

REVISTA ESTUDOS HUM(E)ANOS

Volume 11 número 2 julho-dezembro de 2023 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), Plínio Junqueira Smith (Universidade Federal de São Paulo), Sébastien Charles (Universidade de Sherbrooke, Quebec, Canadá),

SUMÁRIO

<i>APRESENTAÇÃO</i>	6
<i>O QUE UM FILÓSOFO ESCOCÊS DO SÉCULO XVIII TERIA A DIZER SOBRE AS BIG TECHS, BOTS, EPISTEMIC BUBBLES E ECHO CHAMBERS? HUME, AS FAÇÇÕES E A ERA DIGITAL</i>	7
Tailine Hijaz	
<i>A INFLUÊNCIA ILUMINISTA NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID HUME</i>	27
Laiz Fidélis	
<i>DO PADRÃO À ANTINOMIA DO GOSTO: APROXIMAÇÕES ENTRE HUME E KANT</i>	44
Carolina Miranda Sena	
<i>RICHARD H. POPKIN: BERKELEY NA HISTÓRIA DO CETICISMO*</i>	59
Jaimir Conte	
<i>MARK G. SPENCER: HUME, HISTORIADOR*</i>	77
Alana Boa Morte Café	
<i>DOS REIS, N. 2020. MAQUIAVEL NA INGLATERRA E O INCONFESSO INTÉRPRETE DAVID HUME. BELO HORIZONTE: EDITORA DIALÉTICA</i>	97
Daniel Nascimento de Almeida	

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos à comunidade filosófica brasileira o primeiro número de 2023 (janeiro-junho) da Revista Estudos Hum(e)anos!

O presente número conta com três artigos. No primeiro deles, escrito por Tailine Hijaz, *O que um filósofo escocês do século XVIII teria a dizer sobre as big techs, bots, epistemic bubbles e echo chambers?* Hume, as facções e a era digital, discute a pertinência das teorias moral e política de David Hume diante da era digital. Na sequência, o artigo de Laiz Fidélis, *A influência iluminista na filosofia moral de David Hume*, discute a filosofia moral humeana, sua relação com o método experimental newtoniano e suas implicações. Por fim, Carolina Miranda Sena, em *Do padrão à antinomia do gosto: aproximações entre Hume e Kant*, busca aproximar as filosofias humeana e kantiana a partir de dois textos dos filósofos, o ensaio ‘Do padrão do gosto’ e a ‘Antinomia do gosto’ presente na *Crítica da faculdade de julgar*.

O número apresenta também duas traduções. Jaimir Conte traduz o artigo *Berkeley na história do ceticismo*, de Richard H. Popkin (1923-2005), e Alana Boa Morte Café traduz o escrito de Mark G. Spencer, *Hume, Historiador*.

O número se encerra com uma resenha crítica escrita por Daniel Nascimento de Almeida sobre uma das mais recentes publicações nacionais dedicadas à filosofia de Hume, *Maquiavel na Inglaterra e o inconfesso intérprete David Hume* (2020), obra escrita por Nilo Henrique Neves dos Reis.

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

O QUE UM FILÓSOFO ESCOCÊS DO SÉCULO XVIII TERIA A DIZER SOBRE AS *BIG TECHS*, *BOTS*, *EPISTEMIC BUBBLES* E *ECHO CHAMBERS*? HUME, AS FAÇÇÕES E A ERA DIGITAL¹

*WHAT A 18TH CENTURY SCOTTISH PHILOSOPHER WOULD HAVE TO SAY ON BIG
TECHS, BOTS, EPISTEMIC BUBBLES AND ECHO CHAMBERS? HUME, FACTIONS AND
THE DIGITAL AGE*

