que a razão é a faculdade própria do conhecimento (Cf. Chibeni, 2006). Mas, diferentemente deles, ele mostra que ela não se estende a todas as áreas, pois se limita às questões puramente demonstrativas, e que tudo o mais não passa de questões prováveis com estatuto de crença. Desse modo, ele divide as operações da mente em dois gêneros de raciocínio: as relações de ideias e as questões de fato. Ao segundo gênero pertencem todos os raciocínios causais e de existência, mas este não faz parte do escopo da razão. Desse modo, vamos ao primeiro gênero, já que ele concerne à razão.

As relações de ideias são assim chamadas porque os raciocínios surgem delas. Com isso, elas compreendem a comparação entre ideias, o acordo e o desacordo delas ou ainda entre a verdade e a falsidade dessas relações. Assim, por exemplo, é verdade que uma figura

geométrica que possui três segmentos de reta que se encontram nas extremidades formando três ângulos internos é um triângulo. Ademais, “as proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento” (Hume, 1999, p.108). Essas podem ser chamadas de analíticas, já que o predicado está contido por identidade no sujeito e, assim, basta desmembrar, por análise, o conceito e observar o que nele se encontra de forma necessária. Para Hume, as relações de ideias “pertencem às ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa” (Hume, 1999, p.108).

As relações de ideias garantem o estatuto de conhecimento aos raciocínios que delas decorrem. Assim, se podemos demonstrá-las corretamente, significa que elas são necessárias e, da mesma forma, implicam em conhecimento, pelo menos em termos *humeanos*¹. A faculdade responsável por esse tipo de conhecimento é a razão, a qual opera sem o auxílio da experiência. Vejamos os motivos.

Primeiro, Hume diz que “as conclusões tiradas por ela [razão], ao considerar um círculo, são as mesmas que formaria examinando todos os círculos do universo” (Hume, 1999, p.121). Isso significa que a razão opera sem o concurso da experiência, isto é, ela atua de forma *a priori*, da mesma forma que ocorre entre as relações de ideias, já que, por exemplo, o conhecimento de um *único* círculo a faria chegar às mesmas conclusões de examinar inúmeros. Monteiro confirma essa tese ao afirmar que é “relativamente consensual postular que a razão clássica se constitui, sobretudo, como um poder de razão dedutiva, ou seja, aquela espécie de razão à qual Hume atribuía o conhecimento das relações de ideias” (Monteiro, 2003, p.42).

O segundo motivo diz respeito à posição teórica de Hume que nega à razão o domínio dos fatos. Há algumas passagens que revelam tal ideia: “as causas e os efeitos não são descobertos pela razão, mas pela experiência” (Hume, 1999, p.110), isto é, não derivam dela, e, por isso, a razão não pode “sem o auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real de um fato” (Hume, 1999, p.110). Os raciocínios causais não derivam dela, pois, diz ele, “a transição do pensamento da causa ao efeito não se baseia na razão” (Hume, 1999, p.129).

¹ Chibeni, em ‘Hume e as crenças causais’, observa que Hume fugiu da abordagem tradicional de conhecimento (crença, verdade e justificação). Para Hume, a crença jamais poderia chegar a ser conhecimento, ou este ser crença. Segundo Chibeni, Hume partiu dos textos de Locke para elaborar tal visão. Apesar de Locke e Hume terem uma nova forma de encarar o tema, poucos filósofos depois deles os seguiram (Cf. CHIBENI, 2006).

O terceiro motivo refere-se ao fato de que as conclusões obtidas pela razão são *a priori* da mesma forma como acontece com as relações de ideias. Assim, as relações de ideias fundam-se na razão, já que os raciocínios causais não fazem parte do seu escopo. Isso fica mais claro quando se percebe que, primeiro, a razão é indiferente à repetição, sendo esse um dos principais argumentos usados por Hume para lhe negar o tratamento das questões de fato, já que “este tipo de inferência [causal] dependia da repetição” e “a faculdade chamada ‘razão’ padecia daquilo que se pode chamar de ‘insensibilidade à repetição’ ou seja, uma certa indiferença perante a experiência repetida” (Monteiro, 2003, p.41). Segundo, seus raciocínios têm força de necessidade, da mesma forma que as relações de ideias. Assim, na análise dos conceitos, ou, nas relações de ideias, a razão tira suas conclusões com força de necessidade, isto é, ela mostra que aquela questão não pode ser de outra forma senão como é – que o quadrado seja uma figura geométrica que tem seus quatro lados iguais, trata-se de algo necessário; que a reta seja a distância mais curta percorrida entre dois pontos dados, também o é; que o todo seja maior que as partes, *idem*. Assim, só as questões fundadas na razão podem ser demonstradas no sentido forte do termo. Todavia, nada disso é válido para as questões de fato. Deste modo, Hume estabelece uma cisão entre o que pode ser dito conhecimento (que se limita basicamente às ciências matemáticas, em geral) e o que pode ser apenas uma questão provável, uma crença (que concerne às demais áreas). Assim,

A crença, em Hume, é definida em discrepância com conhecimento. Conhecimento e crença são mutuamente excludentes. Cada um tem seu próprio domínio, no qual o outro não pode se intrometer. Um diz respeito apenas a relações de ideias; o outro diz respeito a questões de fato e existência. O primeiro produz um alto tipo de certeza, mas o outro diz respeito, mais exatamente, ao homem como um ser ativo e, portanto, como um ser moral (Kemp Smith, 2005, p. 68).

Essa caracterização do conceito de *razão*, no entanto, não é tão clara nos textos humeanos. Isto é, não é evidente que exista uma razão responsável pelos raciocínios demonstrativos e que todos os demais raciocínios (causais e existenciais) fazem parte de outra faculdade diferente. Uma das passagens que suscita essa dúvida se encontra tanto no *Treatise* quanto na *Enquiry* e diz respeito às seções intituladas *of the reason of the animals*. Nesta parte, Hume mostra que tanto os animais quanto os homens partilham da mesma capacidade de raciocinar causalmente e o que os distingue é mais uma diferença de qualidade do que de gênero (Cf. Matos, 2005, p. 152), isto é, o que muda é tão somente a complexidade dos raciocínios que os homens são capazes de elaborar, o que não ocorre com os animais. Além disso, ele ainda elenca algumas causas que levam a esse distanciamento entre homens e animais (Cf. Hume, 1999, p. 167 notas). No entanto, Hume continua negando que os

raciocínios causais sejam oriundos da razão. Da mesma forma, ele fala da razão presente nos animais ao se referir ao modo como eles raciocinam causalmente. Não obstante a controvérsia gerada por essa ideia, há uma outra ainda mais intrigante no *Treatise* em que Hume diz: “a razão não é senão mais que um maravilhoso e ininteligível instinto” (Hume, 2009, p. 212). Em outras palavras, a faculdade racional é, na verdade, um instinto, isto é, ela é instintiva e não propriamente racional.

Essa, sem dúvida, é uma hipótese que os racionalistas não aceitariam: uma razão de tessitura instintiva. Desde Platão, para quem o homem é formado de corpo e alma, sendo a alma imortal e racional, responsável pelas verdades e, com efeito, pelos raciocínios, passando por toda a escolástica até chegar em Descarte ou Kant, a ideia de que a razão diferencia o homem dos outros animais prevaleceu. Descartes, aliás, chega a dizer que “...isso não mostra apenas que os animais têm menos razão que os homens, mas que eles não possuem qualquer razão” (Descartes, 2001, p.65). Essa concepção explica também porque seria difícil para a tradição aceitar que a faculdade que distingue os homens dos outros animais é de natureza instintiva. Todavia, Kemp Smith oferece uma interpretação que pode resolver esse impasse. Sobre a ideia de razão como um instinto, Smith indaga:

A razão, no sentido de razão analítica, certamente não pode ser descrita como não-racional; mas se razão for empregada como o nome de certas crenças últimas, cada uma das quais, involuntárias e irresistíveis (...) o que impediria ‘razão’ – razão no sentido sintético – de ser fundamentalmente instintiva? (Kemp Smith, 2005, p. 64-65).

De acordo com Smith, Hume teria elaborado dois conceitos de razão. O primeiro é analítico (o responsável pelas relações de ideias e, portanto, pelo conhecimento *stricto sensu*) e o outro é sintético (no qual se encontram os raciocínios causais e existenciais – as crenças). Porém, não é fácil encontrar na obra de Hume passagens claras dessa interpretação, e sem elas se afigura difícil responder às objeções acima, sobretudo aquelas que dizem respeito ao caráter *instintivo* da razão. Apesar disso, a questão apresentada por Smith se impõe: o que impediria uma razão no sentido sintético de ser instintiva? Parece que nada, pois essa possibilidade é perfeitamente factível², tanto que Hume indaga: não poderia a natureza por si

² Se analisarmos esse ponto a partir da evolução por seleção natural, veremos que resta pouco espaço para se negar a plausibilidade de uma razão instintiva, como Kemp Smith propôs – a faculdade responsável pelas crenças irresistíveis e inevitáveis. Segundo a evolução, houve um ou poucos ancestrais comuns que deram origem a toda a diversidade de vida na Terra. Desse modo, como o *homo sapiens* tem cerca de 250 mil anos apenas, a razão passa a ser um fenômeno demasiado recente na história dos seres vivos, isto é, os instintos precede, já que a vida na Terra tem cerca de 3,5 bilhões de anos. Os demais animais também raciocinam causalmente, isto é, possuem crenças causais. Portanto, essa capacidade não pode ser derivada da razão analítica, mas sim de uma razão sintética, instintiva, uma razão produto da seleção natural, como Monteiro propõe. Um

mesma produzir tal efeito [uma razão instintiva, sintética]? (Cf. Hume, 2009 p. 212).

Essa interpretação parece se fortalecer com a obra *The Mind of God and the Works of Man* de Edward Craig (1987). Nela, o autor defende os dois conceitos de razão contidos nas obras humeanas e mostra que o referido filósofo pretendeu naturalizar a razão, a qual Smith chamou de sintética. Para tanto, Craig substitui a hipótese da razão como uma centelha divina pela ideia de que se trata de algo natural no homem.

A tese que Craig buscou destruir é a da semelhança da razão com o divino, que se resume basicamente na afirmação de que o homem deve ser considerado como mais uma obra da criação, e, por ter sido feito a imagem e semelhança de Deus, ele teria, assim, algumas características em comum com o divino e, entre elas, a inteligência e, por conseguinte, a razão. Ainda de acordo com Craig,

Dentro da tradição, a posse da razão é uma das principais ligações entre a natureza divina e a humana. A razão no ser humano é para ser aquela mesma faculdade que é preeminentemente encontrada em Deus. Sua operação, no homem, pode ser morosa e ter um escopo limitado, mas ainda assim é a centelha divina presente em nós, e, como tal, será *em si* perfeita – os supostos defeitos devem ser devidos a uma falha na performance de algumas outras capacidades humanas (Craig, 1987, p. 89).

Para defender essa ideia, Santo Agostinho, Descartes e Espinosa serviram de modelos teóricos. Em Agostinho, por exemplo, a alma, como faculdade de raciocínio, é o principal fator que torna o homem superior aos demais animais, pois ‘o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus’, os demais animais, não. Assim, não pelo corpo e sim pelo entendimento que lhes falta os homens os dominam. Descartes, da mesma forma, em seu *Discours de la méthode*, apresenta pelo menos uma passagem sobre o tema, ao propor que um corpo humano “sem [Deus] pôr nele, no começo, qualquer alma racional” (Descartes, 2001, p. 54) assemelhar-se-ia mais a um animal do que a um homem, pois, segundo o filósofo francês, o pensamento oriundo dessa alma racional criada por Deus é o que pertence, propriamente, ao homem enquanto tal (Cf. Descartes, 2001, p. 55). Outro exemplo encontra-se em Espinosa ao propor, no livro II, axioma II de sua *Ética*, o seguinte: “o homem pensa” e, logo em seguida, na proposição I, diz que o pensamento é um atributo de Deus (Cf. Espinosa, 1983) – mesmo sendo um Deus imanente, há essa ideia de uma razão divina. Além

bom motivo para se concluir isso é que o cérebro foi desenvolvido por etapas, e quanto mais próximas são as espécies mais semelhantes são seus cérebros. O neo-córtex é o responsável pelo planejamento, raciocínio e pelas atividades consideradas racionais e, como o próprio nome indica, ele é a parte mais recente na história evolutiva do cérebro, além de se encontrar, hoje, desenvolvido da forma que é apenas no *homo sapiens*. Desse modo, tanto as afirmações de Hume quanto as de Kemp Smith encontram, hoje, bons indícios de razoabilidade.

de Descartes e Espinosa, temos todo um contexto histórico propício à tese da semelhança Deus-homem racional. Ora, até o século XVIII não havia teorias que possuíssem algum grau de razoabilidade para se contrapor à cosmovisão teológica predominante da época. Antes de a teoria da evolução ser formulada, a Igreja, embasada nas Sagradas Escrituras, defendia a crença de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus³ e, por isso, o homem seria o coroamento da criação divina, portanto, não seria um simples animal, mas sim um ser privilegiado, sobretudo, por possuir uma razão. Para essa tradição, “a eternidade, a invariabilidade e a origem divina da razão têm sido retratada nas cores mais vantajosas” (Hume, 2009, p. 265).

A razão, pelo menos até Hume, era entendida, por assim dizer, como uma faculdade onipotente (divina), pois seria capaz de tratar dos mais diversos temas com a mesma precisão⁴. Com efeito, da matemática às questões morais (Espinosa), da estética à origem dos deuses (Platão), da alma e sua imortalidade aos mundos possíveis (Leibniz) – tudo isso era objeto da investigação racional. No entanto, segundo Craig, Hume “toma uma concepção historicamente existente de razão e mostra que ela tem praticamente nenhuma aplicação ao pensamento humano” (Craig, 1987, p. 77).

De acordo com o autor, Hume mostra que a razão não possuía toda a força que lhe era atribuída pela Tradição, mesmo supondo a doutrina da imagem de Deus em sua versão cognitiva, para a qual “a razão era um elemento divino no homem e assim tinha que ser pensada em quaisquer termos que pudessem plausivelmente produzir infalibilidade” (Craig, 1987, p. 77). A partir do momento em que Hume restabelece o escopo da razão, ele acaba por naturalizá-la e, da mesma forma, afirmar o seu caráter instintivo, pois, para ele, o homem não é mais que um animal e “não, como para Leibniz”, por exemplo, “um pequeno deus ao lado do grande Deus, mas um grande animal entre os animais inferiores” (Craig, 1987, p. 70).

³ A crença em deidades, no entanto, pode se explicada partir da própria natureza humana: a educação, a credulidade agravada pelas paixões juntamente com uma imaginação novelesca são algumas das causas que podem explicar esse fenômeno aparentemente tão universal na história humana (Cf. Sotero, 2015). Segundo Hume, em sua *História natural da religião*, as causas que levaram os homens às crenças em deidades não são primárias como são, por exemplo, “o amor-próprio, a atração entre os sexos, o amor pelos filhos...”, pois constatou-se que todo instinto dessa espécie é absolutamente universal em todas as nações e em todas as épocas, e tem sempre um objeto preciso e determinado que inflexivelmente persegue. Os primeiros princípios religiosos devem ser secundários, a tal ponto que facilmente podem ser pervertidos por diversos acidentes e causas, e, em certos casos, até sua operação pode ser completamente impedida por um extraordinário concurso de circunstâncias” (Hume, 2005, p. 22).

⁴ Essa onipotência da razão fica explícita na Escolástica, na qual os teólogos/filósofos tratavam dos temas mais distantes e extraordinários como a natureza e a ação da Deidade, mas não só nesse período, pois até mesmo um dos primeiros críticos dos escolásticos na modernidade, Espinosa, também enveredou por esse caminho, basta observarmos alguns tópicos de sua obra *Pensamentos Metafísicos*, por exemplo: “Da eternidade de Deus”, “sobre a vida de Deus”, “sobre o intelecto de Deus” etc. (Cf. Espinosa, 1983).

Assim, o aspecto divino da razão é rejeitado e, em seguida, são investigados os processos pelos quais as crenças são geradas. É partindo desses pressupostos que Craig afirma:

Quando subtraímos o conceito de razão, como exigido pelo *ideal do insight* [tese da semelhança] resta ainda um fraco (...) conceito de ser razoável ou racional. Aqui o ceticismo de Hume consiste em acreditar que a única coisa que pode ser feita com este conceito de razão é naturalizá-lo, dar uma explicação dele em termos de funcionamento saudável normal dos mecanismos de produção de crenças (Craig, 1987, p. 81).

Poder-se-ia ainda apresentar os seguintes questionamentos: uma vez aceita a limitação imposta por Hume à razão, sua filosofia se enredaria na irracionalidade? Uma razão instintiva, naturalizada, que explica o mecanismo de formação de crença, poderia, por exemplo, fazer distinções entre crenças legítimas e ilegítimas? Ora, defendemos que essa razão naturalizada parece ser capaz de explicar o mecanismo de formação de crença de forma satisfatória, pelo menos para os padrões de exigência da filosofia de Hume⁵.

Posto isso, pode-se afirmar que Hume tanto modificou o conceito de *razão*, como também, em certo sentido, o manteve. Ele o conservou na medida em que acatou a razão como razão dedutiva, assim como fizeram os filósofos do séc. XVIII, e o modificou quando buscou fundar um conceito de *razão* mais natural (e não divino) que, ao mesmo tempo em que é simples e capaz de explicar os raciocínios nos homens como nos demais animais, não perde o rigor que sua filosofia exige. Eis, pois, os dois conceitos possíveis de *razão* presentes na epistemologia de Hume.

Craig, como vimos, considera que Hume destronou a razão clássica, mas também foi além ao naturalizar essa faculdade e ao explicar o mecanismo de formação das crenças. Essa faculdade pode ser chamada de razão instintiva (como Hume a chama) ou sintética (como Kemp Smith a designa). Essa, aliás, Monteiro e o próprio Hume chamam também de hábito. Aqui parece não importar muito o termo que se confere ao mecanismo de formação de crenças ou a faculdade responsável pelos raciocínios causais, pois tanto um como outro tratam desse processo⁶. O que parece importar nas interpretações acima é o seguinte: Hume nega à razão, enquanto faculdade puramente dedutiva e analítica, entendida ainda como uma centelha divina, o domínio dos raciocínios causais.

⁵ Essa questão foi tratada na nossa Dissertação de Mestrado “A epistemologia de David Hume: uma investigação acerca da legitimidade da crença”, apresentada e defendida no ano de 2015 na Universidade Federal da Paraíba.

⁶ Como disse Hume, “desde que concordamos no tocante à coisa, é desnecessário discutir acerca dos termos” (Hume, 1999, p. 66).

II

O que vimos até aqui foi uma tentativa de justificar a premissa menor de nosso argumento central: os raciocínios causais (associação de fatos distintos) não são determinados pela razão. Tendo esclarecido o conceito de *razão*, cabe-nos agora fazer o mesmo com o de *hábito*, na tentativa de mostrar se ele seria um princípio capaz de explicar satisfatoriamente os raciocínios causais. Ao fazer isso, poderemos justificar a premissa maior de nosso argumento central.

Assim, defendemos que os raciocínios causais são oriundos do hábito, o qual é outro “princípio de igual peso e autoridade” (Hume, 1999, p.120) e não a razão clássica. Isso, no entanto, como diz Monteiro:

Não implica, evidentemente, que a inferência causal não faça parte do processo humano de raciocínio; significa apenas que, quando raciocinamos acerca de questões de fato, o passo mais crucial e mais fundamental que leva a proceder a inferências indutivas baseadas em repetições observadas não é causado por aquela faculdade ‘demonstrativa’ a que dávamos o nome de razão, mas por *um princípio instintivo* a ela irreduzível, ao qual ele propõe dar o nome de costume ou hábito (Monteiro, 1984, p. 40).

Ora, vimos que os raciocínios oriundos da razão têm força de necessidade e são indiferentes à repetição. Os raciocínios causais, por sua vez, nem têm força de necessidade, nem, tampouco, são indiferentes à repetição, pelo contrário, eles a exigem. Mas, como a mente não é impelida a tal raciocínio por meio da razão, então deve ser por outro princípio ou faculdade. Resta saber como se pode passar de um fato ao seu correlato sem o concurso de um processo racional. Hume explica essa questão da seguinte forma:

Todas as vezes que a repetição de um ato ou de uma determinada operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, *sem ser impelida por nenhum raciocínio* ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do costume (Hume, 1999, p.121, destaque nosso).