Tailine Hijaz

Universidade Federal do Paraná

tailinehijaz@hotmail.com

RESUMO: O artigo objetiva investigar a pertinência das teorias moral e política de David Hume diante da era digital, caracterizada pela interconectividade, domínio da esfera pública pelas *Big Techs* e um emergente léxico de termos como *bots*, *epistemic bubbles* e *echo chambers*. Recorrendo a estudos dos teóricos das redes e pesquisas empíricas, o artigo primeiro questiona como a opinião é influenciada pela revolução tecnológica. Depois, a partir do arcabouço teórico humeano, especificamente da conclusão de que a razão é (e sempre foi) escrava das paixões, propõe a hipótese de que as “paixões violentas” podem ser radicalizadas na era digital. Finaliza abordando o papel das regras jurídicas na regulação de conflitos na era digital não a partir de uma análise que dependa do conteúdo de discursos e opiniões, mas que mobilize a própria arquitetura das mídias sociais já considerando a propensão das pessoas de agir a partir das paixões e do princípio da simpatia. Os resultados destacam a atualidade das teorias de Hume na era digital, sugerindo que a aparente irracionalidade *online* pode ser uma amplificação das tendências humanas preexistentes, em vez de algo novo.

PALAVRAS-CHAVE: David Hume; Fações; Era Digital; Razão; Paixões.

¹ Trata-se de uma versão de trabalho apresentado para concluir a disciplina “Filosofia Política do Iluminismo”, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Agradeço à Profa. Dra. Maria Isabel Limongi pela leitura e comentários. Agradeço também aos dois pareceristas anônimos pelas leituras cuidadosas e sugestões que me ajudaram a aperfeiçoar o texto.

ABSTRACT: This article aims to investigate the relevance of David Hume's moral and political theories in the face of the digital era, characterized by interconnectivity, the dominance of the public sphere by Big Tech companies, and an emerging lexicon of terms such as bots, epistemic bubbles, and echo chambers. Drawing on the works of network theorists and empirical research, the article first raises questions about how opinion is influenced by the technological revolution. Subsequently, building upon Hume's theoretical framework, especially the conclusion that reason is (and always has been) the slave of the passions, it proposes the hypothesis that "violent passions" can be radicalized in the digital era. The article concludes by addressing the role of legal rules in regulating conflicts in the digital era, not through an analysis dependent on the content of speeches and opinions, but by leveraging the very architecture of social media while considering people's inclination to act based on passions and the principle of sympathy. The results emphasize the timeliness of Hume's theories in the digital era, suggesting that the apparent online irrationality could be an amplification of preexisting human tendencies rather than something new.

KEYWORDS: David Hume; Factions; Digital Age; Reason; Passions.

Introdução

Ainda no século XVIII, David Hume (1711-1776) analisou profundamente a natureza humana e, entre outros temas, como as opiniões se formam e influenciam as pessoas na sociedade a partir do princípio da simpatia. No caso de Hume, é importante notar que a definição de simpatia difere daquela do sentido corrente. A simpatia não é exatamente sentir a dor do outro, mas se contagiar pelas crenças e emoções de outras pessoas com quem convivemos. Segundo o autor explica, “não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos” (T 2.1.11.2).

Quase trezentos anos depois, muita coisa mudou: estamos cada vez mais conectados (pelo menos virtualmente); as *Big Techs*, gigantes da tecnologia, moldam nossas interações online; precisamos lidar com *bots* que influenciam opiniões no âmbito digital e até mesmo resultados de eleições; estamos dentro de bolhas epistêmicas e câmaras de eco que reforçam nossas próprias opiniões e nos isolam de quem pensa de forma diferente. Podemos recorrer a Hume para pensar sobre essas perplexidades da era digital?

Com efeito, no debate sobre a necessidade de regulação de plataformas digitais (e o que fazer a respeito de “fake news” e do fenômeno da desinformação), não é raro surgir a afirmação de que nos tornamos menos racionais no mundo digital, pois um “meme” pode ser mais eficaz e nos “engajar” mais do que um argumento bem construído. Nessa linha, além de promover a necessidade de regular conteúdo online, também é frequente a sugestão de investir em educação para fazer frente a essa “irracionalidade” virtual. Isso porque, em tese, se mais instruídas, as pessoas teriam mais ferramentas para distinguir o falso do verdadeiro, o fato da opinião. Ainda que seja uma proposta normativa legítima, essa perspectiva levanta questionamentos: as pessoas estão se afastando da racionalidade à medida em que se envolvem cada vez mais com as tecnologias digitais ou é a dinâmica do mundo *online* que revela aspectos aparentemente ocultos da natureza humana, como a tendência de agir a partir das emoções?