Isso significa que o costume ou o hábito, como se preferir, é responsável pelos raciocínios causais, uma vez que é unicamente a repetição dos casos semelhantes que gera essa propensão da mente a passar de um fato ao seu correlato usual. Assim, diz-se: o fogo queima, mas a única justificativa para tal asserção são as experiências pretéritas, afinal, foi a partir delas que se chegou a tal certeza, já que não se pode atingir essa conclusão por meio de qualquer raciocínio *a priori*. Todos os raciocínios causais estão fundados nas experiências passadas nas quais se encontraram sempre em conjunção, de modo que, sem esta, não haveria

tal inferência. Quando alguém pensa (lembra ou imagina) ou percebe a fumaça, a ideia de fogo vem logo à sua mente de forma imediata e isso, unicamente, porque em situações anteriores estes dois fatos encontravam-se em conjunção.

A razão é capaz, apenas em um único caso, de tirar uma conclusão com força de necessidade da mesma forma que tiraria se examinasse todos os demais: é o caso, como vimos, do círculo. Porém, o mesmo não acontece com as questões de fato, pois não é razoável que um bebê de poucos meses infira que os corpos caiam se não houver nada que os sustente no ar, por exemplo, ao ver apenas um corpo caindo. Hume faz um experimento mental para mostrar isso, ao apresentar a suposição de que alguém foi teletransportado para este mundo de forma repentina e sem qualquer experiência dele (Cf. Hume, 1999, p. 120). Segundo o filósofo escocês, tal homem, mesmo que com todas suas faculdades racionais perfeitas, não poderia, *prima facie*, fazer inferências causais conclusivamente. Mas, como esse evento – um ser teletransportado de outro Planeta - parece improvável, pode-se pensar em algo mais simples. Senão, vejamos: algum cientista sério concluiria que determinada substância química é capaz de debelar determinada doença porque em *um* único caso isso pareceu acontecer? Parece que não, já que “esta conjunção pode ser arbitrária e acidental” (Hume, 1999, p. 120). O cientista terá que ter *n* casos de êxito para poder fazer a inferência de forma convincente. No entanto, o primeiro caso que teria dado certo não difere em nada dos demais casos posteriores e, mesmo assim, só ele não serve para se atingir a certeza dos fatos. Desse modo, Hume considera que é o hábito “que explica a dificuldade que temos de, em mil casos, tirar uma conclusão que não somos capazes de tirar de um só caso, que não discrepa em nenhum aspecto dos outros” (Hume, 1999, p. 121). Posto isso, ele afirma que “todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume e não do raciocínio” (Hume, 1999, p. 121, destaque nosso). Ora, se fosse decorrente do raciocínio, poder-se-ia prescindir dos demais casos e confiar cegamente no único caso observado e, com isso, ter a certeza de forma inequívoca de que determinada substância combate eficazmente a doença. Não é dessa forma que as ciências procedem.

As inferências causais não derivam de processos racionais, pois a razão atua sobre a relação de ideias. Além disso, tais inferências são espontâneas e naturais. E mais, muitas inferências são inevitáveis, pois basta um fato se fazer presente (à memória ou aos sentidos) para que o seu correlato seja esperado. Assim, diz Hume:

Como a mente tem encontrado em numerosos casos que dois gêneros quaisquer de objetos — a chama e o calor, a neve e o frio — sempre têm

estado em conjunção, se, de novo, a chama ou a neve se apresentassem aos sentidos, o espírito é levado pelo costume a esperar calor ou frio, e a acreditar que esta qualidade existe realmente e que se manifestaria se estivesse mais próxima (Hume, 1999, p. 123).

Ainda segundo o filósofo, isso é tão natural quanto alguém sentir-se orgulhoso por receber um elogio ou raiva por ser vítima de uma injustiça. Da mesma forma que tais sentimentos são independentes de qualquer processo racional, as inferências causais também o são. Ademais, se não fosse assim, qual seria o argumento capaz de justificar que uma criança ou até mesmo, para ser mais radical, um animal usa para inferir que a sensação de fome será saciada se determinadas substâncias forem ingeridas, por exemplo? Afirmar que esse argumento escapa ao entendimento da criança significa reconhecer que não há tal raciocínio, já que a própria criança a teria realizado. Ora, tal raciocínio, diz Hume, “não poderia ser confiada às falazes deduções da razão humana, que é lenta em suas operações e não se manifesta, em qualquer grau, nos primeiros anos de nossa infância e, no melhor dos casos, no decorrer da vida humana acha-se mais exposta ao erro e ao engano” (Hume, 1999, p. 129). Não obstante essas considerações, ele chega ainda a afirmar que “todas estas operações são uma espécie de *instinto natural* que *nenhum raciocínio* ou processo do pensamento e do entendimento é capaz de produzir ou de impedir” (Hume, 1999, pp. 123-124, destaque nosso).

Nessa última citação há duas questões a serem evidenciadas. Na primeira, como vimos, Hume sugere que as operações dos raciocínios causais são uma espécie de *instinto*. Aqui se tem uma via para a afirmação de que tanto a razão quanto o próprio hábito seriam *instintos*. Assim, como Hume está buscando explicar o mecanismo de formação de crença, ou, nesse caso mais especificamente, os raciocínios causais, e como passou sua obra inteira negando que a razão fosse a responsável por eles, ele só pode estar falando de duas razões: uma analítica, clássica, e outra naturalística, sintética, instintiva. Do contrário, Hume estaria incorrendo na mais clara contradição. Não parece ser esse o caso. À essa razão instintiva, Hume, posteriormente, deu o nome de hábito, que “foi concebido como uma disposição humana caracterizada pela sensibilidade à repetição, podendo assim ser considerado um princípio adequado à explicação dos raciocínios derivados de experiências repetidas” (Monteiro, 2003, p. 41).

A segunda questão diz respeito à afirmação de que nem a razão nem o entendimento são capazes de produzir ou mesmo impedir a espontaneidade e a naturalidade dos raciocínios causais mais comuns. Segundo Hume, da mesma forma que a razão não pode gerar um

raciocínio causal, ela, tampouco, poderia impedi-lo. Em outras palavras, os raciocínios causais são independentes dos ditames da razão. Nesse caso, é impossível afirmar com certeza absoluta que o sol nascerá no próximo dia, pois não há processo racional algum capaz de provar isso e, no entanto, trata-se de uma crença bem estabelecida, por mais que se admita a possibilidade contrária, ninguém espera seriamente que isso venha a acontecer. Ademais, esse ponto parece estar em consonância com a teoria da evolução, pois se os animais – incluindo o homem – precisassem encontrar argumentos racionais para caçar, para fugir de perigos e para encontrar abrigos, eles muito provavelmente terminariam na inanição e, com efeito, na iminência da extinção, haja vista que, por exemplo, se fosse necessário calcular conscientemente distância, velocidade, resistência do ar, visibilidade, clima e demais variáveis antes de atacar uma presa, ela teria tempo suficiente para perceber o perigo e fugir, caso também não ficasse calculando qual velocidade precisaria atingir para escapar do predador. Em outros termos, se os animais precisassem fazer cálculos matemáticos para agir, as necessidades naturais os fariam vítimas de sua razão. Como este, porém, não é o caso, é bastante razoável que essa capacidade racional – demasiada tardia, segundo a evolução – nem produza nem impeça um raciocínio causal, como Hume bem propôs.

Por fim, Monteiro fez ainda uma observação importante sobre o hábito, haja vista que, para ele, Hume teria modificado esse conceito. A mais importante modificação consistiu na distinção entre repetição e passagem de tempo propriamente dita, pois uma coisa pode ser invariável enquanto o tempo passa ou ter mínimas repetições em longos períodos de tempo, da mesma forma que algo pode mudar inúmeras vezes em um curto período de tempo. Dito de outra forma, “em alguns casos a passagem de tempo é o elemento relevante, em outros casos o único elemento relevante é a repetição. E, em Hume, este último é o único que conta para dar significado a seu célebre princípio [hábito]” (Monteiro, 2003, p. 45). Segundo Monteiro, antes de Hume e mesmo depois dele, o hábito é entendido como uma sensibilidade à passagem do tempo, já, em Hume, o que importa é a repetição enquanto conjunção constante.

III

A partir dessa análise sobre o conceito humeano de *hábito*, temos bons motivos para justificar a premissa maior de nosso argumento central: o hábito é um princípio que impele a associar fatos distintos (raciocínio causal) sem o concurso da razão. Sendo assim, a

conclusão apontada inicialmente encontra-se fundamentada.

Ora, já indicamos que os raciocínios causais passariam da esfera da razão ao domínio do hábito. O argumento para tal foi: sendo o hábito um princípio que impele a mente a associar fatos distintos (raciocínio causal) sem o concurso da razão, e uma vez que os raciocínios causais (associação de fatos distintos) não são determinados pela razão, temos, portanto, que os raciocínios causais são oriundos do hábito.

Além dessa conclusão, chegamos a outras três. Primeira, ao lançar luz sobre o conceito de *razão*, encontramos mais dois conceitos na epistemologia de Hume, um clássico e outro naturalizado. O conceito clássico é responsável pelo conhecimento ou pelas relações de ideias, já o naturalizado envolve crenças ou raciocínios causais e existenciais – que são os raciocínios mais abrangentes da vida dos homens em geral. Com efeito, a defesa de apenas um conceito de *razão* geraria uma contradição clara na epistemologia de Hume.

Segunda, em decorrência da anterior, a razão clássica é destronada e perde a onipotência que lhe era atribuída pela Tradição. Segundo Hume, ela passou a se restringir às questões demonstráveis, isto é, às relações de ideias, não alcançando os raciocínios sobre causalidade e existência. Portanto, grande parte das questões científicas, teológicas e mesmo questões do dia-a-dia dos homens ficariam de fora de seu escopo. Por fim, a terceira, o hábito, enquanto um instinto natural, é o mesmo que razão naturalizada, instintiva, uma vez que ele é o responsável por explicar o mecanismo de formação das crenças – os raciocínios causais.

Referências bibliográficas

- CRAIG, E. J. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford Clarendon Press, 1987.
- CHIBENI, Silvio Seno. Hume e as crenças causais. In: *Epistemología e Historia de la Ciencia*, Volume XII. (Selección de trabajos de las XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia.) Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006.
- DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*. Monzabook, 2001.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo. Nova cultura, 1996.
- ESPINOSA. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. — 3. ed. — São Paulo; Abril Cultural, 1983.
- HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Cambridge University Press, 2007.

- HUME, David. *Enquiries Concerning Human Understanding*. Oxford Uni. Press. 1999.
- HUME, David. *História natural da religião*. São Paulo. UNESP, 2005.
- HUME, David. *Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press. 2009.
- MATOS, J. C. M. A questão da razão como critério distintivo entre homem e animal. São Leopoldo: *Unisinos*. 2011.
- MATOS, J. C. M. *O naturalismo de Hume e a epistemologia evolutiva*. São paulo, 2004.
- MATOS, J. C. M. Instinto e razão na natureza humana, segundo Hume e Darwin. In: *Scientie Studia*. Volume V, número 3, pp. 263-286, 2007.
- MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. Imprensa Nacional / Casa da Moeda. 1984.
- MONTEIRO, J. P. *Novos estudos humeanos*. São Paulo. Discurso Editorial, 2003.
- SMITH, Norman Kemp. *The philosophy of David Hume*. Palgrave Macmillan. 2005.
- SOTERO, R. S. *A epistemologia de David Hume: uma investigação acerca da legitimidade da crença*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humana, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, p. 119, 2015.

EMOÇÕES – ESPELHO OU REPELENTE MORAL:

Uma Análise Utilitarista e Humeana

EMOTIONS – A MORAL MIRROR OR REPELLENT: A Utilitarian and Humean Analysis

Aline Karen Cristina Canella

Universidade de Caxias do Sul

akccanella@ucs.br

RESUMO: Este artigo almeja apresentar uma análise do utilitarismo em conjunto com o exame do pensamento de David Hume, a fim de tentar compreender, a partir das supracitadas teorias, o papel dos processos emocionais automáticos e estados cognitivos controlados em decisões morais. O estudo foi realizado por meio de uma análise interdisciplinar que mescla a filosofia com estudos comportamentais, por meio da metodologia da pesquisa analítica. A pretensão da presente pesquisa foi promover caminhos para resolução de problemas de ética aplicada no mundo contemporâneo. Em conformidade com esta pretensão, em última análise, foi feita uma provocação no tocante a exploração de recursos animais em detrimento à percepção utilitarista de mitigação da dor e ao pensamento de David Hume. A partir disso, pretendeu-se responder à pergunta: as emoções inibem ou impulsionam os juízos morais? Em conclusão prévia é possível determinar que a desassociação dos processos emocionais automáticos em relação aos juízos morais é fortemente improvável.

PALAVRAS-CHAVE: Utilitarismo; David Hume; Emoções; Moralidade; Ética.

ABSTRACT: This article aims to present an analysis of utilitarianism in conjunction with an examination of David Hume's thought, in order to try to understand, from the aforementioned theories, the role of automatic emotional processes and controlled cognitive states in moral decisions. The study was carried out through an interdisciplinary analysis that mixes philosophy with behavioral studies, through the methodology of analytical research. The intention of this research was to promote ways to solve applied ethics problems in the contemporary world. In accordance with this claim, ultimately, a provocation was made regarding the exploitation of animal resources to the detriment of the utilitarian perception of pain mitigation and the thought of David Hume. From this, it was intended to answer the question: do emotions inhibit or drive

moral judgments? As a preliminary conclusion, it is possible to determine that the disassociation of automatic emotional processes from moral judgments is highly unlikely.

KEYWORDS: Utilitarianism; David Hume; Emotions; Morality; Ethics

INTRODUÇÃO

O presente trabalho disserta sobre as influências do sentimentalismo moral de David Hume e das éticas utilitaristas à discussão sobre as decisões morais na atualidade. Para tanto, pretende-se, para além de reconhecer a influência dos processos emocionais automáticos e processos cognitivos controlados para a moralidade, relacionar estes processos cognitivos com teorias morais já existentes. Ressalta-se que tais processos devem ser entendidos como, respectivamente, os processos cerebrais relacionados aos sentimentos e os processos cerebrais relacionados a racionalidade.

A decisão de analisar os impactos dos supracitados mecanismos cerebrais em decisões morais a partir das influências dos estudos de David Hume e das éticas utilitaristas, se deu porque, no exame sobre as motivações morais, o utilitarismo pode ser usado em contraposição ao egoísmo moral, muitas vezes associado às decisões morais com base sentimentalista. Em igual sentido, escolheu-se Hume por sua teoria da moralidade ter base empírica e se destacar ao comparar o senso moral com sentidos e percepções, ou seja, como um mecanismo para se tomar decisões.

A justificativa para o presente artigo se encontra na vitalidade do entendimento e reflexões sobre as motivações da moralidade em caráter universal como forma de promover caminhos para resolução de problemas de ética aplicada no mundo concreto contemporâneo. Em conformidade com esta pretensão, em última análise será feita breve – mas importante – provocação no tocante a uma questão de conflito moral pertinente na atualidade, qual seja, a exploração a animais e o consumo de produto animal em detrimento à percepção utilitarista de mitigação da dor.

Concluiu-se que a moralidade está intrinsecamente relacionada aos processos emocionais automáticos, apesar de decisões quanto a dilemas morais também serem passíveis de reflexões cognitivas conscientes. Dessa forma, em consonância com as ideias de David Hume, não se pode negar que o sentimento de aprovação social influencia nas decisões morais, sejam estas com base emotiva ou racional. Muitas vezes tais decisões que gerarão aprovação são justamente aquelas que corroboram com as respostas utilitárias – o que parece acontecer na questão animal. Dessa forma, percebem-se grandes indícios da existência de uma ligação entre a moralidade e o sentir.

REFERENCIAL TEÓRICO

A moralidade em David Hume abriu portas para o pensamento utilitarista. Afirma-se isso tendo em vista que o autor, ao assimilar a moralidade com os sentidos e as emoções – em sobreposição as moralidades pautadas na razão ou na vontade divina – promoveu a vertente empirista criada por John Locke (Rayner, S. 2005 p. 6). Ronald Glossop, professor emérito da Universidade Sulista de Illinois, Edwardsville, tendo em vista a amplitude da filosofia contida nas obras de Hume, atenta para a dificuldade de interpretação das obras do autor, fator que abre espaço para discussões das teorias Humeanas em variados paradigmas – incluindo o utilitarista.

A ética de David Hume parece fornecer uma fonte para uma discussão interminável a respeito de sua interpretação adequada. Mesmo nos últimos anos, artigos e livros surgiram sugerindo que sua teoria deveria ser classificada como um tipo de utilitarismo, um tipo de subjetivismo, ou um tipo de teoria do espectador qualificado ou ideal. Essas interpretações não são totalmente novas. Os argumentos de cada lado foram apresentados com tanta frequência e são tão bem documentados por citações dos escritos de Hume que todas essas interpretações estão provavelmente pelo menos parcialmente corretas. (Glossop, 1967, p. 527).

Apesar de existirem divergências entre críticos sobre como classificar David Hume, tendo em vista que, ao longo de suas obras, o autor apoia doutrinas filosóficas variadas, muito do trabalho de Hume pode levar a assimilar ele com o utilitarismo – em especial, quanto à linha do utilitarismo de regras (Rayner, 2005 p. 6)¹. No entanto, antes de prosseguir com a análise do utilitarismo em David Hume, faz-se necessárias explicações sobre esta vertente do pensamento ético.

O utilitarismo é, em uma afirmativa geral, entendido como a teoria de que a ação moralmente correta é aquela que produz um maior bem. É importante notar que esta teoria é uma forma de consequencialismo, ou seja, a ação correta deve ser entendida a partir das consequências que produz – e nesta vertente isso significa a análise, a partir das consequências relevantes, do bem geral de um grupo de indivíduos. Ou seja, deve-se maximizar o bem geral, e este é: tanto o bem dos outros quanto o bem do indivíduo (Driver, 2014).

Nas vertentes utilitaristas clássicas não se pode deixar de citar Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Tais autores identificavam o bem com o prazer, e, tal qual a filosofia hedonista de Epicuro, sustentavam a maximização da produção do bem (Driver, 2014). Antes de abordar estes autores, faz-se necessário remeter com brevidade a origem do Hedonismo na filosofia

¹ Tal afirmação, no entanto, encontra opositores.

ocidental através da análise de um trecho relevante da *Carta sobre a felicidade a Maneceu*, do já mencionado autor Epicuro de Samos.

Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. Portanto, todo prazer constitui um bem por sua própria natureza; não obstante isso, nem todos são escolhidos; do mesmo modo, toda dor é um mal, mas nem todas devem ser sempre evitadas. Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos. Há ocasiões em que utilizamos um bem como se fosse um mal e, ao contrário, um mal como se fosse um bem (Epicuro, 2002, p. 15).

Nesse trecho é possível extrair da mensagem de Epicuro um dilema sobre os prazeres e dores. Nem todo o prazer é visto como um bem, e nem toda a dor é vista como um mau. O ponto chave para diferenciar o bem do mau não deve ser, portanto, seguindo esta linha de pensamento, a universalização da dor ou do prazer. Em contrário, cabe a avaliação de cada caso concreto, e dentro desta avaliação, a busca pela maximização do bem. O utilitarismo faz uso desta premissa, sendo de grande relevância ressaltar que, ao analisar os casos concretos, se deve prezar pela neutralidade e imparcialidade do agente (Driver, 2014). Ou seja, a felicidade de todos conta para a análise utilitarista, e o motivo pelo qual se deve promover o bem geral é o mesmo motivo pelo qual qualquer outra pessoa deve promovê-lo, não sendo peculiar ao indivíduo. De igual forma, os comportamentos moralmente corretos não prejudicam os outros. Ao contrário, aumentam a felicidade, medida pela utilidade.

Apesar de a tradição filosófica ocidental apresentar nuances de pensamento que se assemelham ao utilitarismo desde a Grécia antiga, a primeira aparição dessa teoria como vertente – e com a roupagem tal qual assimilamos hoje - se deu por Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873).

Entre ambos os autores, no entanto, deve-se diferenciar o utilitarismo de ato e o utilitarismo de regras. Em resumo, Bentham apresenta sua teoria segundo o utilitarismo de ato – ou seja, cada ato isolado precisa ter suas consequências analisadas em determinada situação particular. Seguindo esse raciocínio, por exemplo, se mentir – ação normalmente vista de forma negativa – produzir maior benefício do que prejuízo em determinada circunstância, então será a ação correta dentro daquele cenário. O mesmo é válido para outras ações como matar ou torturar. Já John Stuart Mill pode ser considerado um utilitarista de regras, porque propõe maior valoração às consequências das ações-tipo (Neves, 2011). Ou seja mentir, matar ou torturar -

que são ações tipo - normalmente produzem mais malefícios do que benefícios, portanto, independente das circunstâncias, possuirão uma conotação negativa. Isso se aplica, por exemplo, ao caso de preconceitos, discriminação, ou genocídio contra minorias – apesar de não afetarem a maioria da população, são ações-tipo moralmente incorretas. Nesse contexto a ação moralmente correta é aquela que está de acordo com uma regra moral que, em observância geral, cria a maior felicidade.

Mesmo antes do surgimento destas vertentes, moralistas britânicos como Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, Gay e Hume já proporcionavam em suas teorias caminhos para se pensar de uma forma que remete ao utilitarismo (Driver, 2014). Falar-se-á um pouco sobre estes autores. Richard Cumberland (1631-1718) e John Gay (1699-1745) pensavam na questão utilitarista de forma teológica. Na visão destes, promover a felicidade humana era uma virtude e uma tarefa divina destinada a todas as pessoas. Esta tarefa estava ligada a redenção, ao agir em conformidade com a vontade de Deus para obter a salvação individual e felicidade eterna, o que torna esta teoria uma combinação da motivação humana com elementos egoístas (Driver, 2014). A salvação individual de uma pessoa e sua felicidade eterna, dependiam da conformidade com a vontade de Deus, assim como a própria virtude.

Essa abordagem exige, portanto, a existência de um Deus – apesar de não deixar claro qual trabalho essencial esse Deus faria. Sem entrar no mérito sobre a existência de divindades, é interessante notar que as teorias utilitaristas posteriores superaram a necessidade do divino em suas suposições sobre a ética. De toda forma, Gay influenciou posteriormente David Hume. Nos ensaios de Gay algumas questões pensadas depois por Hume se destacam, como a natureza da virtude. O autor pretendia buscar entender como explicar a prática da aprovação e desaprovação de ação e caráter em seres humanos – associado a repudia a atos perversos e aprovação de atos empáticos (Driver, 2014). Apesar de terem estudado o mesmo fenômeno, Gay associa a valoração das ações humanas ao divino, enquanto Hume rejeita essa visão teológica em favor da percepção naturalista da natureza humana.

Para Hume o senso moral é como outros sentidos e percepções. Dessa forma, conseguimos assimilar o universo ao nosso redor e tomar decisões com base no sentir empirista. Isso fica evidente nas passagens em que Hume compara a percepção de qualidades secundárias, como a cor, com a discriminação moral (no sentido de diferenciação).

Gostaria de perguntar aos filósofos que fundamentam tantos dos seus raciocínios na distinção entre substância e acidente, imaginando que temos de uma e outra ideias claras, se a ideia de substância provém das impressões de sensação ou das impressões de reflexão. Se ela nos é transmitida pelos

sentidos, pergunto por qual e de que maneira. Se é percebida pelos olhos, deve ser uma cor; se pelos ouvidos, um som; se pelo paladar, um sabor, e assim por diante quanto aos outros sentidos. Mas creio que ninguém afirmará que a substância é uma cor, um som, ou um sabor. [...] Ora as impressões de reflexão reduzem-se às nossas paixões e emoções, nenhuma das quais com certeza pode representar uma substância. Portanto não temos uma ideia de substância distinta da de uma colecção de qualidades particulares, nem queremos dizer outra coisa quando falamos ou raciocinamos sobre ela (Hume, 2016, pp. 44-45).

Na perspectiva de Hume as causas independem do pensamento – ou seja, coisas acontecem naturalmente independentemente da presença de um ser pensante, apesar de que, ao assimilarmos os eventos, atribuímos a eles valores. E todos os valores são necessariamente tirados de uma experiência sensível. Dessa maneira, o autor criticará a busca de motivações através da justificativa de uma divindade, por exemplo. Analisar-se-á o trecho que segue:

Se retirarmos o poder de uma causa, temos de atribuí-lo a outra; mas retirá-lo de todas as causas e atribuí-lo a um ser sem qualquer relação com a causa ou o efeito, a não ser a percepção que deles tem, é um absurdo crasso, contrário aos princípios mais seguros da razão humana. A todos estes argumentos posso responder apenas que este caso é idêntico ao de um cego que quisesse descobrir muitos absurdos na suposição de que a cor escarlate não é o mesmo que o som de uma trombeta e a luz o mesmo que a solidez. (Hume, 2016, p. 210).

Neste sentido, tudo que conhecemos se dá através das percepções que conseguimos extrair do ambiente que nos cerca através do nosso corpo. Se raciocinarmos por causa e efeito, para além da capacidade de sentir, nenhuma cor, som, gosto ou cheiro tem uma existência contínua, independente. Estas qualidades apenas fazem sentido enquanto qualidades sensíveis quando podem ser absorvidas e assimiladas por algo ou alguém (Hume, 2016, p. 278). Sendo assim, e entendendo a moralidade como um mecanismo advindo dos sentidos, é possível concluir que ela só existe enquanto existirem indivíduos sencientes.

Consideremos também que, dentre os desejos, há os que são naturais e os que são inúteis; dentre os naturais, há uns que são necessários e outros, apenas naturais; dentre os necessários, há alguns que são fundamentais para a felicidade, outros, para o bem-estar corporal, outros, ainda, para a própria vida. E o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo (Epicuro, 2002, p. 15).

Epicuro, conforme já foi mencionado e fica evidenciado na passagem acima, também associava as escolhas quanto a busca da felicidade com a questão do sentir – ao afirmar que praticamos nossas ações para nos afastarmos da dor e do medo. E de mesma forma, para Hume,

fazer discriminações morais faz parte da natureza do indivíduo humano, e, além disso, seus escritos deixam a entender que uma pessoa que busca agir moralmente, ou seja, um alguém virtuoso, contribui para o bem de uma sociedade, o que é de certa forma relevante para o utilitarismo. No entanto, ressalta-se que o indivíduo virtuoso para Hume é aquele que tem certas capacidades psicológicas - deve ser capaz, por exemplo, de refletir sobre o caráter e representar para si mesmo as qualidades dos outros que são aprovadas ou desaprovadas (Driver, 2014).

Em igual sentido, para Hume, a moralidade surge em sentimentos individuais – o que sugere que sua teoria da moral pode ser interpretada como subjetivista. Mas, ao mesmo tempo, o autor também discute a necessidade do indivíduo de se afastar do estado de espírito de um espectador parcial para fazer julgamentos morais corretos: ou seja, não se pode pensar em sua teoria como um subjetivismo puro (Rayner, 2005 p. 6). Tampouco, apesar de apresentar argumentos que posteriormente ajudaram a desenvolver o utilitarismo, se pode dizer que Hume seria um utilitarista puro.

A escrita de Hume também exhibe pensamento cético; ele questiona a noção de causalidade e debate se o raciocínio indutivo pode ser realizado de forma consistente e verdadeira. Além de tudo isso, toda a filosofia de Hume é baseada empiricamente e, portanto, não parece apoiar uma doutrina normativa como o utilitarismo. Uma questão, então, para os leitores que contemplam os escritos de Hume, é qual teoria unificada (se houver) tirar de suas investigações² (Rayner, 2005 p. 7).

Volta-se a análise sobre o utilitarismo de ação e de regras em Hume. Russel Hardin, no livro intitulado *David Hume: Moral and Political Theorist*, explica que entender Hume como um utilitarista de regras é interpretar as passagens do autor de forma equivocada. De igual forma, também é evidente que o autor não é um utilitarista de ato, porque os indivíduos, na visão de Hume, não têm compromisso suficiente com a beneficência para sempre agir pelo bem-estar geral e não pelo seu próprio (Hardin, 2007, p. 155).

O utilitarismo de regras, no entanto, é o que parece causar mais confusão e é neste que se faz necessárias maiores explicações. Russel Hardin elenca três argumentos que parecem encerrar a questão. O primeiro pautado em que Hume, em sua teoria sobre a moral, observa que a razão não é capaz de ditar regras para todos os problemas morais possíveis. Em segundo plano está a visão humeana de tendemos a generalizar nossas regras além de suas origens, e nos apegamos a um padrão de comportamento que afirmamos ser moralmente exigido mesmo quando este não é interessante para o indivíduo (Hardin, 2007, p. 162).

² Tradução da autora.

Este ponto pode levar a confusão, mas ressalta-se que Hume pretende demonstrar que o apego à determinadas regras não estão pautadas numa razão moral e sim em um aspecto da psicologia. E por fim, Hume fala em favor de leis explícitas que devem ser aplicadas sistematicamente – mas isso tampouco deve ser entendido como uma forma de utilitarismo de regras. O mero seguir, obedecer a uma lei também não deve ser considerado domínio exclusivo do utilitarismo de regras (Hardin, 2007, p. 163). As convenções, por exemplo, de propriedade, não são anuladas por uma conta direta de utilidade e o direito tampouco vai servir a utilidade incondicionalmente. De igual forma, Direitos individuais e coletivos não se obstam.

De fato, a categorização da filosofia humeana a um ramo da filosofia moral moderna é uma tarefa que, apesar de muitos filósofos terem tentado vencer, é de difícil realização. O autor, conforme se pode traçar até aqui, desafia – e pode-se dizer que estava ciente deste propósito – a categorização simples de suas teorias em um ramo filosófico (Rayner, 2005 p. 7). Ao agrupar as ideias de Hume em algum sistema é fácil o interlocutor ignorar ou distorcer as pretensões do autor. Dessa forma, apesar de sua teoria ter aspectos que lembram o utilitarismo ou o ceticismo, a teoria humeana em si somente pode ser expressa sem que se perca seu conteúdo de forma a aceitar que seu pensamento se trata de um amálgama³ de vários sistemas diferentes do pensamento filosófico.

Sabe-se que para Hume a moralidade surge do sentir. Ao determinarmos as semelhanças na natureza dos sentimentos, a partir de nossa percepção empírica, pode-se diferenciar aprovação e rejeição e com base nisso induzir os princípios da moralidade. Muitas vezes, os sentimentos morais que levam a aprovação são justamente aqueles que são úteis a sociedade – o que nos encaminha para interpretações utilitárias do pensamento de Hume, em especial, que buscam assemelhar-se ao utilitarismo de regra, conforme supramencionado. Pode-se chamar essa tendência de pseudoutilitarismo, já que além de se diferenciar substancialmente do pensamento utilitarista típico, Hume não leva em consideração que a utilidade transmita um dever moral (Rayner, 2005, p. 13). A utilidade para Hume tem um sentido empírico, e é com base nisso que o autor se diferenciará de seus sucessores, conforme já abordado, especialmente Bentham ou Mill, que tem por base a utilidade normativa.

[...] Hume não afirma que devemos fazer o que é útil para a sociedade (como um verdadeiro utilitarista faria), ao contrário, ele simplesmente observa que, na maioria dos casos, o que nos causa sentimentos morais de aprovação é o que é útil. O utilitarismo, então, não é verdadeiro por definição; é algo que

³ No sentido figurado, quer-se emprestar a analogia de liga metálica para se dizer de uma mistura de elementos teóricos diferentes que formam o todo da teoria em questão.

induzimos a ser verdade, empiricamente, devido à natureza de nossos sentimentos (Rayner, 2005 p. 13).

Ao seguir uma regra geral que coincide com uma grande utilidade para a humanidade sentimos aprovação, mesmo que para o indivíduo a decisão utilitária represente uma desvantagem. É dessa forma que Hume cria uma espécie de utilitarismo de regras empírico – a partir da nossa percepção empática sobre sentimentos de aprovação ou reprovação, gratificação e culpa (Rayner, 2005 pp. 13-14).

A obrigação moral, ou, nas palavras de Hume, o sentimento do bem e do mal, necessitam para seu entendimento a análise das virtudes naturais (Hume, 2015, p. 547). As virtudes naturais seriam aquelas que, a partir da nossa capacidade de sentir e mensurar o ambiente a nossa volta, nos permitem viver em sociedade.

Ninguém pode duvidar de que muitas virtudes naturais têm esta tendência para o bem da sociedade. A mansidão, a beneficência, a caridade, a generosidade, a clemência, a moderação, a equidade sobressaem muito entre as qualidades morais e são correntemente chamadas virtudes sociais, para marcar a sua tendência para o bem da sociedade (Hume, 2015, p. 666).

Já as virtudes artificiais são aquelas como a justiça, em que, por exemplo, segue-se uma regra que em geral é de grande utilidade para a humanidade. Dessa forma, atingir-se-á o sentimento de aprovação mesmo que em casos particulares não se encontre facilmente a utilidade. Ao contrário das virtudes naturais, as artificiais são criações do homem, e é neste sentido que Hume se aproxima do utilitarismo de regras. Nas palavras do autor:

A única diferença que existe entre as virtudes naturais e a justiça está em que o bem que resulta das primeiras provém de todo e qualquer acto isolado e é objecto de uma paixão natural, enquanto que um acto isolado de justiça, considerado em si mesmo, pode muitas vezes ser contrário ao bem público, e é apenas o concurso de todos os homens, num esquema ou sistema geral de acções, que é vantajoso. (Hume, 2015 p. 667)

É interessante ressaltar que Hume não deve ser visto como um inimigo da razão – e, nesse sentido, um individualista moral. Pelo contrário, em verdade, o autor defende que o homem usa de artifícios – por exemplo a justiça, a lei e a política – para exercitar a razão com objetivo de alcançar um melhor fim moral. No entanto, utilizamos do raciocínio lógico com o fim de alcançar aprovação moral. Dessa forma, apesar do uso da lógica, a verdadeira natureza da moral é inata ao sentir, não à razão – sendo essa apenas um mecanismo para melhor satisfazer o sentimento de aprovação.

Pode-se facilmente aceitar as inclinações aparentemente utilitárias de Hume junto com o resto de sua filosofia porque Hume simplesmente mostra, empiricamente, que a utilidade reflete um padrão no qual nossos sentimentos nos dão prazer moral e em nenhum caso defende uma doutrina normativa baseada no pensamento utilitarista (Rayner, 2005 p. 14).

Pode-se interpretar com isso que as emoções, a utilidade e a moralidade estão interligadas de uma maneira essencialmente alinhada – mas não é sempre este o caso. Trabalhos recentes em psicologia e neurociência indicam que baixos níveis de preocupação empática predizem julgamentos morais utilitários. Explica-se: em uma série de estudos, ao identificar os processos neurais responsáveis pela cognição, incluindo a resposta emocional e os raciocínios abstratos, foi possível perceber que as emoções influenciam os julgamentos morais – ou seja, tanto os processos emocionais automáticos quanto os processos cognitivos controlados (que podemos chamar de uso racional da cognição) conduzem o julgamento moral (Gleichgerrcht & Young, 2013, pp. 1-9). Em dilemas éticos onde as pessoas são levadas a escolher se preferem prejudicar uma pessoa para salvar muitas, ou vice-versa, os processos emocionais cerebrais normalmente suportam o tipo de resposta que não prejudica o indivíduo, enquanto os processos controlados suportam respostas diferentes, como, por exemplo, salvar o maior número de vidas.

É importante destacar que tais processos mentais ocorrem de forma diferente em caso de alteração do cenário em questão. Analisar-se-á o caso do Dilema do Bonde, idealizado por Philippa Foot, a partir dos dados encontrados na pesquisa conduzida por Ezequiel Gleichgerrcht e Liane Young, que leva o nome de *Baixos níveis de preocupação empática predizem julgamentos morais utilitaristas*⁴ (Gleichgerrcht & Young, 2013, pp. 1-9). Imagine um cenário tal qual existe um bonde que está sem controle em uma estrada, e em seu caminho, estão cinco pessoas amarradas. É possível, no entanto, acionar um botão que muda o percurso do bonde, mas neste outro percurso existe uma única pessoa atada.

Os participantes foram apresentados a um par de dilemas morais, em ordem contrabalançada (ou seja, alguns participantes leem o cenário impessoal primeiro, enquanto outros leem o cenário pessoal primeiro). Cada cenário exigia que os participantes escolhessem se queriam prejudicar uma pessoa para salvar cinco pessoas. O dilema "pessoal" apresentava um dano emocionalmente saliente (por exemplo, empurrar um homem de uma ponte); o dilema "impessoal" apresentava um dano menos saliente emocionalmente (por exemplo, acionar um botão para redirecionar o bonde a atingir uma pessoa). [...] No dilema do bonde, a resposta utilitarista foi apertar o botão para afastar o bonde das cinco pessoas e levá-lo a atingir uma pessoa, ao passo que a resposta não utilitária foi permitir que o bonde atingisse cinco pessoas. No dilema da ponte para pedestres, a resposta utilitária foi empurrar um homem para fora de uma ponte para que seu corpo impedisse que o bonde

⁴ Tradução da autora.

atingisse cinco pessoas amarradas aos trilhos, enquanto a resposta não utilitária foi permitir que o bonde atingisse cinco pessoas⁵ (Gleichgerrcht & Young, 2013, p. 02).

Perguntados sobre dilemas dessa natureza, quando mantidos neste cenário impessoal, que carece de conteúdo emocional, as pessoas entrevistadas no experimento supracitado tenderam a apertar o botão – submetendo o dano a uma só pessoa em razão do bem maior (Gleichgerrcht & Young, 2013, pp. 1-9). Dessa forma, tem-se uma resposta utilitária.

No entanto, quando as pessoas são apresentadas a um dilema pessoal a decisão parece tomar outro rumo. Por exemplo: toma-se a imagem do cenário em que há um bonde desgovernado vindo em direção a cinco pessoas, mas ao invés de apertar um botão para o desviar, a única forma de pará-lo sem que atinja as pessoas amarradas aos trilhos é empurrar uma pessoa de grande porte de uma ponte para que atinja o veículo, parando-o. O dano é o mesmo do exemplo anterior – uma vida por cinco. Mas nesse exemplo a pessoa questionada se encontra apresentada a um dilema pessoal, onde com suas próprias mãos e a partir do seu próprio movimento deve escolher sacrificar uma pessoa. No exemplo anterior, a escolha era impessoal – o ato era apertar um botão, que atingiria uma pessoa distante. O dilema se torna pessoal quando a decisão se torna mais palpável – ou seja, quando a execução do ato motor de empurrar, que envolve o uso do corpo físico, gerará a consequência de prejudicar alguém. E, neste momento, envolvendo respostas emocionais do cérebro, a maioria das pessoas perguntadas no experimento em análise é levada a rejeitar o ato prejudicial – entregando uma resposta não utilitária (Gleichgerrcht & Young, 2013, pp. 1-9).

Déficits emocionais, por outro lado, como a alexitimia – incapacidade de articular a própria experiência emocional – ou outras perturbações dos processos emocionais parecem levar a juízos morais mais utilitários. No estudo mencionado acima, realizado com pacientes neurotípicos, os participantes que tiveram pontuações mais altas em medição de personalidade antissocial foram mais propensos a tomar decisões utilitárias perante dilemas morais. Em contrapartida, aqueles com processamento emocional aprimorado foram mais facilmente condicionados a julgar de forma mais rígida determinadas situações. Por exemplo, aqueles que foram condicionados à, antes de responder aos dilemas morais, sentir nojo, posteriormente apresentaram julgamentos morais mais severos.

Por outro lado, o processamento emocional aprimorado entre participantes neurotípicos levou a uma maior condenação de atos prejudiciais (e, ocasionalmente, inofensivos) em uma série de estudos. Por exemplo, preparar

⁵ Tradução da autora.

os participantes para sentir nojo por meio da hipnose, expor os participantes a um gosto amargo ou um cheiro nojento, ou mesmo sentar os participantes em uma mesa suja resultou em julgamentos morais mais severos. Na verdade, até mesmo medidas autorrelatadas de propensão a sentir repulsa foram associadas a julgamentos mais severos, destacando o impacto da emoção na cognição moral (Gleichgerrcht & Young, 2013, p. 01).⁶

Em resumo, ao atrapalhar o processo cognitivo controlado, percebeu-se a diminuição dos julgamentos utilitários. Em diferente sentido, pressionar os participantes a fazer julgamentos em cenários morais mais rapidamente – sem ter tempo para deliberar – levou a mais respostas deontológicas⁷. Nesse sentido, o julgamento utilitário parece estar interligado a redução de interferências emocionais. De toda forma, concluiu-se no estudo analisado que nossa preocupação empática é um fator determinante que interfere em decisões morais.

Níveis diminuídos de resposta emocional podem, portanto, permitir que os utilitaristas morais favoreçam consistentemente ações prejudiciais que maximizem o bem-estar agregado. Na verdade, a maneira como resolvemos dilemas morais pode depender não apenas do raciocínio abstrato e do controle cognitivo, mas também, de maneira crucial, de nossa preocupação empática com as vítimas em potencial (Gleichgerrcht & Young, 2013, p. 09).