Explorar essas perguntas permite compreender de forma mais profunda os desafios atuais e questionar se a suposta falta de racionalidade é um fenômeno que marca a era digital ou se é uma faceta mais ampla da condição humana. Nesse contexto, em vez de aceitar a afirmação de que as pessoas se tornaram menos racionais, esse trabalho opta por uma via alternativa: se, em tese, as pessoas *não* estão menos racionais e se as paixões sempre dominaram a razão, então o que as teorias moral e política de Hume teriam a dizer sobre esses fenômenos contemporâneos? Como suas ideias sobre facções e formação de opiniões poderiam trazer uma nova luz para encarar as disfunções da era digital?

Assim, o trabalho pretende explorar tais questões a partir de excertos de livros centrais da obra de Hume, como *Tratado da Natureza Humana*, *Investigações Sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*, e *Ensaios Políticos*, e estabelecer conexões com o mundo contemporâneo. Com isso, ainda que de maneira introdutória, espera-se provocar novas possibilidades de compreensão do fenômeno digital e incentivar uma reflexão crítica com base nas contribuições de David Hume.

***Entre razões e emoções na era digital: como a opinião é influenciada pela revolução tecnológica?*²**

Desde o final dos anos 80, com especial destaque no início dos anos 90, os teóricos das redes têm procurado analisar e descrever a nova realidade desenhada a partir da chamada

² Parte dessa seção foi desenvolvida também na minha dissertação de mestrado em Direito, concluído em 2022 no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná.

“revolução digital”. Eles trataram, por exemplo, das marcas da “Galáxia da Internet” (Castells, 2003) e da “Ciberdemocracia” (Lévy, 2010), apenas para citar dois autores. Não faltam referenciais teóricos para o estudo desse tema: Ash traz a noção de “Cosmópolis” (Ash, 2016); mais recentemente, Susskind anuncia a “República Digital” (Susskind, 2022); Debord apresenta a “sociedade do espetáculo” (Debord, 1997); como um dos efeitos colaterais, note-se o fenômeno da “pós-verdade” (Lewandowsky; Ecker; Cook, 2017). Mas, seja qual for o marco teórico adotado, a partir da extensão das redes digitais de transmissão, de modo geral, há um certo consenso no sentido de que algo mudou, todos estão em contato virtual com todos e com cada um. Trata-se, em tese, de uma “ágora” virtual, um espaço que seria favorável para o desenvolvimento de uma inteligência coletiva que está distribuída por toda parte e tem como base e objetivo o reconhecimento e enriquecimento mútuo das pessoas. No entanto, se as expectativas eram de um ambiente de tolerância, de favorecimento na divulgação de ideias por todos e de ampliação da inteligência coletiva, sobretudo nas primeiras décadas da ascensão das redes, a realidade trouxe um ambiente caótico: desinformação em escala global, restrição do conteúdo de discursos, problemas com a liberdade de expressão, disseminação de discursos de ódio, manipulação das eleições e déficit democrático. Conforme exemplo de Ash (2016, p. 20), “um homem publica algo em um país e um homem morre em outro. Alguém faz uma ameaça de violência nesse outro país e uma performance ou publicação é cancelada naquele. Também desse jeito perturbador, somos todos vizinhos agora”.³

Além disso, a literatura especializada aponta a tendência de as pessoas compartilharem apenas informações que confirmam suas crenças (“*confirmation bias*”), o que faz com que se isolem em um ambiente restrito (Sunstein, 2007; Nguyen, 2020). Conforme argumenta Sunstein (2007), as mídias sociais permitem que as pessoas façam a curadoria de suas próprias fontes de informação, gerando “*echo chambers*” ou “*filter bubbles*”. Por exemplo, segundo reportagem de Silverman para o *BuzzFeed News*, durante os três meses finais da campanha presidencial dos Estados Unidos, as vinte notícias falsas com maior engajamento tiveram mais compartilhamentos, curtidas e comentários do que as vinte reportagens produzidas pela mídia tradicional com melhor desempenho no *Facebook* (Silverman, 2016). Pode-se notar, assim, que notícias falsas ou fraudulentas são, por vezes, mais atraentes e lucrativas do que as factuais, o que parece agravar o problema. Conforme afirma Faria (2020, p. 22), “diante do

³ Tradução livre de: “a man publishes something in one country and a man dies in another. Someone threatens violence in that other country and a performance or publication is halted in the first. In this disturbing way, too, we are all neighbours now”.

volume avassalador de informações cujas fontes e veracidade são difíceis de ser verificadas, a internet tende a levar os cidadãos comuns a perder a capacidade de entender e avaliar a realidade política”.