Se associarmos as tendências utilitárias com as virtudes artificiais do homem mencionadas na teoria de Hume, e as virtudes naturais com maiores níveis de empatia, por exemplo, alcança-se um impasse: afinal, a moral ideal é aquela produzida pelos sentimentos empáticos, através dos membros de um mesmo grupo, ou aquela vinda a partir de um cálculo racional utilitário? Tal impasse aparente, no entanto, resta superado por Hume – afinal, não importam as tendências emocionais do indivíduo, sua motivação aparenta ser a mesma para o autor, qual seja, de alcançar maior sentimento de aprovação⁸.

É nesse sentido que a utilidade agrada à David Hume apenas no sentido da empatia – a qual o autor se refere pelo termo simpatia. A reputação parece trazer um grande reforço ao sentimento moral. O autor, em determinada passagem da *Investigação sobre os princípios da moral*, coloca que o amor pela fama é muitas vezes uma motivação para o agir moral – ou seja, a moralidade é também um mecanismo pela busca de reconhecimento e aprovação. E uma das

⁶Tradução da autora.

⁷Termo criado pelo utilitarista Jeremy Bentham, que direciona o ramo da ética que estuda o fundamento do dever e das normas. Também conhecida como "Teoria do Dever".

⁸É neste mesmo sentido que David Hume irá criticar as virtudes monásticas, ou seja, o Celibato, o jejum, a penitência, a mortificação, a negação de si próprio, a submissão, o silêncio, e a solidão, por exemplo. Segundo o autor, tais comportamentos, considerados pelos monges virtudes, em verdade não servem a propósito algum. Nem tornam o homem de fato mais bem visto no mundo (no sentido da busca por aprovação), nem o torna mais feliz individualmente. Pelo contrário, frustram estes fins, limitam a imaginação e tornam o indivíduo amargo (Hume, 1995, p. 154).

formas de obtenção de fama e reputação parece ser, muitas vezes, a tomada de decisões morais utilitárias.

Outro princípio de nossa constituição que traz um grande reforço ao sentimento moral é o amor pela fama, que reina com total autoridade em todos os espíritos elevados e é muitas vezes o motivo supremo de cada um de seus planos e realizações. Em nossa busca tenaz e sincera de um caráter, um nome, uma reputação no mundo, passamos frequentemente em revista nosso procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos daqueles que nos estão próximos e nos observam. Este constante hábito de nos inspecionarmos, por assim dizer, pela reflexão, mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude. (Hume, 1995, pp. 161-162).

Em outra passagem, o autor aborda a questão da religião, mais especificamente, dos louvores e da utilidade destes. Segundo Hume, ao conceder louvor a um indivíduo considerado humanitário e benéfico, a sociedade considera a felicidade e a satisfação coletivas obtidas das ações e bons ofícios deste (Hume, 1995, pp. 30-31). É nesse sentido que a utilidade constitui pelo menos um aspecto da moralidade, tendo em vista que, em todas as decisões morais a utilidade pública parece estar presente como uma circunstância, um objetivo a ser visado. Tanto o é, argumenta o autor, que onde quer que surjam disputas – no âmbito da filosofia ou fora dele, na vida cotidiana – um aspecto que parece sempre ser considerado é justamente, o de averiguar o conflito em disputa e avaliar, a partir deste, os verdadeiros interesses da humanidade (Hume, 1995, p. 32).

Para pensarmos como esses sentimentos acometem os indivíduos sociais é importante entender o funcionamento de estados emocionais – principalmente em mamíferos sociais. Tal mecanismo se apresenta de forma tão complexa que é possível comparar a dor social com a dor física – de modo que estudos neurológicos sugerem que a mesma rede de regiões cerebrais responsáveis por ativar os sinais de dor física⁹ são ativados juntamente a partes responsáveis por componentes afetivos: tanto no caso de o paciente sofrer dor física quanto para o caso de sofrer dor psicológica, emocional. A dor física, portanto, serve de base para ambas as experiências – tanto de dor causada por injúria ao corpo quanto de dor social. Dessa maneira, rejeitaremos ambos os tipos de dor – porque estes compartilham uma representação somatossensorial¹⁰ comum (Kross, 2011).

⁹ Entendidas pelo córtex somatossensorial secundário e ínsula posterior dorsal.

¹⁰ O sistema somatossensorial ou sensorial somático corresponde a um sistema de neurônios sensoriais e vias neurais responsáveis por responder a mudanças corporais.

Ao abordar a questão cerebral de semelhanças entre cérebros de mamíferos sociais, em conformidade com a proposta preliminar de abordar aspectos da ética aplicada, pretende-se abordar rapidamente um tema utilitarista de grande repercussão na atualidade, qual seja, a valoração do sofrimento animal. Tal assunto tem se tornado pertinente pela maior gama de conhecimento que temos hoje, através de evidências científicas, sobre os sentidos de outras espécies de animais, saber este que não estava disponível para os utilitaristas do século XIX e seus antecessores. Hume, por exemplo, apesar de admitir que possuímos necessidades como prazeres e confortos de natureza em comum aos animais, defende que estas necessidades não agregam valor moral. Nesse sentido, o autor parece não vê os animais como sujeitos passíveis de moralidade em algum nível – sendo somente o espírito de uma criatura racional capaz de se preencher das belezas interiores e graças morais (Hume, 1995, p. 162), apesar de admitir que a amabilidade é possível aos animais e abrir questionamentos acerca das motivações para tais comportamentos.

Observa-se que os animais são capazes de amabilidade, tanto para com os de sua espécie como para conosco, e não há, neste caso, a mínima suspeita de dissimulação ou artifício. Devemos explicar também os sentimentos deles a partir de refinadas deduções baseadas no interesse próprio? (Hume, 1995, p. 163)

Retomando o caso concreto, o cerne da questão animal na atualidade está no princípio utilitarista de que se deve buscar o maior excedente de prazer e evitar as dores – a partir do entendimento do fato de que seres sencientes também são capazes de sentir prazeres e dores (Radek & Singer, 2017, pp. 113-124).

Animais vertebrados respondem a dor e ao prazer tanto quanto seres humanos, e afirma-se isto tanto ao observar o funcionamento do sistema nervoso central e regiões cerebrais que respondem a estímulos de dor ou prazer quanto a perceber como estes seres reagem a partir da observação comportamental¹¹ (Radek & Singer, 2017, pp. 113-124).

Para este problema, Mill e Bentham parecem concordar que o sofrimento dos animais é uma questão a ser analisada, mas a esse respeito, Mill se destaca, incluindo os animais na questão da validade do princípio utilitarista “Mill foi mais longe a ponto de dizer que estava preparado para colocar toda a questão da validade do princípio do utilitarismo na inclusão dos animais na moralidade” (Radek & Singer, 2017, pp. 113-124). De certa forma, portanto, é possível dizer que o autor não diminui a questão dos interesses dos animais em detrimento do

¹¹ Mas atividades nervosas não foram somente documentadas em animais vertebrados. Invertebrados como polvos também parecem possuir senciência e habilidade de resolução de problemas (Radek & Singer, 2017, pp. 113-124).

interesse humano, em verdade, as dores dos seres sencientes contam de forma igual, independentemente da condição de ser humano. É possível, inclusive, dizer que o autor faz uma crítica ao especismo, qual seja, a discriminação a seres que não fazem parte de determinada espécie (no caso, a humana), antes mesmo que tal termo fosse sequer inventado.

Ainda que se diga isso, é impossível não perceber que a crueldade contra animais existe – e que o sistema jurídico não consegue suprir os ideais contra o sofrimento animal que Bentham e Mill defendiam. A exploração animal existe para satisfazer os desejos humanos de comer produtos animais, com determinado sabor ou textura, e, obviamente, vai contra a visão utilitarista de que a dor e o sofrimento dos animais não humanos deveria contar igualmente com quantidades semelhantes de dor e sofrimento humano (Radek & Singer, 2017, pp. 113-124).

De toda forma, duas questões, na visão da autora, intrinsicamente relacionadas, devem ser analisadas a partir desta reflexão. Toma-se como exemplo o consumo de carne animal. A primeira questão é a existência de seres sencientes carnívoros. E a segunda é a questão da aceitabilidade social do consumo de produto animal – que é diferente dependendo da cultura em que se está inserido. A primeira questão leva em consideração que entre mamíferos sociais parece haver um senso de moralidade próprio de cada grupo (Silveira, 2015, pp. 117-119), como indica, por exemplo, estudos comportamentais em lobos pertencentes a diferentes alcateias.

A segunda questão leva em consideração os diferentes níveis de aceitabilidade de consumo de produtos animais nas diferentes sociedades humanas. Explica-se: o consumo de determinadas espécies é considerado moralmente errado por determinadas culturas. No ocidente, por exemplo, o consumo de canídeos é considerado errado – julgamento moral que não é tão forte no oriente (Canossa, 2018). Em igual sentido, determinadas religiões proíbem o consumo de certas carnes. A questão da moralidade do ato, portanto, parece, também quanto a este aspecto, estar interligada a aceitação ou reprovação social – corroborando com a visão humeana de utilidade. Destaca-se a seguinte passagem:

Quando enaltecemos mesmo uma simples planta ou animal como sendo útil e benéfico(a), fazemos-lhe um louvor e uma recomendação adequados à sua natureza; assim como, por outro lado, uma reflexão sobre a influência danosa de qualquer desses seres inferiores sempre nos inspira um sentimento de aversão. [...] Até mesmo os egípcios, que tanto ridicularizais, nunca sacralizaram qualquer animal senão em vista de sua utilidade. (Hume, 1995, pp. 31-32)

Observa-se que Hume, conforme já mencionado, não considerará os animais sujeitos morais – no entanto, parece que o sofrimento animal desnecessário, de alguma forma, gera reflexos nas moralidades humana. Estes reflexos parecem acontecer em duas medidas – ou

quanto empatia a outro ser vivo, ou no tocante a utilidade deste em conformidade com a visão de que as plantas e animais, de certa forma, são entendidas como recursos disponíveis à espécie humana que não devem ser negligenciados.

Perante todo o abordado e a análise do problema de ética aplicada acima exposto, parte-se para as conclusões do presente artigo.

CONCLUSÃO

Após a exposição de conceitos básicos do utilitarismo bem como a explanação acerca da teoria moral em David Hume e análise interdisciplinar de aspectos do comportamento humano, conclui-se a presente exposição com algumas considerações. Em primeiro lugar, destaca-se o papel dos processos emocionais automáticos e processos cognitivos controlados na tomada de decisões morais.

Ao passo que os processos cognitivos controlados tendem a decisões utilitaristas, os estudos analisados no presente artigo determinam que os processos sentimentais estão ligados a juízos morais não utilitários. No entanto, percebeu-se pela análise das teorias de David Hume que mesmo um julgamento moral racional pode ter um fundo no sentir – qual seja, na busca pela aprovação ou o sentimento de regozijo por ter tomado determinada decisão e no evitamento da reprovação social. Neste sentido, apesar de não ser possível classificar David Hume como um utilitarista, é possível dizer que sua teoria aborda aspectos utilitários – tendo em vista que para o autor a utilidade é vista através de um sentido empírico. E é nesse sentido que se demonstrou a análise de caso concreto – qual seja, da questão animal, onde parece ter um consenso pelo menos quanto aos valores de utilidade ao se consumir recursos animais.

Concluiu-se que a moralidade possui fortes indicativos de estar sedimentada em um fundo emocional, senão no momento da reflexão para tomada de decisões, ao menos antes disto, na justificativa do porquê pensamos no dever ser moral. Dessa forma, tais emoções de busca pela aprovação e evitamento de reprovação funcionariam não como um repelente, mas como um espelho para a justificativa por trás da moralidade.

Referências bibliográficas

AVERILL, J. R. A constructivist view of emotion. In: Plutchik, R.; Kellerman, H. *Emotion: theory, research and experience*. Editora New York: Academic, 1980, Nova York. (Theories of Emotion, v.1). p. 305-339.

Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/b978-0-12-558701-3.50018-1>>

Acesso em: 03 jan. 2022

CANOSSA, C. Debate: *É aceitável outras culturas comerem carne de cães e gatos?*

Disponível em: <<https://super.abril.com.br/mundo-estranho/debate-e-aceitavel-outras-culturas-comerem-carne-de-caes-e-gatos/https://super.abril.com.br/mundo-estranho/debate-e-aceitavel-outras-culturas-comerem-carne-de-caes-e-gatos/>>

Acesso em: 02 jan 2022

Driver, J. *The History of Utilitarianism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>>

Acesso em: 02 jan 2022.

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

GLEICHGERRCHT, E. & YOUNG, L. Low levels of empathic concern predict utilitarian moral judgment. *PLOS ONE*. n. 8, v. 4, a. 60418, p. 1-9. 2013.

Disponível em: <<https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0060418>>

Acesso em: 03 jan 2022.

GLOSSOP, R. The Nature of Hume's Ethics, Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 27, No. 4 (Jun., 1967), *International Phenomenological Society*, 1967. p. 527-536.

Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/2105796>>

Acesso em: [03 jan. 2022](#)

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Serafim da Silva Fontes, 4ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa. ISBN 978-972-31-0936-8, 2015.

HUME, David. *Ensaio morais, políticos e literários*. Ed. Topbooks. Rio de Janeiro. 2004.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Ed. Escala. São Paulo. 2006.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. UNESP. São Paulo. 2003.

HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Editora da Unicamp, Campinas. 1995.

KROSS, Ethan et al. *Social rejection shares somatosensory representations with physical pain*. Proceedings of the National Academy of Sciences Apr 2011, 108 (15) 6270-6275;

Disponível em: <<https://www.pnas.org/content/108/15/6270>>

Acesso em: 23 jul 2021

NEVES, D. A. das. *O critério utilitarista será adequado para situação de risco?*

Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1519-38292010000600012>>

Acesso em: 03 jan 2022.

RADEK, K. & SINGER, P. *UTILITARIANISM - A Very Short Introduction*. Oxford University Press. New York, 2017.

RAYNER, S. *Hume's Moral Philosophy*, Macalester Journal of Philosophy: Vol. 14, 2005.

Disponível em: <<http://digitalcommons.macalester.edu/philo/vol14/iss1/2>>

Acesso em: 03 jan. 2022

HARDIN, R. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford University Press, New York, 2007.

SILVEIRA, M. Emoções Corporificadas: Uma perspectiva sistêmica sobre estados emocionais. *Revista SOFIA*, VITÓRIA (ES), V.8, N.1, p.236-263, JAN./JUN, 2019.

Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/23774/18461>>

Acesso em: 03 jan 2022.

SILVEIRA, M. *O papel dos mecanismos psicobiológicos de sociabilidade no comportamento moral*. São Leopoldo, 2015.

Disponível em:

<http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/4845/MATHEUS+DE+MESQUITA+SILVEIRA_.pdf;jsessionid=A9B4B4827A79AE44DEFDF888297D07AF?sequence=1>

Acesso em: 03 jan 2022.

A EXPERIÊNCIA SENSÍVEL COMO FUNDAMENTO FENOMENOLÓGICO DO CONHECIMENTO: Exame sobre a Crítica Husserliana da Sensibilidade nas Lições da *Filosofia Primeira*

*SENSITIVE EXPERIENCE AS A PHENOMENOLOGICAL FOUNDATION OF
KNOWLEDGE: Examination on the Husserlian Criticism of Sensitivity in the Lessons of
First Philosophy*

André Vinícius Dias Senra

Instituto Federal do Rio de Janeiro

andre.senra@ifrrj.edu.br

RESUMO: O sentido de toda ciência natural utiliza a experiência como critério de validação do conhecimento. Este conceito de validação da ciência natural coloca a necessidade de assimilação do processo causal relacionado ao pensamento natural. O método fenomenológico de Husserl se apresenta como alternativa ao naturalismo e oferece um caminho filosófico para a questão do conhecimento. A fenomenologia husserliana, enquanto orientação epistêmica alternativa, se estabelece em função de uma revisão historiográfica da Teoria do Conhecimento. A história da Fenomenologia, na condição de ciência filosófica, restitui a validade do conhecimento filosófico perante o debate racional. Para tanto, Husserl analisa os arcabouços teóricos do pensamento filosófico visando constituir um método que unifique as categorias fundamentais da Filosofia, a saber, naquilo que concerne a sensibilidade e o entendimento. Este artigo propõe um exame da noção de experiência como base para a discussão epistemológica, e procura estabelecer comparativo desta noção nos argumentos filosóficos de Hume e de Kant com a orientação fenomenológica de Husserl.

PALAVRAS-CHAVE: Intuição; Crítica; Consciência.

ABSTRACT: The meaning of all natural sciences uses experience as a criterion for validating knowledge. This concept of validation of natural science raises the need to assimilate the causal

process related to natural thinking. Husserl's phenomenological method presents itself as an alternative to naturalism and offers a philosophical path to the question of knowledge. Husserlian phenomenology, as an alternative epistemic orientation, is established as a function of a historiographical review of the Theory of Knowledge. The history of Phenomenology, as a philosophical science, restores the validity of philosophical knowledge in the face of rational debate. In order to do so, Husserl analyzes the theoretical frameworks of philosophical thought in order to constitute a method that unifies the fundamental categories of Philosophy, namely, in what concerns sensitivity and understanding. This article proposes an examination of the notion of experience as a basis for the epistemological discussion, and seeks to establish a comparison of this notion in the philosophical arguments of Hume and Kant with the phenomenological orientation of Husserl.

KEYWORDS: Intuition; Critics; Consciousness.

Historicamente, o conceito de Crítica remonta a tradição filosófica do conhecimento no sentido estabelecido por Kant. O objetivo de uma filosofia crítica não assume a caracterização negativa de se opor a um argumento ou doutrina, mas sim deve orientar a razão para uma forma de equilíbrio do pensamento que permita que um problema seja equacionado. A crítica fenomenológica do conhecimento proposta por Husserl pretende retomar a possibilidade de refundar o conhecimento em uma base epistêmica que leve em conta os referenciais filosóficos da Teoria do Conhecimento, o que indica elaboração da constituição fenomenológica de um modelo rigoroso de ciência cuja base epistêmica seja alternativa e independente da epistemologia naturalizada¹.

Em suas lições compiladas na segunda e terceira seção da obra *Filosofia Primeira (Erste Philosophie)*, Husserl considerou examinar, comparativamente, os momentos decisivos, do ponto de vista histórico, da Teoria do Conhecimento naquilo que concerne os desdobramentos das concepções empiristas e suas implicações posteriores à Modernidade. Nesse sentido, Husserl elaborou um exame onde mostrava como as concepções empiristas prepararam o caminho para o surgimento da Fenomenologia. Com isto, ele visava elaborar uma tese, segundo a qual, a Filosofia deveria ser a ciência modelo para a cientificidade válida em geral, pois, a constituição histórica do saber filosófico seria originada a partir dos arcaísmos teóricos da discussão entre escolas de pensamento filosófico. Ainda que estas escolas não tivessem chegado em uma base consensual para o início do saber filosófico, por outro lado, ofereciam subsídios para uma análise que demandava um método adequado para tratamento das questões filosóficas. Assim sendo, Husserl entendia que a História da Filosofia seria, tautologicamente falando, a História da Fenomenologia. Husserl toma como ponto de partida, de seu projeto filosófico, a crítica ao modelo das ciências positivas, pois, segundo ele, o naturalismo pode ser definido

¹ Epistemologia naturalizada foi um termo cunhado pelo filósofo norte-americano Willard Quine para indicar que o naturalismo, na condição de orientação epistêmica contemporânea, se tornou um modelo standard. De modo que esta orientação assumiu que toda e qualquer proposta científica deveria estar adequada à abordagem naturalista, tal qual os dispositivos utilizados pela ciência natural para validação da questão do conhecimento. Desse modo, o estatuto de cientificidade deveria estar baseado nos modelos naturalistas. Se toda ciência deveria se basear em um modelo epistêmico naturalista, isto indica que o parâmetro de cientificidade não reconheceria campos de investigação e objetos que não pudessem ser tratados do mesmo modo que a ciência natural procede com seus campos de pesquisas em relação aos objetos naturais. Na literatura de língua inglesa, inclusive, existe a distinção entre ‘hard Science’ e ‘soft Science’, donde se conclui que apenas o sentido de ‘hard Science’ estaria em conformidade com o modelo epistêmico naturalista. Edmund Husserl, por sua vez, procurava outro modelo epistêmico, que fosse distinto do naturalismo. A Fenomenologia reorienta a questão do conhecimento para outra base, independente do naturalismo, precisamente, por compreender que a Filosofia deveria constituir uma base epistêmica de cientificidade que fosse autônoma em relação à epistemologia naturalizada. A pretensão fenomenológica de Husserl indica que a Filosofia, entendida como Fenomenologia, seria o verdadeiro modelo de cientificidade para as outras disciplinas científicas particulares. Isto não indica que Husserl desconhecesse o modelo naturalista, mas sim que considerava que nem todo campo de investigação e objetos poderiam ser naturalizados.

como a tentativa de explicar todos os tipos de fenômenos, inclusive os de ordem interna, a partir de um estatuto comprometido com causas naturais, como se todo tipo de objeto pudesse ser tratado como objeto natural, o que remeteria à uma abordagem naturalista. A origem do conceito de experiência, no pensamento naturalista, guarda certa relação com o empirismo moderno. Isto porque ainda que a experiência empírica não possa ser significada como experiência científica, por lado, a origem histórica da afirmação da experiência, como base para a questão do conhecimento, tem fundamento nas doutrinas empiristas na Modernidade.

Para Husserl, Hume poderia ser considerado como um pensador que transformou a perspectiva filosófica do conhecimento a partir de sua crítica ao dogmatismo filosófico com respeito a uma compreensão metafísica do conhecimento². Assim como Hume, Husserl considerava que os dados da experiência sensível deveriam ser levados em consideração para elaboração da questão do conhecimento. Neste sentido, Husserl e Hume seriam adversários de uma visão dogmática com respeito à fundação do conhecimento, que ignora a função da experiência sensível, posto que tal posição epistêmica sem ter como conseguir afirmar a concretude do conhecimento a partir da experiência vívida, termina por não contribuir para uma elucidação sobre possibilidades do conhecimento. No caso, Husserl não era partidário da orientação racionalista dogmática que não levava em conta os dados vívidos na consciência como origem para o ato do conhecimento.

No entanto, segundo Husserl, a orientação de Hume, a favor da experiência sensível como posição epistêmica, exigia a elaboração de um aparato adequado para lidar com os dados da sensibilidade, o que seria importante para a constituição transcendental da teoria da subjetividade. Isto porque não bastava assegurar a necessidade de considerar a experiência sensível como critério para a evidência do conhecimento, mas sim que o radicalismo da experiência, como base do conhecimento, deveria dispor de certa validação objetiva para que a questão do conhecimento pudesse ser fundada a partir da experiência. A diferença entre Fenomenismo e Fenomenologia é da ordem da distinção entre uma experiência sensível e uma

² Hume denominou como ficção a pretensão do projeto racionalista no que concerne a fundação do conhecimento. O parecer de Hume, a este respeito, foi identificado por Kant como pedra de toque na tarefa de constituição de um caminho válido para a perspectiva do conhecimento. Em conformidade com as petições de Hume e de Kant, sobre a necessidade de a experiência sensível ser a base para qualquer constituição de uma experiência cognoscitiva, Husserl denominou que a tarefa fenomenológica deveria ser instaurar uma crítica do conhecimento que mostrasse as insuficiências das alegações racionalistas na tarefa de fundação do conhecimento. Inclusive Husserl denominou o projeto racionalista como dogmatismo filosófico. O exame crítico que Husserl faz em relação a Descartes, por exemplo, retoma esta linha de raciocínio, pois, Husserl entendia que Descartes acertou ao propor a ideia de Eu e de Método para dar início ao projeto moderno no sentido de fundação do conhecimento. No entanto, Husserl considerava que o fato de Descartes estar associado com concepções metafísico-teológicas, na elaboração do seu projeto filosófico, o teria impedido de vislumbrar o sentido de sua descoberta para a Teoria do Conhecimento.

experiência científica. Husserl considerava a tematização da experiência fenomenológica, na condição de necessária ao conhecimento filosófico, a partir dos vividos intencionais da consciência, ou seja, a caracterização da experiência fenomenológica indicaria aporte necessário ao desenvolvimento de um fundamento transcendental para as possibilidades lógicas do conhecimento.

O parecer de Hume assumiu uma caracterização cética sobre a possibilidade de validação universal do conhecimento em função de sua crítica à tradição racionalista. Desde Kant, a posição de Hume apontava para uma impossibilidade de se pensar a questão do conhecimento a partir da necessidade de um entendimento crítico. Se o sentido a priori do conhecimento não possuía legitimidade para Hume, isto indicava que inviabilizava um caminho possível para a validade objetiva do conhecimento a partir de suas condições de possibilidade enquanto base para constituição de uma teoria da subjetividade compatível a uma teoria da objetividade. Tanto Kant quanto Husserl parecem censurar Hume em relação a este ponto. O racionalismo crítico de base fenomenológica procura admitir a experiência sensível como um fator necessário para que a investigação do conhecimento não tenha de se comprometer com aspectos metafísicos. Por outro lado, ainda que este racionalismo crítico possa assimilar a intuição sensível como base real da questão do conhecimento, no entanto, enquanto proposta racionalista, não deixa de pretender estabelecer algum esquema conceitual-racional para a sensibilidade. O motivo da crítica do conhecimento à sensibilidade, em conformidade com o método fenomenológico, consiste na preocupação com a validade cognoscitiva da experiência. Desse modo, na questão do conhecimento, a experiência deve ser intersubjetiva.

Na Filosofia Primeira, Husserl procurou demonstrar que havia certa teleologia no desenvolvimento histórico da Filosofia. Segundo o entendimento de Husserl, a Fenomenologia poderia ser considerada como a consolidação científica própria do desenvolvimento histórico da Filosofia, no sentido do estabelecimento da autonomia do pensamento filosófico perante as teorias de razão, o que seria necessário para restituição da validade de sua cientificidade.

Para Husserl havia, na história das teorias de razão, um telos que precisava ser reconsiderado. Se a Filosofia sempre pretendeu ser um saber cujo desenvolvimento racional se orientava em um sentido fundamental, logo, era necessária uma exposição de princípios na discussão filosófica de tal modo que a questão do conhecimento estivesse em função de uma base epistêmica autônoma e independente. No período moderno, a controvérsia entre escolas de pensamento terminou por apresentar um prejuízo epistêmico para o fundamento filosófico, que não só foi infrutífero para o desenvolvimento do conhecimento filosófico, bem como não

permitiu que a Filosofia acompanhasse o parâmetro do desenvolvimento racional que culminou no pensamento científico daquele momento em diante. As controvérsias entre as escolas de pensamento filosófico contribuíram para que não fosse possível o estabelecimento de uma metodologia capaz de unificar as categorias do pensamento filosófico, racional e empírico, em uma mesma base epistêmica.

Hume e Husserl parecem enfatizar a necessidade de priorizar a sensibilidade como início para a fundação do conhecimento, ainda que Husserl seja mais radical em sua petição de princípio, por conta do sentido intencional atribuído à experiência cognoscitiva, o que infere um papel central para a sua teoria fenomenológica do sujeito. A crítica fenomenológica difere da crítica empirista no sentido de que enquanto Hume estava voltado para uma análise que mostrasse insuficiências na argumentação racional-metafísica, por sua vez, Husserl considerava que a questão do conhecimento deveria iniciar a partir da evidência do conhecimento. Em outros termos, a necessidade de validação do conhecimento a partir da experiência cognoscitiva, levou Husserl a buscar uma reformulação, para a teoria do sujeito, que não estivesse apoiada na sensibilidade empírica e nem tampouco no racionalismo cartesiano³.

³ A filosofia moderna admitiu que o conceito de Representação deveria ser a base da Teoria do Conhecimento. O problema é que estabelecer a base de qualquer conhecimento a partir da representação de um objeto, implica ter de lidar com o aspecto subjetivo dessa base em relação a um objeto. Nesse sentido subjetivista, uma pergunta do conhecimento mudaria de 'o que é tal objeto?' para 'como tal objeto te parece?'. Claro que os descaminhos filosóficos em relação ao desenvolvimento do conhecimento a partir do projeto moderno tematizado (em torno da noção de Representação) se tornaram enormes desafios históricos, que custaram muito à Filosofia. Sobretudo, por esta disciplina ter perdido o estatuto de ser "rainha das Ciências" no passado, para uma função de relevo serviço do pensamento científico-natural no presente. De modo que a Filosofia, desde a crise epistêmica moderna, passou a não dispor de um estatuto de cientificidade próprio, ao menos, até o advento da Fenomenologia de Husserl. A fragilidade do argumento moderno em torno da Representação, consiste em seu referencial subjetivista originado no interior dos debates da filosofia moderna. Coube à Kant, a tarefa de se tornar primeira iniciativa de correção dos rumos do pensamento filosófico, a partir da base subjetivista em relação aos projetos modernos em torno do conceito de Representação para origem do conhecimento. Kant denominou como 'teatro de disputas infundáveis' a crise epistêmica da Modernidade. Kant conseguiu antecipar que a crise epistemológica moderna, demandava a tarefa de reordenar as teorias de razão em função da possibilidade de uma crítica da Razão. A existência do pensamento crítico, em Kant, tentou corrigir, historicamente, na Filosofia (campo próprio do pensamento), esse rumo enviesado do conceito de Representação. Por isso, Kant o primeiro pensador a se pronunciar a favor da crítica como modo de equilibrar as disputas entre as categorias do pensamento filosófico, visando oferecer à racionalidade o bom senso necessário para evitar excessos e prejuízos epistêmicos. Em termos fenomenológicos, não faz diferença se este subjetivismo moderno se origina na escola racionalista ou na escola empirista. Isto porque houve, na História da Filosofia, um questionamento radical dessa base subjetivista originada na Modernidade. Este questionamento apareceu no pensamento contemporâneo, a partir do episódio conhecido como crítica ao psicologismo. Frege e Husserl são os principais expoentes da crítica antipsicologista. Curiosamente, ambos matemáticos e filósofos, bem como críticos da naturalização e instrumentalização do ato de conhecer a partir da epistemologia naturalizada. Na Filosofia, tal questionamento antipsicologista, em relação à base subjetivista moderna, provocou, na Contemporaneidade, uma dissonância entre um tipo de Filosofia chamada continental e outro tipo chamada de analítica. A vertente continental é a base para as teorias das Humanidades. A vertente analítica é base para estudos filosóficos sobre a cientificidade naturalista. Antes dessa crise epistêmica, a Filosofia não era segmentada, pelo contrário, era sistêmica e apresentava uma visão universalista do processo de desenvolvimento racional. Os efeitos do ceticismo de Hume foram sentidos através dessa crise epistêmica nos projetos filosóficos da Modernidade, por conta das querelas provocadas em torno da origem do conhecimento. No final do sec. XIX, a consolidação metodológica do naturalismo, significou outra crise nos fundamentos da Filosofia

Segundo a orientação fenomenológica, o pensamento metafísico não poderia fundar a Teoria do Conhecimento, precisamente, por desconhecer a função da experiência para a evidência do conhecimento. Com o desenvolvimento do pensamento científico-natural, desde a Modernidade, a própria noção de experiência como critério para validação do conhecimento já estava em outra base epistêmica, o que configurava que se a Filosofia não conseguisse modelar uma abordagem própria para o sentido da experiência, isso indicaria sua própria destituição como disciplina de razão na medida em que ela não teria condições de acompanhar o próprio parâmetro epistêmico de cientificidade na Contemporaneidade.

No entanto, Husserl também considerou que o empirismo de Hume teria confundido a crítica ao racionalismo, como escola de pensamento, com a função da razão para a fundação de uma experiência cognoscitiva. Diferentemente de Kant que estabeleceu uma crítica da razão a partir da filosofia transcendental, Husserl pretendeu desenvolver uma crítica do conhecimento a partir da subjetividade transcendental. A posição husserliana a favor da crítica do conhecimento se refere ao processo de consolidação histórica da atitude de pensamento naturalista como modelo standard das investigações sobre a questão do conhecimento. Para Husserl, a questão do conhecimento se tratava de elaborar uma atitude de pensamento estritamente filosófica que tornasse possível a constituição do conhecimento a partir de um tratamento epistêmico preparado por um método estritamente filosófico. Contra Kant, Husserl afirmou que o pensador de Königsberg não entendeu o sentido de uma autêntica filosofia transcendental na medida em que o método fenomenológico permitiu duas inovações em relação ao modelo kantiano, a saber, a intencionalidade, que permitiu a apreensão dos dados da sensibilidade fosse feita por uma subjetividade não-empírica como base para o conhecimento, e uma lógica que pudesse instaurar condições para uma subjetividade transcendental. Comparado a Husserl, o modelo transcendental de Kant assumia sentido realista e empírico.

Husserl considerava que tanto Hume quanto Kant não conseguiram elaborar uma metodologia que conduzisse ao desenvolvimento do sentido de uma experiência cognoscitiva como experiência fundante do conhecimento, que pudesse oferecer condições à autonomia epistêmica da Filosofia.

Cumprasse assinalar que, de acordo com Husserl, a Fenomenologia assume a condição de transformar a Filosofia, a partir de uma crítica do conhecimento, em um modelo próprio de

na medida em que esta deixou de apresentar sistemas e passou a admitir o relativismo epistemológico, tal qual a influência das ciências particulares. Assim, a Filosofia assumiu um aparato instrumental do pensamento científico-natural posto que não previa mais função autônoma para a atividade filosófica perante outras ciências positivas. Ao menos, até o advento da Fenomenologia de Husserl.

cientificidade com base epistêmica autônoma em relação ao naturalismo. Nos termos de Husserl, a Filosofia deveria ser uma ciência de rigor (*strenge wissenschaft*).

A principal característica do método husserliano refere-se à apreensão de essências do objeto do conhecimento a partir da elucidação da fundação lógica do conhecimento, ou seja, a evidenciação da possibilidade do conhecimento em função da experiência da consciência intencional. Husserl valora a experiência sensível como elemento fundante da experiência cognoscitiva, ainda que estes dados vívidos tenham de ser depurados pela suspensão do juízo (*epoché*)⁴, para se determinar uma base transcendental. Husserl não assume o transcendental de Kant por considerá-lo limitado fenomenologicamente.

De acordo com o método de Husserl, a experiência sensível oferece condições tanto para a base epistêmica naturalista quanto a base fenomenológica. Isto porque a experiência sensível confere um sentido intuitivo ao ato de conhecer, de modo que confere à representação do objeto um conteúdo realista em função da sua relação espontânea com o mundo externo. Com respeito ao sentido filosófico da experiência cognoscitiva, Husserl entende que esta deve ser de ordem reflexiva, por este motivo, a sensibilidade precisaria ser depurada de seus elementos realistas para ser tratada como dado em uma vivência intencional da consciência, o que seria possível a partir do procedimento da redução fenomenológica como etapa metódica relacionada ao tratamento dos dados empíricos. Estes não estão contidos na consciência intencional como experiências de uma subjetividade empírica, em sentido realista, mas são apresentados segundo um modo de ser intencional. O que aparece fenomenicamente à consciência, aparece segundo um modo reduzido de verificar a objetualidade enquanto experiência transcendental da consciência intencional.

Tanto que uma diferença entre Kant e Husserl, em termos fenomenológicos, é que o conceito de fenômeno para Kant assume um caráter real. Portanto, em Kant, a representação objetual ingressa na consciência a partir de seu sentido irrefletido, enquanto conteúdo real de

⁴ O procedimento da suspensão de juízo, denominado pelo termo *epoché*, pode ser tematizado como uma caracterização cética. A finalidade desta função cética de ‘colocar algo entre parênteses’ indica certa problematização de uma afirmação ou argumento, o que revela o propósito de um exame mais detido, cauteloso, sobre uma análise que conduza à asserção do conhecimento. Em relação à escola cética na Antiguidade, ela dirigia à suspensão de juízo como um estilo de pensar que não concedia validade à discussão sobre a verdade. Descartes, por sua vez, adotou a suspensão de juízo como procedimento para impedir que os dados da experiência sensível pudessem ser considerados a partir do requerimento de uma ‘*perceptio clara et distincta*’. De outro modo, Husserl considerou que era necessário atualizar o requerimento cartesiano em relação à *epoché*. Para Husserl, o procedimento de suspensão visava constituir a base epistêmica do pensamento filosófico, não para validar o ceticismo com respeito à experiência sensível (tal como fizera Descartes). Mas sim que a *epoché* husserliana fosse tematizada como uma noção operacional dentro do método fenomenológico, ou seja, com a suspensão de juízo, Husserl conseguiu estabelecer que os dados da experiência sensível pudessem ser depurados para ser tratados a partir de certo limite metódico no sentido de criar um critério verificacional para o tipo de experiência que pudesse ser significada como cognoscitiva segundo a abordagem fenomenológica.

uma experiência sensível. Para Husserl, o objeto do conhecimento não possui um estatuto real, precisamente, porque a subjetividade transcendental, que pensa esta objetualidade em sentido fenomenológico, não possui base empírica porque, para Husserl, a representação do objeto, para estar dada à consciência reflexiva, está depurada de seus aspectos naturais, sensíveis. Assim sendo, a representação do conhecimento deve admitir apenas o que é evidente no dado do conhecimento de tal modo que não haja pressupostos em relação a esta representação do conhecimento, para que a experiência cognoscitiva possa ser uma vivência intencional desta consciência fenomenológica.

Em relação ao naturalismo, Husserl entende que a experiência sensível não conduz à uma compreensão originária e filosófica da questão do conhecimento. E ainda guarda suposições sobre a afirmação realista do conhecimento, admitindo pressupostos que não estão dados à consciência, o que se configura como prejuízo para a fundamentação filosófica do conhecimento. Desse modo, Husserl considera que porque a Filosofia não conseguiu atingir, historicamente, a condição de ser a ciência fundante do conhecimento na medida em que esteve presa a dicotomias, dualismos metafísicos, que, ao invés de integrar o conhecimento filosófico em uma mesma base epistêmica, contribuíram para dificultar um parâmetro de cientificidade para o saber filosófico. Isto somente se tornou possível a partir do momento em que o aparecimento do método fenomenológico reorientou o saber filosófico para certo distanciamento da Matemática e da Ciência Natural como metodologias bem-sucedidas epistemologicamente. Para Husserl, a controvérsia entre racionalismo e empirismo conduziu, necessariamente, à uma base subjetivista, e, com ela, a possibilidade da fundação do conhecimento não estar livre do solipsismo. Nos termos de Husserl, a questão moderna sobre a base subjetivista, originada na Teoria do Conhecimento, é denominada como psicologismo. Por sua vez, o psicologismo se apresentou como uma tematização problemática do conhecimento posto que reduzia a validade do conhecimento aos aspectos subjetivos. A superação do psicologismo, de acordo com o método fenomenológico, torna-se necessária não somente em função do reconhecimento de uma esfera ideal da objetividade, na condição de independente da sensibilidade, mas principalmente porque a Fenomenologia pretende ser o método filosófico que estabelece a fundação objetiva para o conhecimento válido em geral. O psicologismo, enquanto doutrina, torna possível a redução da objetividade, da relação de conhecimento, aos aspectos subjetivos, tanto no sentido racionalista quanto no empirista.

A virada linguística desloca, no século XIX, o problema do conhecimento da mente para a linguagem. Com isto, ocorre um esvaziamento da questão do conhecimento do ponto de vista

da teoria moderna do conhecimento. Isto porque, durante a Modernidade, o pensamento natural se dissociou do pensamento filosófico na medida em que este se orientava por razões metafísicas e de base subjetivista. Esta foi a crise filosófica no que se refere ao fundamento. No entanto, a diferença em relação ao projeto moderno da Teoria do Conhecimento é que as escolas de pensamento estavam questionando a origem do conhecimento para um sujeito, logo, se tratava de saber como as representações se originavam na mente do sujeito do conhecimento. A questão moderna do conhecimento buscava compreender a origem da representação subjetiva do conhecimento. Na contemporaneidade, com o pensamento naturalista consolidado como abordagem, a querela moderna sobre a discussão filosófica a respeito da Representação, na Teoria do Conhecimento, não fazia mais sentido. Esta discussão se mostrava como ultrapassada em termos anacrônicos, precisamente, porque em conformidade com o parâmetro naturalista não se admitia mais um tipo de saber que fosse especulativo posto que desenvolvimento científico adotava a validação experimental para indicar que uma teoria de razão válida deveria assumir um caráter positivo.

Neste sentido, segundo a orientação fenomenológica, tanto faz se uma tal origem estava baseada em uma compreensão inata ou associativa da representação do conhecimento. Desse modo, Husserl considera que a tese psicologista, resultante do debate moderno das teorias representacionistas do conhecimento, tem como pressuposto a tradição metafísica, que ao apoiar-se na ideia da representação subjetiva do objeto, permitiu a existência de disputas envolvendo o dualismo entre sujeito e objeto, que teve como consequência, o aparecimento do ceticismo, precisamente por conta da ausência de um rigoroso fundamento filosófico para a questão do conhecimento. Ao contrário de outras abordagens racionalistas que simplesmente tematizam a característica lógica no sentido de uma apofântica formal, a perspectiva fenomenológica, conquanto faça uma crítica a certa concepção do sujeito, longe de dispensar a subjetividade, torna a reformulação desta noção como algo fundamental para esta nova abordagem da teoria do conhecimento. Nos termos de Husserl, por lógica apofântica formal se entende os procedimentos lógicos formais relacionados à instrumentalização do pensamento lógico para atender questões de conhecimento abordadas em uma tematização naturalista. Ao passo que, do ponto de vista do método husserliano, a lógica deveria ser necessariamente transcendental, ou seja, o pensamento fenomenológico deveria constituir, de modo transcendental, o ato de conhecer em um sentido reflexivo em função da experiência cognoscitiva.