Esse aspecto é alvo de preocupação entre os estudiosos das redes desde o início dos anos 2000, em virtude do crescimento das notícias *online*. Embora existisse o potencial para diversificar as informações e opiniões, bem como favorecer o “livre mercado de ideias”, na verdade se constatou que “o excesso de diversidade de pontos de vista tornaria mais fácil para cidadãos com ideias semelhantes formarem ‘*echo chambers*’ ou ‘*filter bubbles*’, onde eles estariam isolados das perspectivas contrárias” (Allcott; Gentzkow, 2017, p. 211).⁴ Com base no histórico de navegação, o *feed* de notícias apresenta informações que combinam com o seu ponto de vista e reforçam as respectivas crenças, afastando ideias divergentes. Para ilustrar esse ponto, lembre-se do caso da *Cambridge Analytica*, empresa britânica de consultoria política que, tanto no contexto das eleições estadunidenses de 2016, quanto no referendo Brexit, do mesmo ano, teria adquirido informações de aproximadamente 87 milhões de perfis do então *Facebook* (hoje *Meta*), utilizando algoritmos para direcionar de forma precisa os eleitores e influenciar seus comportamentos por meio de desinformação.⁵

No contexto de pós-verdade, em que “a tendência das pessoas é serem menos cautelosas com notícias que vão ao encontro de suas visões de mundo” (Nohara, 2018, p. 80), as *fake news*, por exemplo, tiveram a sua propagação muito facilitada e acelerada por meio do clique. Sobre esse ponto, Castells assevera que “uma pluralidade de estudos parece indicar que as pessoas tendem a acreditar naquilo em que elas querem acreditar” (2019, p. 217). O autor argumenta que as pessoas “são muito mais críticas na avaliação de fatos que contradizem suas crenças do que no caso de questões que estão de acordo com o que elas pensam” (Castells, 2019, p. 217). A hipótese de Castells é no sentido de que, quanto mais instruídos forem os cidadãos, “mais capazes serão de elaborar interpretações das informações disponíveis em apoio de suas preferências políticas predeterminadas” (Castells, 2019, p. 217). Portanto, as decisões são processadas a partir do próprio eu quando da articulação de emoções e na capacidade cognitiva individual e particular. Conforme esclarece Câmara (2017, p. 42), “[a]s decisões mesclam o que os indivíduos sabem (informação) com o que sentem (situação emocional)”. Quando há conflito entre esses dois componentes, “parece que o indivíduo tende a crer

4 Tradução livre de: “that excess diversity of viewpoints would make it easier for like-minded citizens to form ‘echo chambers’ or ‘filter bubbles’ where they would be insulated from contrary perspectives”.

5 O caso é bem mais complexo que isso, mas sua análise não é objeto central do presente artigo. Para mais detalhes, confira-se: Hu, 2020; Granville, 2018; Berghel, 2018; Kaiser, 2020; Rosenberg, Confessore, Cadwalladr, 2018; Delesalle-Stolper, 2018.

naquilo que deseja efetivamente crer” e que “o exame dos melhores argumentos que possam solucionar crises parece ser menos relevante do que a resposta emocional baseada em valores preestabelecidos” (Câmara, 2017, p. 42). Esse ponto será aprofundado na próxima seção, quando se analisa as contribuições de David Hume a respeito da relação entre a razão e as paixões.