O lema fenomenológico pode ser expresso por meio da exortação husserliana sobre *‘voltar às coisas mesmas’*, que indica o caminho através do qual se inicia o saber fenomenológico. O sentido do voltar às coisas mesmas apresenta a Fenomenologia como um saber realista. As noções de realismo e idealismo, atribuídas à filosofia husserliana possuem significados específicos. Imanência e Transcendência são noções do vocabulário filosófico que receberam significações específicas a partir do método fenomenológico. De acordo com este método, imanência pode ser classificada em dois sentidos, a saber, imanência tanto pode se referir ao sentido interno de um conteúdo de representação sensível, o que denota uma imanência empírica, quanto também o termo imanência da consciência, utilizado por Husserl, pode indicar o correlato intencional, imanente à consciência como vivência intencional. Do mesmo modo, o termo transcendência pode indicar tanto um aspecto que seja transcendente em sentido externo ao eu empírico, tal como a realidade materialmente dada, quanto infere o sentido de uma transcendência ao ato intencional de conhecer, o que não permite que a experiência cognoscitiva seja efetuada a partir da evidência do conhecimento.

Realismo como doutrina da Filosofia da Ciência, infere uma crença epistêmica baseada na asserção de que a realidade material existe e pode ser conhecida. Husserl admite a realidade externa como ponto de partida para a investigação acerca do conhecimento. No entanto, atribui a realidade material e seus objetos externos como pertencentes ao campo de investigações sobre o pensamento natural. Do ponto de vista fenomenológico, não há como admitir aquela crença epistêmica realista, pois, a admissão de uma realidade exterior, independente dos atos intencionais da consciência, indicam processo de naturalização do pensamento, o que, para Husserl, significa uma metabasis (passagem a um outro nível de abordagem). Husserl reivindica, para a experiência cognoscitiva, a evidência com que uma objetualidade aparece à consciência intencional. Em outros termos, o desenvolvimento da experiência cognoscitiva da consciência intencional, em sentido fenomenológico, não considera apenas a crença epistêmica na existência independente do objeto natural em sentido físico. Tampouco, na abordagem fenomenológica, se admite que a fundação do conhecimento dependa de sua representação psicológica. Tanto no sentido fisicalista quanto no psicologista, a prevalência da atitude natural não desenvolve o saber filosófico enquanto atitude fenomenológica. Isto porque a intencionalidade opera o modo de ser adequado da vivência da consciência através do qual a experiência cognoscitiva é fundada sobre a representação sensível, apreendendo a objetualidade

em sentido ideal. Este sentido ideal é o sentido lógico, por excelência, que funda a objetividade do conhecer como vivência da consciência intencional⁵.

De fato, Husserl não recusa o realismo naturalista ao qual o empirismo encontra-se ligado, mas seu método fenomenológico procura atingir o realismo lógico, ou seja, admite-se que o sujeito do conhecimento é portador das ideias, mas que estas sim mantêm independência tanto em relação ao mundo interno quanto ao mundo externo. Isto porque as idealidades são as formas puras denominadas como essências. A Fenomenologia é uma ciência de essências.

Segundo Husserl a função metodológica que origina a constituição do conhecimento, deve estar orientada a partir da intuição. Para o método fenomenológico a noção de intuição pode admitir duas acepções, a saber, sensível, quando se referir à receptividade relacionada a um ato de conhecer espontâneo, e categorial, quando se referir à tematização do sentido intencional estabelecido como depuração de uma representação sensível. Assim, o método husserliano será intuitivo em todas as suas etapas na constituição filosófica do conhecimento. A intuição sensível se refere ao sentido psicológico, e a intuição categorial indica a contribuição fenomenológica à questão do conhecimento. Como esta proposta se desenvolve a partir de certa relação entre as filosofias de Husserl e de Hume, importa considerar que a intuição é o elo mais forte que aproxima estes dois pensadores. Contudo, neste momento, torna-se importante assinalar que a intuição é pensada em função de um aspecto subjetivo, que é a representação sensível, porque origina as experiências sensíveis a partir da referência a algo externo recebido de modo passivo por nossas mentes. Neste sentido, a intuição sensível é tematizada de modo psicológico como percepção das coisas externas em relação ao Eu. Em termos husserlianos, a intuição sensível forma representações empíricas ou psicológicas que servem como material para a tematização fenomenológica que busca orientar o ato de conhecer em função das evidências do conhecimento.

Ao inviabilizar àquela metafísica racionalista da Modernidade, Hume colocou em questão a possibilidade do ato do conhecimento dispor de um fundamento seguro e independente da experiência. Isto quer dizer que a crítica contundente de Hume aos argumentos metafísicos do racionalismo propiciou a dúvida acerca da validade objetiva do conhecimento

⁵ No artigo 'A dissolução da Ideia de Lógica', Róbson Ramos dos Reis afirma: "A intencionalidade diz respeito à estrutura referencial da forma em relação ao material, que é precisamente o fundamento sobre o qual a reflexão filosófica deve incidir...não está em questão uma naturalização psicologista das formas lógicas, mas sim o exame das condições nas quais as próprias formas lógicas podem ser reconhecidas. Segundo o princípio fenomenológico da imanência, está em questão a conceitualização da intencionalidade dirigida não mais para o objeto, mas para o objeto em conformidade com a forma lógica ou, então, a intencionalidade referida às próprias formas lógicas" (2003, p. 430).

tanto no sentido fisicalista quanto em relação aos objetos ideais. A solução filosófica de Kant pretende ser uma primeira tentativa de resposta a Hume, ou seja, de que a perspectiva imanentista no sentido fenomênico-material advindo da experiência empírica se configurou como a única possibilidade cognitiva. Assim a alternativa de Kant se volta para as condições da experiência possível que garantiriam a necessidade e universalidade imprescindíveis ao conhecimento objetivo. Para Husserl, a intuição sensível continua sendo uma das categorias para se pensar o Real, mas não a única e muito menos aquela que justifica o conhecimento válido em geral.

Enquanto o empirismo apresenta uma tendência cética acerca da possibilidade da razão ideal, a fenomenologia husserliana, por sua vez, não restringe o conhecimento às representações sensíveis, nem considera que o resultado do objetivismo naturalista, apoiado na matematização dos aspectos materiais do mundo, possa se caracterizar como modelo standard para validação conhecimento em geral.

Mas se o objeto da então denominada Filosofia Primeira, em sentido metafísico dogmático, é o Absoluto, ou incondicionado *a priori*, como é possível pensar sobre a validade objetiva do conhecimento a partir da subjetividade?

Em conformidade com a orientação da perspectiva racionalista ocidental - cujo projeto originou a metafísica e posteriormente a ciência objetiva – o conhecimento não pode estar fundado na intuição, mas torna importante que esta seja depurada do sentido empírico. Assim sendo, a intuição foi relegada a um papel inferior no quesito de ser base para formar o ato de conhecer porque é associada aos sentidos e possui a característica de formar representações acerca dos aspectos do mundo. Husserl não abandona a experiência como formadora do conhecimento, no entanto, estabelece uma distinção entre experiência empírica e experiência fenomenológica, pois, enquanto a primeira se apoia nos dados sensíveis originados pela representação subjetiva do objeto, por sua vez, a segunda experiência pretende tornar a experiência do conhecimento como radical na medida em que ela é tematizada como evidência do conhecimento. Assim, a Fenomenologia é uma filosofia do conhecimento que visa a experiência em função de uma abordagem rigorosamente filosófica.

A crítica de Husserl a Hume não se estabelece como a censura de um racionalista contra um empirista. Husserl pretende que a aceitação do critério da experiência seja radical, pois, deve necessariamente fundar a possibilidade de uma ciência autenticamente filosófica. Para Husserl, a petição de princípio que norteia a experiência como fundamento epistêmico que contribui para validação do conhecimento, o que não pode ser pressuposto tal como acontece

na perspectiva naturalista, mas a constituição transcendental do ato de conhecer deve ser analisada rigorosamente para explicitar a estrutura essencial da experiência válida em geral, ou seja, aquela que revela as possibilidades do conhecimento a partir da fundação dos dados cognoscitivos.

Segundo Husserl, ainda que Hume tenha compreendido o princípio da experiência, no entanto, sua filosofia não apreende as essências tal como elas se dão à intuição. Na filosofia de Hume existe a tendência de naturalização da consciência através da qual entende-se que a atividade da consciência representa um fato da experiência. Neste sentido, os conceitos empíricos originam indutivamente a característica também empírica de um princípio como a associação habitual das ideias, o que torna inconcebível a existência dos princípios necessários e universais. A questão, para Husserl, é que essas leis psicológicas enunciadas por Hume só podem ser atribuídas a uma validade relativa e jamais se estenderiam ao propósito de explicitar a razão fenomenológica contida na subjetividade empírica.

A fenomenologia husserliana pretende estabelecer que a intuição é a origem para o ato de conhecer, mas, ao mesmo tempo, propõe que o conhecimento não pode estar fundado em uma concepção subjetivista. Por subjetivismo, se entende qualquer doutrina que defenda que a apreensão dos pensamentos seja um problema psicológico.

Se os pensamentos, por definição⁶, referem-se propriamente à indagação sobre a expressão que melhor se ajusta à objetividade, obviamente, o problema da apreensão dos pensamentos pela consciência, refere-se à uma exigência de ordem lógica. Ainda que, o conceito husserliano de fenômeno envolva a relação com um sujeito, contudo, não se trata de uma investigação acerca do objeto contido internamente na consciência. Como já foi explicado, as formas transcendentais implicam a atitude natural de pensamento. No sentido fenomenológico, a reflexividade proposta pela experiência cognoscitiva se orienta pela atitude filosófica de pensamento, enquanto abordagem fenomenológica.

A proposta aqui esboçada em torno da intencionalidade, em sentido husserliano, não remete a nenhum aspecto relacionado as imagens sensíveis formadas com base na atividade psíquica, nem se refere aos objetos privados da mente e, principalmente, não pretende propor nada em termos do que se entende por estados mentais na literatura de Filosofia da Mente. A intencionalidade da consciência fenomenológica não permite que as objetividades lógico-ideais

⁶ Em *Der Gedanke. Eine logische Untersuchungen*, a noção de pensamento é analisada por Frege: “...chamo pensamento a algo sobre o qual se pode perguntar pela verdade. Conto entre os pensamentos tanto o que é falso, quanto o que é verdadeiro;...posso reconhecer que um pensamento é independente de mim, e que outros seres humanos poderão apreendê-lo tanto quanto eu...” (2002, pp. 14-15).

dependam, em algum aspecto, da atividade psíquica do sujeito⁷. Para tanto, a intencionalidade fenomenológica não precisa recorrer aos jogos de linguagem, ou aos esquematismos das faculdades da razão.

A consciência *intencional* cumpre a função cognoscitiva de ser responsável pela apreensão dos pensamentos, sobretudo, porque as análises de sua atividade, explicitam, para o sujeito do conhecimento, a origem do ser-objeto⁸. O subjetivismo a que Husserl pretendia se opor, nos Prolegômenos à Lógica Pura das *Investigações Lógicas*, é o subjetivismo do positivismo psicológico, que predominava nessa época (denominado psicologismo), que anexava à psicologia toda a filosofia e toda a teoria do conhecimento, interpretando as leis ideais do pensamento a nível das atividades psíquicas, para finalmente reduzir todo o processo do ato consciente aos elementos sensoriais associados à percepção.

Ter consciência era para o psicologismo o resultado da associação de conteúdos de consciência, todos reduzíveis à sua base orgânica, de modo que, tal concepção tratava o objeto a partir de uma gênese psicofísica.

Se a consciência é, para Husserl, uma orientação para ‘*as coisas mesmas*’, isto não indica que o início do saber filosófico em geral deve partir de uma certeza subjetiva, mas que a condição de possibilidade para experienciar a relação de conhecimento com um objeto, é determinada por um a priori formal que é reencontrado pela consciência, e não retido nela. Desse modo, a visada de um ato intencional não é um processo real para o entendimento.

A experiência cognoscitiva da consciência é consciência de um objeto, e isto quer dizer que a consciência é abertura para os objetos, ou para relações cognitivas com objetualidades. Todo objeto é, por sua vez, dado a conhecer-se segundo um modo de ser objetivado nessa

⁷ Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em ‘Cartesianismo e Fenomenologia’: “O reconhecimento dos ‘aspectos subjetivos’ do objeto não representa qualquer achado empírico, mas exprime ao contrário, uma necessidade de essência, e de forma alguma restrita à percepção da ‘coisa espacial’, como ele faz questão de frisar. Da mesma maneira, este ‘subjetivo’ não designará imperiosamente qualquer região nebulosa e por princípio incomunicável. Ao contrário, o que o crítico de linhagem wittgensteiniana deve reconhecer é que simplesmente ao falar ele já se situa naquilo que é o ‘subjetivo’ husserliano, que pelo próprio fato de usarmos uma linguagem, nós já nos condenamos a viver no ‘elemento do subjetivo’ tal como a fenomenologia o delimita. O que só pode surpreender a quem parte de uma oposição abrupta entre ‘filosofia da consciência’ e ‘filosofia da linguagem’, que além de ser inteiramente anacrônica quando aplicada à fenomenologia frequentemente parece reduzir todas as questões filosóficas a uma magra querela sobre ‘paradigmas’. Se o ‘subjetivo’ deve ser reconhecido e não esquecido, é porque ele responde a uma exigência comum que surge quando se analisa, seja a relação entre palavras e as coisas, seja a relação entre consciência e objeto. E, na verdade, foi na análise husserliana da linguagem que surgiu a necessidade de se dar um lugar a este ‘subjetivo’ inédito. Não foi apenas a noção de *Sinnebung* que Husserl descobriu ao analisar a apreensão do signo enquanto signo, ali nos *Psychologische Studien zur elementaren Logik* de 1894. Ele indicará com precisão que a sua compreensão do ‘subjetivo’ também se originou na análise do modo de funcionamento da linguagem. O ‘subjetivo’ é o outro nome da noção de ‘significação’ ”. (1998, p. 205).

experiência cognoscitiva. Husserl entende que a razão é um conhecimento intuitivo, por isso, todo conhecimento deve começar com uma percepção.

A Fenomenologia concebe a experiência consciente como análise descritiva do ato intencional que se dirige ao objeto, e estabelece o sentido reflexivo do pensar filosófico através da inteligibilidade disposta nos modos de doação das coisas. Apesar de não suprimir o recurso aos conteúdos de consciência (entendidos no sentido empirista dos conteúdos sensoriais), a noção de intencionalidade estabelece que esses conteúdos servem de ‘materiais’ que ajudam a construir os atos.

Se o critério fenomenológico admite que o início de sua investigação seja a intuição, contudo, este procedimento é tributário da concepção de que o conhecimento não possui início em abstrações, tal como uma consciência fechada em si mesma⁸. A noção de intencionalidade, a partir da reapropriação husserliana, perde seu caráter psicológico, porque deve ser compreendida como modo de relação da consciência com um objeto. A intencionalidade trata de uma abertura cognoscitiva ‘para’ algo diferente da própria consciência e não de um fechamento egológico ‘em si’.

A intencionalidade é apresentada como abertura para os fenômenos em um sentido realista em relação à manifestação das coisas. A fenomenologia reconhece a realidade das coisas que aparecem, e com isto reivindica um sentido público para o pensamento, pois, funda os atos cognoscitivos na descrição do que aparece nos modos intencionais de a consciência objetivar o ente. O que aparece não deve ser tomado como pertencente ao mundo interno, solipsista, ou privado. O que aparece é a apresentação da verdade sobre a coisa mesma. Não há algo oculto, ou melhor, enigmático no modo de apresentação do fenômeno. Em Husserl, a apresentação não esconde um sentido oculto, limitado racionalmente (tal como o *noumen*, para Kant).

As coisas aparecem porque são reais. E isto refere-se à ontologia e não aos assuntos psicológicos. Assim, o modo como as coisas aparecem, é parte do ser das coisas. Se as coisas podem ser objetivadas de modos distintos, isto se deve a que cada região do ser, tem um modo de tornar-se objeto para um sujeito. Cada ato intencional passa a efetuar a respectiva experiência mediante o modo de apresentação do seu objeto correlato.

⁸ Tal como afirmou o padre Hermann Leo Van Breda, em seu artigo ‘La reducción fenomenológica’: “Tanto por sua filosofia da intencionalidade como por sua filosofia da redução, Husserl proporciona um ponto de partida válido para uma reflexão fecunda sobre o ser, para uma metafísica a ser feita (ou por fazer). Esta nova metafísica levará em conta, por um lado, o sujeito enquanto abertura para, por outro lado, o objeto enquanto revelado a, e tentará compreender a relação com, como dado fundamental” (1968, p. 278).

A fundação fenomenológica da objetividade indica que o critério da relação de conhecimento deve levar em conta a intuição como abertura para a experiência cognoscitiva. Porém, esta fundação não se refere ao aspecto real da representação mental, mas ao objeto intencional fundado sobre o objeto real. Por esta razão, não cabe mencionar nada em termos de uma suposta dualidade em relação ao objeto, e isto porque o objeto intencional é o mesmo ente que se apresenta em um modo de doação a ser conhecido judicativamente.

Assim sendo, ao efetuarmos juízos sobre as coisas ou relações entre estas, estamos enunciando a apresentação de ‘partes’ do mundo e não organizando conceitos ou ideias em nossas mentes. Desse modo, a intencionalidade conecta aos aspectos reais da coisa que aparece com as propriedades ideais do ser-objeto determinado, tornando desnecessário estabelecer uma justificativa cognoscitiva a partir da distinção entre ambos, tal como na designação moderna entre ‘interno’ e ‘externo’.

O que é dado a ser conhecido, não seria objeto de conhecimento, se não fosse experienciado em um determinado modo intencional. De acordo com Schérer (Scherer, 1969), a crítica husserliana faz menção à “inexistência intencional”, utilizada por Brentano para classificar a distinção entre fenômenos psíquicos e fenômenos físicos. Diferentemente de Brentano, que não conseguiu superar o psicologismo em sua tematização, Husserl retoma aquela classificação brentaniana para admitir que a *intentio* se refere a um objeto que não pode estar contido na consciência, isto é, a função intencional estabelecida por Husserl indica que o que se faz presente na consciência é a vivência intencional ou a intenção de preenchimento de uma significação, ou ainda, uma percepção dirigida a algo. A ‘inexistência intencional’ é um termo originário do pensamento medieval. Ele se refere ao conteúdo de uma representação que não possui objeto. Neste sentido, a inexistência intencional é uma noção que não pode ser abordada a partir de uma consideração que envolva a intuição empírica.

O critério da relação intencional, para Husserl, é uma específica distinção entre essência e existência⁹, portanto, a descrição daquilo que é puramente intencional não altera nenhum aspecto relacionado a existência ou não do objeto fora da relação apreendida pela consciência, porque não pretende tomar nenhuma guinada epistemológica a partir das pressuposições, sejam estas teóricas ou práticas. O objetivo da investigação fenomenológica é saber como são possíveis os atos da consciência na relação com seus modos de tornar presente uma essência.

⁹ Na introdução das *Ideias*, Husserl afirma: “Em contraste com isto [a situação da psicologia como uma ciência de fatos e de experiências com conteúdo real], aqui se fundará a fenomenologia pura ou transcendental não como uma ciência de fatos, mas como uma ciência de essências (como uma ciência eidética); como uma ciência que quer chegar exclusivamente a ‘conhecimentos essenciais’ e não fixar, em absoluto, ‘fatos’”. (1962, p. 10)

Quando falamos de percepção, em Fenomenologia, devemos entender que esta se relaciona a uma cadeia sintética de referências que não estão ligadas ao processo psíquico ou às coisas entendidas a partir da realidade objetiva (*dinge*), mas à experiência daquilo que captamos em uma relação cognoscitiva, ou seja, a experiência do ato intencional é determinada pela apreensão de sentido. A ideia é que no campo da “consciência intencional” não se deve pressupor nenhum elemento em relação ao que se apreende no ato perceptivo, isto porque a constituição cognoscitiva a partir da evidência do dado intencional não tem nada de certeza ou qualquer outro estado anímico.

Assim, se a intencionalidade é propriedade da consciência, isto é, se um ato perceptivo, ao visar ou dirigir-se ao percebido, pretende apreendê-lo como seu modo próprio de ser objeto para a consciência, então, o ato do conhecimento é um desvelamento do modo específico de ser, a partir do qual um modo de apresentação do objeto é intuído na forma de uma idealidade. Portanto, a fenomenologia tem como seu fundamento a evidência do conhecimento que não pode ser pressuposta em nenhuma das suas partes constitutivas, de tal modo que sobre o dado cognoscitivo não esteja pairando alguma relação enigmática.

As teorias modernas do conhecimento se debatiam em dificuldades acerca do problema sobre as relações entre o Sensível e o Entendimento, ou, nos termos de Husserl, as relações fenomenológicas devem significar Experiência e Juízo. A possibilidade de um acordo entre intuição e conceito se origina, para Husserl, da análise das evidências correlativas. Significa que a evidência deve ser fundada. Para tanto, o Sensível e o Entendimento não se encontram separados, pois, a evidência categorial está sempre ‘fundada’ sobre a evidência sensível. O conceito de ‘fundação’ evita a confusão entre os domínios. Não se trata de derivar o Inteligível do Sensível, mas que, em termos fenomenológicos, a intencionalidade cumpre a função de estabelecer relação entre domínios, pois, nesse sentido, o Inteligível se engendra sobre o plano sensível, sem reduzir-se a ele.

Logo, de acordo com Husserl, o que aparece como objeto da percepção sensível não é concebido como aparência de uma coisa em si, isto é, como se houvesse algo escondido atrás das aparências, tal como numa perspectiva kantiana, mas é o próprio objeto em ‘carne-e-osso’ na sua corporeidade¹⁰. Parece que a filosofia crítica de Kant trata o título ‘fenomenologia’ em

¹⁰ O adjetivo *leibhaft* tem vinculação com o substantivo *Leib* (corpo orgânico) e se usa especialmente para indicar a presença *in corpore*, ‘em pessoa’, ou como se diz em carne-e-osso. Desse modo, Husserl pretende destacar o caráter da presença do percebido (e assim, com o mesmo critério, pode-se pensar o substantivo *Leibhaftigkeit* como presencialidade).

um domínio duplamente limitado, pois, não apenas ao que há de intuição sensível na objetividade, mas é igualmente limitado em relação ao limite dessa experiência possível.

Em Kant, o que aparece pode ser considerado como um dado da sensibilidade, de modo que esta atua decisivamente na formação do conhecimento, como receptividade da representação do objeto, isto é, sem a intuição sensível, não há ‘matéria’ para o conhecer, pois, nenhum objeto nos seria dado¹¹. Ainda que Husserl conferisse importância à intuição sensível, contudo, sua censura a Kant se deve ao fato de que este não teria percebido que o dado cognoscitivo não tem o caráter de uma experiência possível. O problema é que as sínteses kantianas, formadas a partir da intuição sensível, não depuram o caráter real do objeto.

Para Husserl, Kant não tematiza a Lógica Pura, e por esta mesma razão, não entende que a experiência cognoscitiva é de outra ordem. Assim sendo, o dado cognoscitivo da vivência intencional da consciência, na fenomenologia husserliana, só pode alcançar objetividade, se for fundado a partir da tematização do objeto reduzido na imanência da consciência, que aparece em seu modo de apresentação em uma vivência intencional.

Se, em Kant, o fenômeno é o objeto de uma experiência possível, isto quer dizer que as formas puras de espaço e tempo, na condição de determinarem o acesso ao fenômeno, estão referidas à realidade do objeto, logo, a justificativa do conhecimento ainda não está fundada na lógica. A censura de Husserl a Kant se deve precisamente ao fato deste não ter reconhecido um autêntico conceito de *a priori*, sobretudo porque Kant não pôde conceber a função do entendimento a partir da *intencionalidade*.

A investigação fenomenológica, ao procurar determinar como pode ser efetuada uma fundação cognoscitiva, termina por indicar o caminho de uma gênese da lógica. Isto quer dizer que, de acordo com Husserl, a determinação predicativa atua, precisamente, neste dado originário a ser conhecido, que é antepredicativo.

A teoria transcendental do juízo é a experiência antepredicativa, na medida em que não pode colocar a pergunta sobre a verdade ou falso em relação ao dado cognoscitivo, e isto

¹¹ Na segunda parte da *Kritik der Reinen Vernunft*, intitulada Lógica Transcendental, Kant afirma no §1: “O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objeto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento. Ambos estes elementos são puros ou empíricos. Empíricos, quando a sensação (que pressupõe a presença real do objeto) está neles contida; puros, quando nenhuma sensação se mistura à representação. A sensação pode chamar-se matéria do conhecimento sensível. Daí que a intuição pura I contenha unicamente a forma sob a qual algo é intuído e o conceito puro somente a forma do pensamento de um objeto em geral. Apenas as intuições ou os conceitos puros são possíveis a priori, os empíricos só a posteriori” (1989, pág. 114).

precisamente porque este é fundado. Por esta razão, sem o dado não é possível sequer enunciar a verdade.

Para finalizar, cabe dizer que em conformidade com o fundamento fenomenológico admite que pensamentos e coisas possam ser objetos, mas não conteúdos de consciência. O objeto exterior não ingressa na consciência em sua realidade fisicamente dada, mas em seu correlato subjetivo e, em consequência, somente através da mediação com o reino da objetividade ideal é possível ter acesso a ele.

A negação da esfera ideal não somente reduz o ser objeto ao real (seja este dado subjetivo ou objetivamente), mas também torna impossível a mediação entre estes. A redução dos objetos possíveis aos objetos reais terminaria por conduzir ao solipsismo. Por esta razão, Husserl entendeu que a intencionalidade deveria ser sustentada por outra teoria da subjetividade que fosse válida a partir da explicitação fenomenológica. Husserl pretende que a subjetividade transcendental seja a teoria do sujeito válida para o terceiro reino das objetividades ideais. A conclusão da crítica de Husserl em relação à Teoria do Conhecimento infere que se torna necessário adequar o conhecimento segundo uma classificação da função filosófica entre os saberes. Se o motivo que levou Kant a afirmar que a situação da Teoria do Conhecimento significava um escândalo, pois, a tarefa de equacionar os problemas advindos das escolas filosóficas de sua época, remetia à pergunta sobre a objetividade do conhecimento, o que demandava uma teoria sobre a validação objetiva da representação do conhecimento, por sua vez, Husserl considerou que os problemas da Teoria do Conhecimento só poderiam ser resolvidos se houvesse um modo estritamente filosófico de fundar o conhecimento. Para o método fenomenológico, a objetividade, com respeito à realidade do mundo, permanece intacta porque não pode ser considerada em uma abordagem da ciência rigorosa que a Fenomenologia pretende ser.

O conhecimento da realidade objetiva do mundo, bem como seus significados naturais são independentes do modelo de cientificidade da Filosofia. Se por um lado, o empirismo tornou possível a compreensão fenomenológica do problema que envolve a constituição transcendental do mundo a partir da experiência sensível, que é base para a experiência intencional da subjetividade transcendental, de outro modo, Husserl afirma que Hume não teria percebido a necessidade de um saber que ultrapassasse o subjetivismo, e Kant não teria percebido a necessidade de que a fundação adequada do objeto do conhecimento deveria requisitar a constituição fenomenológica como ciência filosófica, o que permitiria ao modelo

kantiano um melhor entendimento fenomênico e não postular o sentido em si com respeito ao *noumen*.

Referências bibliográficas

- FREGE, G. O Pensamento. Uma Investigação Lógica. *Investigações Lógicas*. Tradução de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- HUSSERL, E. *Filosofia Primera* (1923-1924). Tradução para o espanhol de Rosa Helena Santos de Ilhau. Santafé de Bogotá: Editorial Norma, 1998.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução para o espanhol de José Gaos. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1962.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela P. Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- MOURA, C. A. R. de Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. *Analytica*. Volume 3, número 1, 1998.
- REIS, R. R. A dissolução da idéia de lógica. *Natureza humana*, Volume 5, número 2, 2003.
- SCHERER, R. *La Fenomenología de las 'Investigaciones Lógicas' de Husserl*. Tradução para o espanhol de Jesús Díaz. Madrid: Editorial Gredos, 1969.
- VAN BREDA, R.P.H.L. La reducción fenomenológica. *Husserl - Cahiers de Royaumont*. Tradução para o espanhol de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

RALPH WALDO EMERSON: O CÔMICO*

Cecília Sá Cavalcante Schuback

Universidad del Pais Vasco (UPV/EHU)

cecilia_schuback@hotmail.com

Felipe Ramos Gall

Universidade de Brasília

felipegall@outlook.com

Ralph Waldo Emerson (1803-1882) foi um filósofo, ensaísta, conferencista e poeta estadunidense. Nascido em Boston, Massachusetts, Emerson graduou-se em Harvard, onde estudou história, retórica, grego e latim, tendo logo depois estudado teologia e sido ordenado pastor. Com a morte de sua primeira esposa, Ellen Tucker Emerson, que faleceu em 1831 contando apenas 19 anos, Emerson abandona a vida religiosa e viaja para a Europa, onde ele conhecerá figuras intelectuais importantíssimas, como Wordsworth, Coleridge, John Stuart Mill e Thomas Carlyle. Voltando a Massachusetts, Emerson recebe uma herança considerável do patrimônio de Ellen e compra uma casa em Concord, ainda hoje conservada e aberta à visitação. Foi lá que Emerson viveu com sua segunda esposa, Lidian Jackson, como também foi lá que ele escreveu boa parte de sua obra. Emerson e Lidian tiveram três filhos: Waldo, Ellen e Edith; Waldo morreu de escarlatina com apenas 5 anos de idade, em 1842. Em decorrência disso, Emerson escreveu o poema *Trenodia* e o ensaio *Experiência*; neste mesmo ano, Emerson tornou-se padrinho de William James, que viria a se tornar um dos maiores filósofos estadunidenses. Emerson dedicou o resto de sua vida à carreira de conferencista e escritor, tendo se tornado um dos mais importantes intelectuais públicos dos Estados Unidos. Emerson morreu em 1882, após ter contraído pneumonia; seu corpo está enterrado no Cemitério Sleepy Hollow, em Concord.

Emerson foi o principal representante do movimento intelectual conhecido por *transcendentalismo americano*, que propunha um renascimento intelectual acompanhado de

* O texto original para consulta pode ser encontrado aqui: <https://www.bartleby.com/90/0805.html>

reformas sociais e políticas. Fortemente influenciados pelo Romantismo alemão, especialmente por Goethe, os transcendentalistas americanos rechaçavam especulações abstratas; ao invés disso, devotavam-se apaixonadamente a um pensamento que pudesse se concretizar em mudanças sociais efetivas, a partir do autoaperfeiçoamento dos indivíduos. Daí que a carreira de conferencista a qual Emerson dedicou grande parte de sua vida era expressão desse intelectualismo engajado e militante. Alguns representantes desse movimento deram origem a sociedades alternativas, como Brook Farm e Fruitlands, experiências de comunas agrícolas autossuficientes concebidas como uma alternativa ao modo de produção capitalista e à sociedade de massa. Outro importante representante do transcendentalismo americano e grande amigo de Emerson foi Henry David Thoreau, que, professando a doutrina da desobediência civil, defendia a superioridade da consciência individual sobre a lei.

Emerson nos legou uma vasta obra. Seu primeiro livro, *Natureza*, foi publicado em 1836. Seguiram-se dois volumes de *Ensaio*, depois *Poemas*, *Conferências e Palestras*, *Homens Representativos*, *Traços Ingleses*, *A Conduta da Vida*, *May-day e Outras Peças*, *Sociedade e Solidão*, *Parnassus* e *Cartas e Objetivos Sociais*. A produção intelectual de Emerson também conta com numerosos artigos publicados nos periódicos “O Diálogo”, “O Mês Atlântico” e outros. A principal coleção de manuscritos de Emerson está agora na Universidade de Harvard, nos arquivos da Biblioteca Houghton.

Talvez o maior filósofo a ter sido influenciado pelo pensamento de Emerson tenha sido Friedrich Nietzsche. Em 1862, Nietzsche, ainda um jovem estudante em Pforta, deparou-se com uma tradução para o alemão do livro *A Conduta da Vida*, expressão do pensamento maduro de Emerson, e se maravilhou com sua leitura. Entusiasmado com a descoberta, Nietzsche começou a caçar traduções alemãs de outras obras de Emerson, tendo obtido em seguida edições dos dois volumes de *Ensaio*, de *Homens Representativos* e de *Cartas e Objetivos Sociais* (que foi traduzido para o alemão como *Neue Essays*, “Novos Ensaio”). Dessas obras, é provável que *Homens Representativos* tenha sido a que mais influenciou o pensamento de Nietzsche. Publicada pela primeira vez em 1850, essa obra glorifica figuras históricas que, conforme a concepção de Emerson, encarnariam os princípios e as aspirações da então ainda jovem república americana. A obra é composta de sete ensaios: um primeiro ensaio discute o papel desempenhado pelos grandes homens na sociedade, e os outros seis exaltam as virtudes de seis homens considerados por Emerson como paradigmáticos. São eles: Platão, o filósofo; Swedenborg, o místico; Montaigne, o cético; Shakespeare, o poeta; Napoleão, o homem do mundo; e Goethe, o escritor. Essa ideia de grandeza individual, de uma minoria de indivíduos

superiores que seria capaz de beneficiar a maioria carente de tal genialidade, é facilmente identificável nos escritos de Nietzsche.

O ensaio sobre o Cômico, presente na obra de maturidade *Cartas e Objetivos Sociais*, é tido como um texto menor na produção emersoniana. Tendo em vista que Emerson compreende o cômico como um fenômeno intelectual divorciado de considerações morais, tal separação seria perigosa, e, conseqüentemente, a “licença cômica” deveria ser concedida com parcimônia. Desse modo, o Cômico seria um tema menos importante no interior de um pensamento voltado para o aprimoramento moral dos indivíduos. Contudo, os testemunhos que temos das conferências e palestras proferidas por Emerson revelam que suas falas eram repletas de bom humor, daquele senso de humor espirituoso, ancorado na simpatia e gentileza, revelador de uma aguda inteligência. Uma grande prova de que o riso era importante para Emerson encontra-se já no primeiro verso de um poema a ele atribuído, intitulado *Sucesso*:

Rir muito e sempre.

Obter o respeito de gente inteligente e o carinho de crianças.

Merecer a admiração de críticos honestos e suportar a traição de amigos falsos;

Apreciar a beleza,

Encontrar o melhor nos outros,

*Deixar o mundo um pouco melhor seja por uma criança saudável, uma horta, ou
uma condição social redimida;*

Saber que uma vida respirou melhor porque você viveu.

Isto é ter sido bem sucedido¹.

¹ No original: *To laugh often and much./To win the respect of intelligent people and the affection of children./To earn the appreciation of honest critics and endure the betrayal of false friends;/To appreciate beauty,/To find the best in others,/To leave the world a bit better whether by a healthy child, a garden patch, or a redeemed social condition;/To know even one life has breathed easier because you lived./This is to have succeeded.*

V. O Cômico

A GLÓRIA, brincadeira e enigma do mundo.

Pope

*E se dou risada de qualquer coisa mortal
É porque não posso chorar.*

Byron

[1] UM GOSTO por diversão beira o universal em nossa espécie, que é a única brincalhona na Natureza. As pedras, as plantas, as feras, as aves, nenhum deles faz nada de ridículo, nem dão mostras de uma percepção de qualquer coisa absurda feita em sua presença. E assim como a natureza inferior não graceja, tampouco o faz a superior. A Razão pronuncia seu onisciente sim e não, mas nunca se intromete com gradações ou frações; e é na comparação de frações com inteiros ou totalidades essenciais que o riso tem início.

[2] A definição de Aristóteles do ridículo é “o que está fora de tempo e lugar, sem perigo”². Se há dor e perigo, torna-se trágico; caso contrário, cômico. Essa definição, confesso, embora feita por um admirável definidor, não me satisfaz, não diz tudo que sabemos.

[3] A essência de todas as piadas, de toda comédia, parece ser a de uma honesta ou bem-intencionada incompletude³; uma não-performance do que se pretende performar, ao mesmo tempo em que se clama altas promessas de performance. A hesitação do intelecto, a expectativa frustrada, a quebra de continuidade no intelecto, é comédia; e ela se anuncia fisicamente nos agradáveis espasmos que chamamos riso.

[4] Com a trivial exceção dos estratagemas de algumas feras e pássaros, não há aparência, não há incompletude na Natureza, até o surgimento do homem. Criaturas inconscientes cumprem toda a vontade da sabedoria. Um carvalho ou uma castanha não empreendem nenhuma função que não possam executar; ou se houver fenômenos na botânica que chamamos aborto, o aborto é também uma função da Natureza, e assume para o intelecto a mesma completude com a função adicional à qual ele tinha alcançado em diferentes circunstâncias. A mesma regra se mantém

² No original: “*what is out of time and place, without danger.*” Em nenhum lugar da obra aristotélica supérstite encontra-se essa definição de ridículo parafraseada por Emerson. Especulando acerca de qual pode ter sido a origem dessa definição, acreditamos que, na melhor das hipóteses, Emerson parece ter mesclado uma parte do passo 1449a34-35 da *Poética*, de Aristóteles, onde ele define τὸ γελοῖον, “o ridículo”, como “ἀμάρτημα τι καὶ αἰσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν”, isto é, “um tipo de erro e vergonha anódino e não destrutivo” (tradução nossa), tirando daí a ideia de “*without danger*”, com o problema XXXV.6 dos *Problemata* (965a14), onde Aristóteles diz “ἔστι δὲ ὁ γέλως παρακοπή τις καὶ ἀπάτη”, isto é, “o riso é uma forma de desvario e engano” (tradução nossa), e ter considerado que esse “fator surpresa”, essa quebra de expectativa envolvida no riso, seria algo “*out of time and place*”.

³ *Halfness*.

verdadeira para os animais. A atividade deles é marcada por um bom senso infalível. Mas o homem, por meio de seu acesso à Razão, é capaz da percepção do todo e da parte. A Razão é o todo⁴, e qualquer coisa que dela difira é uma parte. A totalidade da Natureza concorda com a totalidade do pensamento, ou com a Razão; mas separe qualquer parte da Natureza e tente olhar para ela como um todo por si mesmo, e tem-se início a sensação do ridículo. O jogo perpétuo do humor é olhar com atenciosa boa vontade para cada objeto que existe, *distanciado*⁵, tal como um homem pode olhar para um camundongo, comparando-o com a eterna Totalidade⁶; desfrutando a figura que cada criatura particular satisfeita consigo mesma recorta no desrespeitoso Tudo⁷, e dispensando-a com uma benção. Separe qualquer objeto, tal como um determinado homem corpóreo, um cavalo, um nabo, um barril de farinha, um guarda-chuva, da conexão com as coisas, e contemple-o por si só, de pé lá na natureza absoluta, e este se torna imediatamente cômico; nenhuma qualidade útil ou respeitável pode resgatá-lo do ridículo.

[5] Em virtude do acesso do homem à Razão, ou à Totalidade, a forma humana é um penhor de plenitude, que sugere à nossa imaginação a perfeição da verdade ou da bondade, e expõe por contraste qualquer incompletude ou imperfeição. Nós temos uma associação primária entre a perfeição e esta forma. Mas os fatos que ocorrem quando homens reais entram em cena não satisfazem esta antecipação; uma discrepância a qual é imediatamente detectada pelo intelecto, e o sinal exterior disso é a irritação muscular do riso.

[6] A Razão não graceja, e homens de razão também não; um profeta, em quem predomina o sentimento moral, ou um filósofo, em quem predomina o amor à verdade, estes não gracejam, mas eles trazem à tona o padrão, a totalidade ideal, expondo todos os defeitos reais; e, portanto, a melhor de todas as piadas é a contemplação das coisas sintonizada⁸ pelo entendimento do ponto de vista do filósofo. Não há piada tão verdadeira e profunda na vida real como quando algum idealista puro vai para cima e para baixo entre as instituições da sociedade, acompanhado por um homem que conhece o mundo, e que, sintonizado com o escrutínio do filósofo, simpatiza também com a confusão e a indignação das reveladas instituições ocultas. Sua percepção da disparidade, seu olhar perpetuamente vagando da regra para o fato torto, mentiroso e ladino, fazem os olhos chorarem de rir.

⁴ Cf. Ralph Waldo Emerson. *Essays: First Series* — IX. The Over-Soul.

⁵ *Aloof*.

⁶ *Eternal Whole*.

⁷ *Unrespecting All*.

⁸ *Sympathetic*, no original. Como “simpático” tornou-se um termo muito desgastado em português, preferimos a tradução por “sintonizado”, marcando a etimologia do termo, que expressa uma partilha afetiva, um *páthos* conjunto.