No caso do Brasil, por exemplo, em um estudo sobre a *hashtag* “#FechadoComBolsolnaro”, Teixeira e Couto Júnior alertam para a tendência do uso indiscriminado das redes para a formação da opinião pública, sobretudo em tempos de pandemia e de crise, justamente quando a população se encontra mais vulnerável (Teixeira; Costa Junior, 2020). Note-se que a *hashtag* viralizou com um erro de digitação (“BolsoLnaro”), o que sugere que, em resposta às críticas dos internautas, robôs foram utilizados para tentar alavancar a popularidade do então Presidente da República. Sobre a efetividade dos *bots* ou robôs, Bessi e Ferrara (2016) investigaram a atuação de tais entidades conduzidas por algoritmos e concluíram que podem, de fato, “afetar negativamente a discussão política democrática em vez de melhorá-la, o que, por sua vez, pode alterar a opinião pública e colocar em risco a integridade da eleição presidencial”.⁶

Na mesma linha, pode-se destacar a utilização intensa de *Whatsapp* e *Telegram* para transmissão de informações no Brasil. Essas plataformas privadas se valem de sistemas criptografados de mensagens e facilitam a propagação massiva e direcionada de informação (Machado; Kira; Narayanan; Kollanyi; Howard, 2019; Latifa, 2019). Conforme alertam Barboza e Buss (2022), plataformas como o *Telegram* permitem a criação de canais independentes que operam com autonomia: “[d]entro de suas ‘bolhas’, esses grupos encontram território novo e descontrolado de onde podem disseminar informações manipuladas”. Não é difícil concluir que o poder político também atuaria dentro dessas redes, podendo, assim, “maximizar sua autoridade com pouca ou nenhuma responsabilidade” (Barboza; Buss, 2022).

Outro elemento que marca a novidade do fenômeno diz respeito ao reforço de diferentes estratégias tecnológicas para que as informações atinjam o público-alvo ainda mais rápido — as contas robôs nas redes sociais, que acabam difundindo informações tanto verdadeiras quanto fraudulentas para pessoas estratégicas e promovendo a sua viralização nas redes

6 Tradução livre de: “[...] negatively affect democratic political discussion rather than improving it, which in turn can potentially alter public opinion and endanger the integrity of the Presidential election”.

sociais, são exemplo disso.⁷ De acordo com entrevista concedida a Guglielmi (2020), Ferrara narra que monitorou as atividades dos *bots* nas redes sociais durante as eleições estadunidenses de 2016 e de 2020 e concluiu que “[e]m 2016, os *bots* usavam estratégias simples que eram fáceis de detectar”.⁸ Ele acrescenta: “hoje, existem ferramentas de inteligência artificial (IA) que produzem uma linguagem semelhante à humana”⁹ (Guglielmi, 2020) e que “[n]ão somos capazes de detectar *bots* que usam IA, porque não podemos distingui-los de contas humanas”¹⁰ (Guglielmi, 2020). Esse é mais um ponto que acentua o problema da fragmentação da realidade, porque nem mesmo os especialistas são capazes de distinguir entre as atividades *online* humanas e as de *bots*.

A era digital também altera profundamente as relações entre a sociedade civil e o Estado, bem como entre esses e as grandes plataformas digitais – como as “*Big Tech*”, *Google*, *Amazon*, *Apple*, *Meta (Facebook)* e *Microsoft*. Esse fato coloca em questão o acesso igualitário às redes e parece trazer à tona a possibilidade da formação de grandes grupos econômicos, além de transferir para essas poucas, mas poderosas empresas, expressa ou tacitamente, a responsabilidade por definir o que é verdade, mentira, o que é e não é visto pelas pessoas, o que é desinformação etc. (Silveira, 2019). Conforme argumenta Susskind (2018, p. 23), “um número cada vez maior de nossas liberdades mais estimadas – incluindo a liberdade de pensar, falar, viajar e se reunir – será cada vez mais confiado a empresas privadas de tecnologia”.¹¹ E ainda, elas “irão projetar e operar os sistemas por meio dos quais essas liberdades são exercidas”¹² (Susskind, 2018, p. 23). De fato, essas novidades influenciarão radicalmente o debate sobre liberdade de expressão, liberdade de ir e vir, moderação de plataformas e conteúdo, prestação de contas e transparência de entes públicos e privados, entre outros temas relevantes.