[7] Essa é a radical piada da vida, como também da literatura. A presença do ideal do que é certo e verdadeiro em todas as ações faz das tediosas delinquências da prática algo digno de remorsos à consciência, trágico para o interesse, mas bobo para o intelecto. A atividade das nossas sintonias pode, por um tempo, dificultar o nosso perceber do fato intelectualmente, derivando, assim, hilaridade dele; mas todas as falsidades, todos os vícios, vistos com suficiente distância, vistos desde o ponto onde nossas simpatias morais não interferem, tornam-se ridículos. A comédia está na percepção de discrepância do intelecto. E na medida em que a presença do ideal descobre a diferença, a comédia é acentuada sempre que esse ideal é visivelmente corporificado em um homem. Desse modo, Falstaff, em Shakespeare, é o personagem da mais ampla comicidade, entregando-se sem reservas aos seus sentidos, ignorando friamente a Razão enquanto invoca seu nome, fingindo patriotismo e virtudes parentais, não com qualquer intenção de enganar, mas apenas para tornar a diversão perfeita ao se desfrutar da confusão entre a Razão e a negação da Razão — em outras palavras, o patife grosseiro que ele está chamando pelo próprio nome. Príncipe Hal desempenha o papel de agudo entendimento, que vê o Correto e se sintoniza com ele, e no auge da juventude sente também todas as atrações do prazer, e é, portanto, sumamente qualificado para desfrutar da piada. Simultaneamente, ele está naquele grau sob a Razão que isso não o diverte tanto quanto diverte outro espectador.

[8] Se a essência do Cômico é o contraste no intelecto entre a ideia e a falsa performance, há uma boa razão para que sejamos afetados por sua exposição. Nós não temos interesse mais profundo do que nossa integridade, e devemos tomar consciência disso por meio de piadas e por um traço de qualquer mentira que possamos entreter. Além disso, uma percepção do Cômico parece ser uma roda de equilíbrio⁹ em nossa estrutura metafísica. Ela parece ser um elemento essencial em um bom caráter. Onde quer que o intelecto seja produtivo, ela será encontrada. Nós sentimos a sua ausência como um defeito na alma mais nobre e mais oracular. A percepção do Cômico é um laço de simpatia com outros homens, um penhor de sanidade, e uma proteção contra essas tendências perversas e insanidades sombrias nas quais os bons intelectos às vezes se perdem. Um velhaco antenado com o ridículo pode ainda ser convertido. Se esse sentido for perdido, seus pares pouco podem fazer por ele.

[9] É verdade que a sensibilidade para o ridículo pode chegar a ser excessiva. Os homens celebram sua percepção de incompletude e uma mentira latente por meio das peculiares

⁹ *Balance-wheel*, no original. Trata-se de um dispositivo de cronometragem usado em relógios mecânicos, análogo ao pêndulo em um relógio de pêndulo. É uma roda pesada que gira para frente e para trás, sendo retornada para sua posição central por uma mola de torção espiral.

explosões de riso. Tão dolorosamente suscetíveis são alguns homens a tais impressões que, se um homem espirituoso entrar na sala onde eles estão, isso parece tirá-los de si mesmos com violentas convulsões do rosto e faces, e rugidos barulhentos e indomáveis da garganta. Quantas vezes e com que não fingida compaixão vemos tal pessoa receber como um voluntarioso mártir os sussurros ao seu ouvido de um homem espirituoso. A vítima que acaba de receber a descarga, caso esteja com uma companhia solene, tem todo o ar de uma robusta nau que acaba de embarcar um mar revolto; e embora ele não a parta ao meio, sua pobre casca fica por um momento criticamente cambaleante. A paz da sociedade e o decoro das mesas parecem exigir que ao lado de uma notável espirituosidade deve ser sempre afixado um homem fleumático e inabalável¹⁰, capaz de permanecer sem movimentar os músculos ante todo o bombardeio deste fogo grego¹¹. É uma verdadeira flecha de Apolo, e atravessa o universo, e, a não ser que encontre uma alma mística ou abatida, vai a todos os lugares anunciados e prenunciados por sorrisos e saudações. A presença de espírito¹² faz suas próprias boas-vindas e nivela todas as distinções. Nenhuma dignidade, nenhum aprendizado, nenhuma força de caráter, pode bater de frente contra a boa presença de espírito. Ela é como gelo, sobre o qual nenhuma beleza de forma, nenhuma majestade elegante pode pleitear qualquer imunidade — devem caminhar com cuidado, de acordo com as leis do gelo, ou tombarão, com dignidade e tudo mais. “Pensas, porque és virtuoso, que não haverá mais bolos e cerveja?”¹³ Plutarco expressa alegremente o valor da brincadeira como uma arma legítima do filósofo: “Os homens são oradores porque falam, mas são filósofos mesmo quando estão calados, quando contam piadas e, por Zeus, quando são zombados e quando gracejam. É, segundo Platão, não só tremenda injustiça parecer ser justo quando se não é, como também é de uma inteligência extrema não parecer filosofar quando, na verdade, se filosofa, e ter atitudes dignas de gente séria em ambiente divertido. Tal como as *Bacantes* em Eurípides, desarmadas e sem espadas, batendo com os tirsos, agridem

¹⁰ *Bolt-upright*, no original. Ou seja, alguém severamente justo, “pregado em pé”.

¹¹ *Broadsides of this Greek fire*, no original. O “fogo grego” foi uma arma incendiária utilizada pelo Império Bizantino para atear fogo em navios inimigos, e consistia em um composto combustível emitido por uma arma lança-chamas. “Broadside” se refere aos canhões dispostos na lateral de um navio de guerra. Ou seja, é como se as piadas de um homem espirituoso fossem como um violento ataque naval, onde só alguém dotado de um temperamento fleumático e um caráter inabalavelmente rígido seria capaz de aguentar firme sem ceder ao riso.

¹² *Wit*, no original. Termo de difícil tradução, pois, no contexto, significa tanto “engenho” ou “sagacidade” quanto “senso de humor”; trata-se da capacidade de pensar rápido, de captar detalhes, bem como a versatilidade próprias de quem é bom piadista. Todavia, como já vínhamos traduzindo “*man of wit*” por “espirituoso”, optamos por traduzir “*wit*” por “presença de espírito”.

¹³ Shakespeare, *Twelfth Night* (*Noite de Reis*), Ato 2, Cena 3.

quem as ataca, assim as piadas e as gargalhadas dos verdadeiros filósofos movem e, de certa forma, atraem os que não são de todo invulneráveis”¹⁴.

[10] Em todas as partes da vida, a ocasião do riso é uma aparência, um manter da palavra junto aos olhos e ouvidos, enquanto ela é quebrada pela alma. Assim, tal como o sentimento religioso é o mais vital e sublime de todos os nossos sentimentos, e capaz dos efeitos mais prodigiosos, do mesmo modo é abominável para nossa natureza como um todo, quando, na ausência do sentimento, o ato ou a palavra ou o oficial se voluntaria em seu lugar. Para as simpatias, isto é chocante e ocasiona luto. Mas para o intelecto a ausência de sentimento não gera dor; ele compara incessantemente a ideia sublime com o nada inchado que pretende ser como ela, e a sensação de desproporção é comédia. E como o sentimento religioso é a coisa mais real e sincera na natureza, sendo um mero arrebatamento, e excluindo, quando aparece, todas as outras considerações, viciar isto é a maior mentira. Portanto, o mais antigo escárnio da literatura é o ridicularizar da falsa religião. Essa é a piada das piadas. Na religião, o sentimento é tudo; o ritual ou a cerimônia são indiferentes. Mas a inércia dos homens os inclina, quando o sentimento dorme, a imitar aquela coisa feita; vai-se através da cerimônia omitindo somente a vontade, comete-se o erro de tomar a peruca pela cabeça, as roupas pelo homem. Quanto mais velho for o erro e quanto mais exagerada for a forma particular, mais ridículo será para o intelecto. Não faltava humor ao capitão John Smith, descobridor da Nova Inglaterra. A Sociedade em Londres que havia contribuído com seus meios para converter os selvagens [*sic*], esperando sem dúvida ver os Keokuks, Black Hawks, Roaring Thunders e Tustanuggees daquela época convertidos em pelo menos diretores de igrejas e diáconos, incomodou o galante andarilho com frequentes solicitações fora da Inglaterra no tocante à conversão dos índios e a ampliação da Igreja. Smith, em sua perplexidade de como satisfazer a Sociedade, enviou um grupo para o pântano, capturou um índio e o mandou para casa no primeiro navio para Londres, dizendo à Sociedade que poderiam converter um eles mesmos.

[11] A sátira atinge seu clímax quando a própria Igreja é colocada em contradição direta com os ditames do sentimento religioso, como no retrato de nossa política puritana em *Hudibras*¹⁵:

*Nossos irmãos da Nova Inglaterra
Escolhem malfeitores como desculpa,
Inocentes em seu lugar enterram,*

¹⁴ Plutarco, *Obras morais: No Banquete (Quaestiones Convivales)*, I, 613f-614a. Trad. Carlos de Jesus, José Luís Brandão, Martinho Soares e Rodolfo Lopes, com modificações. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

¹⁵ Poema narrativo satírico (*mock-heroic*) do século XVII, escrito por Samuel Butler.

*Esses que as igrejas não carecem mais.
Na vila incidiu há pouco, lá vivia
um sapateiro, que até doutrinas sabia
cortar ao bem das vidas e dos sapatos.
Esse fino irmão um índio assassinou
Em tempos de paz, não por malícia,
mas mero zelo (porque era um infiel).
E o poderoso Tottipottymoy mandou
Aos nossos anciões um enviado,
Que com gritos de pacto reclamou
Ter sido pelo irmão Patch violado:
Os artigos das igrejas, a dele e a nossa,
que estavam em vigor contrariou.
Implorou aos santos renderem
Às suas mãos ou enforcarem
O ofensor, mas estes consideraram
Que só o tinham como permuta
(um homem que os servia duplamente
para ensinar e consertar).
Resolveram poupá-lo; justiça imparcial
ao índio Hoghan Moghan fizeram,
em seu lugar um velho enforcaram,
um tecelão que acamado estava.*

[12] Na ciência, a zombaria do pedantismo é análoga à da religião, que se opõe à superstição. Uma classificação ou nomenclatura utilizada pelo estudioso apenas como um memorando de sua última lição nas leis da Natureza, e confessadamente um quebra-galho¹⁶, um bivaque para uma noite, e implicando uma marcha e uma conquista para o amanhã — torna-se, por conta da indolência, um quartel e uma prisão, na qual o homem se sente imóvel, e deseja deter outros. O fisiologista Camper confessa humoristicamente o efeito de seus estudos no deslocamento de suas associações comuns: “Estive empregado”, diz ele, “seis meses na *Cetacea*; entendo a osteologia da cabeça de todos esses monstros, e fiz tão bem a combinação com a cabeça humana que agora todos me parecem narval, boto ou golfinho. As mulheres, tanto as mais bonitas da

¹⁶ *Make-shift*.

sociedade, quanto aquelas que acho menos atraentes, ou são todas narvais ou botos aos meus olhos”. Outro dia, deparei-me por acaso com uma estranha ilustração de uma observação que havia ouvido, a de que as leis da doença são tão belas quanto as leis da saúde; eu estava me apressando para visitar um velho e honrado amigo, que, fui informado, estava para morrer, quando conheci seu médico, que me abordou de bom humor¹⁷, com uma alegria cintilando em seus olhos: “E como está meu amigo, oh reverendo doutor?”, perguntei. “Ah, eu o vi esta manhã; é a apoplexia mais correta que eu já vi: rosto e mãos pálidos, respiração difícil, todos os sintomas estão perfeitos”. E ele esfregou as mãos com deleite, pois no interior não se encontra todos os dias um caso que esteja de acordo com o diagnóstico dos livros. Eu acho que há malícia em uma história muito trivial que se passa, e da qual não deveria prestar atenção, caso não houvesse suspeitado que continha alguma sátira sobre meus irmãos da Sociedade de História Natural. É de um menino que estava aprendendo o alfabeto. “Essa letra é A”, disse o professor; “A”, desenhou o menino. “Aquele é B”, disse o professor; “B”, desenhou o garoto, e assim por diante. “Aquele é W”, disse o professor. “O diabo!” exclamou o menino; “Aquele é W?”.

[13] O pedantismo da literatura pertence à mesma categoria. Em ambos os casos há uma mentira, quando a mente, apreendendo uma classificação para ajudá-la a ter um conhecimento mais sincero do fato, fica parada na classificação; ou aprendendo línguas e lendo livros com a finalidade de um melhor conhecimento do homem, fica parada nas línguas e livros; em ambos os casos o aprendiz parece ser sábio, quando não é.

[14] A mesma falsidade, a mesma confusão das sintonias devido a uma pretensão malfeita, aponta a perpétua sátira contra a pobreza, uma vez que, de acordo com a poesia latina e os versos burlescos¹⁸ ingleses,

A pobreza nada de pior faz

Do que tornar os homens ridículos.

Nesse caso a incompletude está na pretensão das partes envolvidas de ter alguma consideração por conta de sua condição. Se o homem não se envergonha de sua pobreza, não há piada. O homem mais pobre, firme em sua hombridade, destrói o gracejo. A pobreza do santo, do filósofo arrebatado, do índio nu, não é cômica. A mentira está na rendição do homem à sua aparência; como se um homem devesse negligenciar-se e tratar sua sombra na parede com marcas de infinito respeito. Isso nos afeta estranhamente, como ver as coisas viradas de cabeça para baixo,

¹⁷ *Great spirits.*

¹⁸ *Doggerel.*

ou ver um homem correr atrás de seu chapéu por conta de um vento forte, o que é sempre bobo. A relação das partes é invertida — o chapéu sendo momentaneamente o mestre, e os passantes torcendo pelo chapéu. A multiplicação de desejos e despesas artificiais na vida civilizada, e o exagero de todas as formas triviais, apresentam inúmeras ocasiões para que esta discrepância se manifeste. Tal é a história que se conta do pintor Astley, que, saindo de Roma um dia com um grupo para um passeio na Campanha e o tempo se mostrando quente, recusou-se a tirar seu casaco quando seus companheiros tiraram fora o deles, preferindo derreter de calor; que observação animada, seus camaradas o forçaram de brincadeira a tirar o casaco, e eis nas costas de seu colete uma alegre cascata trovejando pelas rochas com espuma e arco-íris, muito refrescante em um dia tão quente — um quadro próprio seu, com o qual o pobre pintor estava disposto a renovar as carências de seu guarda-roupa. O mesmo espanto do intelecto com o desaparecimento do homem fora da Natureza, através de alguma superstição de sua casa ou equipagem, como se a verdade e a virtude devessem ser expulsas da criação pelas roupas que usavam, é o segredo de toda a diversão que circula em relação aos eminentes almofadinhas¹⁹ e fashionistas, e, da mesma maneira, do alegre Rameau de Diderot, que não acredita em nada além da fome, e que a única finalidade da arte, virtude e poesia é colocar algo para mastigar entre as mandíbulas superior e inferior.

[15] Da mesma forma em todos esses casos e no caso de covardia ou medo de qualquer tipo, desde a perda de vidas até a perda de colheres, a majestade do homem é violada. Aquele a quem todas as coisas devem servir, serve a algum de seus próprios utensílios. Em belos quadros, a cabeça derrama nos membros a expressão do rosto. No Anjo de Rafael que conduz o Heliodoro para fora do Templo²⁰, a crista do capacete é tão notável, que, se não fosse pela extraordinária energia do rosto, atrairia demais o olhar; mas o semblante do mensageiro celestial a subordina, e nós não a vemos. Em quadros pobres os membros e o tronco degradam o rosto. Assim, entre as mulheres na rua, você verá uma cuja touca e vestido são uma coisa, e a própria senhora algo bem diferente, trajando além disso uma expressão de mansa submissão à sua touca e vestido; e outra cujo vestido obedece e eleva a expressão de sua forma.

[16] São proporcionados mais alimentos para o Cômico sempre que a aparência pessoal, o rosto, a forma e as maneiras são objetos de pensamento junto com o próprio homem. Nenhuma moda é melhor moda para aqueles assuntos que tomarão conta de si mesmos. Esse é o alvo daquelas

¹⁹ *Fops*.

²⁰ A *Expulsão de Heliodoro do Templo* é um afresco do pintor renascentista italiano Rafael. Foi pintado entre 1511 e 1512 como parte da encomenda para decorar com afrescos os quartos que agora são conhecidos como *Stanze di Raffaello*, no Palácio Apostólico do Vaticano. O afresco está localizado na sala que leva seu nome, a *Stanza di Eliodoro*.

piadas das salas de estar de Paris, as quais Napoleão considerava tão formidáveis, e que são copiosamente recontadas nas *Mémoires* francesas. Uma dama de alta classe, mas de figura esguia, havia dado à condessa Dulauloy o apelido de “Granadeiro tricolor”²¹, uma alusão à sua alta estatura, como também às suas opiniões republicanas; a condessa retaliou chamando-a de Madame “Vênus de Père-Lachaise”, um elogio ao seu esqueleto que não deixou de circular. “Lorde C.”, disse a condessa de Gordon, “oh, ele é um perfeito pente: todo dentes e costas”. Os persas têm uma anedota divertida sobre Tamerlane que se relaciona com essas mesmas particularidades: “Timur era um homem feio; ele tinha um olho cego e um pé coxo. Um dia, quando Chodscha estava com ele, Timur coçou sua cabeça, uma vez que havia chegado a hora do barbeiro, e ordenou que o barbeiro fosse chamado. Enquanto ele estava barbeado, o barbeiro lhe deu um espelho na mão. Timur se viu no espelho e achou seu rosto muito feio, e por isso ele começou a chorar; Chodscha também se pôs a chorar, e assim eles choraram por duas horas. Por conta disso, alguns cortesãos começaram a confortar Timur, e o entretiveram com histórias estranhas, a fim de fazê-lo se esquecer daquilo tudo. Timur parou de chorar, mas Chodscha não, e começou agora a chorar com toda força e com toda sinceridade. Enfim Timur disse a Chodscha: ‘Ouça bem! Eu olhei no espelho e me vi feio. Aí eu me entristeci, porque, embora eu seja califa, e tenha também muita riqueza, e muitas esposas, ainda assim sou tão feio; e, portanto, eu chorei. Mas tu, por que tu choras sem cessar?’ Chodscha respondeu: ‘Se tu só viste teu rosto uma vez, e de pronto vendo-o não foste capaz de conter-te, e choraste, que faremos nós — nós que vemos teu rosto todo dia e noite? Se não chorarmos nós, quem deve chorar? Portanto, eu chorei’. Timur quase se rachou de tanta risada”.

[17] A política também fornece a mesma marca para a sátira. O que é mais nobre do que o sentimento expansivo de patriotismo, que encontraria irmãos numa nação toda? Mas quando este entusiasmo é percebido que terminará nas máximas muito inteligíveis do comércio, tanto por tanto, o intelecto sente novamente o meio-homem. Ou o que é mais apto do que isso, que nós devemos abraçar e carregar um princípio contra toda oposição? Mas quando aparecem os homens que pedem nossos votos como representantes deste ideal, infelizmente estamos fora de vista.

[18] Mas não há fim para esta análise. Não fazemos nada que não seja risível sempre que abandonamos nosso sentimento espontâneo. Todos os nossos planos, negócios, casas, poemas, se comparados com a sabedoria e o amor que o homem representa, são igualmente imperfeitos e ridículos. Mas não podemos nos dar ao luxo de abrir mão de nenhuma vantagem. Devemos

²¹ *Le Grenadier tricolore*.

aprender com o riso, assim como com lágrimas e medos; explorar o todo da Natureza, a farsa e a bufonaria no pátio abaixo, como também as lições de poetas e filósofos no salão do andar de cima, e obter o descanso e o refresco da agitação dos lados. Mas o Cômico também tem seus próprios limites ágeis²². A hilaridade rapidamente se torna intemperança, e o homem logo morreria de inanição, já que algumas pessoas morreram de cócegas. O mesmo flagelo açoita tanto o brincalhão quanto aquele que desfruta da piada. Quando Carlini estava convulsionando Nápoles com gargalhadas, um paciente foi se consultar com um médico naquela cidade para obter um remédio para a sua excessiva melancolia, que estava rapidamente consumindo sua vida. O médico tentou animar seu espírito e o aconselhou a ir ao teatro e ver Carlini. E ele respondeu “Eu sou Carlini”.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. *Problems*. 2 vols. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

EMERSON, R. W. *Complete Works*, Vol. II: *Essays: First Series*. Houghton: Mifflin Company, 1904.

PLUTARCO. *Obras morais: No Banquete I*. Trad. Carlos de Jesus, José Luís Brandão, Martinho Soares e Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

²² *Speedy limits*.