Big Techs, *bots*, *epistemic bubbles*, *echo chambers*..., palavras que já fazem parte do léxico da literatura especializada, são apenas alguns dos elementos que caracterizam a “era digital”, intensificam as dificuldades de separar os fatos das notícias falsas e fraudulentas, têm

⁷ Cabe destacar que nem sempre os *bots* ou robôs são utilizados de forma maliciosa. Há *bots* que são usados para realizar intervenções positivas. Conferir o estudo de Savage, Monroy-Hernández e Höllerer (2015). Por exemplo, no Brasil há uma série de robôs, no *Twitter*, que desenvolvem trabalhos muito interessantes, como “@colabora_bot”, que monitora o acesso aos portais de transparência governamentais e “@botqueimadas”, que faz parte do projeto “InfoAmazonia Brasil” e que traz informações sobre queimadas na Amazônia Legal.

⁸ Tradução livre de: “Back in 2016, bots used simple strategies that were easy to detect”.

⁹ Tradução livre de: “[...] today, there are artificial intelligence (AI) tools that produce human-like language”.

¹⁰ Tradução livre de: “We are not able to detect bots that use AI, because we can’t distinguish them from human accounts”.

¹¹ Tradução livre de: “[...] an increasing number of our most cherished freedoms—including the freedom to think, speak, travel, and assemble — will increasingly be entrusted to private tech firms [...]”.

¹² Tradução livre de: “[...] will design and operate the systems through which those freedoms are exercised”.

potencial para manipular o que as pessoas veem em suas telas e, no limite, o que pensam, dizem, fazem, como se comportam. Diante desse contexto, na seção seguinte, parte-se do princípio de que a era digital também tem o potencial para radicalizar o debate sobre razões e emoções na sociedade e, diante das complexidades narradas, sugere-se que as teorias moral e política de Hume podem ajudar a compreender o fenômeno de um ponto de vista menos explorado.

A razão é (e sempre foi) escrava das paixões, mas as paixões violentas podem ser radicalizadas na era digital: uma pequena sugestão de como encarar o problema

Somos mesmo menos racionais diante das novas tecnologias? Perdemos a referência do que é falso e verdadeiro, real e digital? Deixamos de agir com a razão e, porque estamos cada vez mais imersos no mundo virtual, nos mobilizamos apenas pelas paixões? Se a resposta for positiva, não há mais muito o que comentar a esse respeito. Esse estudo acabaria aqui. No entanto, propõe-se um exercício de responder negativamente a essas perguntas com o objetivo de repensar como o problema poderia ser encarado de outra forma. Em vez de afirmar que seríamos menos racionais na era digital, sugere-se uma posição alternativa que assume que, em tese, a emoção teria mais potencial para dominar o ser humano. Se for assim, argumenta-se, recorrer ao pensamento de David Hume traria uma nova luz ao problema. Como Hume defende desde o Livro 2 do *Tratado da Natureza Humana*, as nossas ações intencionais são produtos das paixões, e não da razão. Com efeito, Hume se propõe a provar duas coisas: primeiro, que a razão, sozinha, nunca é motivo para uma ação da vontade; segundo, que ela também nunca pode se opor à paixão na direção da vontade (T 2.3.3.1). Quer dizer, agir a partir da emoção, da paixão, e não a partir da razão, não seria um sintoma do “nosso tempo”, da “era digital”, mas, pelo menos para Hume, é uma característica da humanidade. É da natureza do ser humano ser motivado pela paixão. Com isso, o filósofo escocês não parece estar afirmando que não há razão, que somos irracionais, ou que a razão não “influencie” as condutas humanas, mas que a razão, por si, “não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição” (T 2.3.3.4). Na realidade, para Hume, opor a paixão à razão não chega a ser nem mesmo um embate filosófico e sofisticado, pois “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (T 2.3.3.4).

Se somos movidos pelas paixões, então faz sentido afirmar, por exemplo, que notícias que apelem para o lado emocional atraem mais a atenção das pessoas do que, muitas vezes, notícias pautadas por fatos, dados objetivos. Se é assim, a atração dos internautas pelas notícias apelativas, sensacionalistas, ainda que falsas, não deveria ser uma surpresa. Conforme estudos empíricos de Vosoughi, Roy e Aral (2018), as notícias falsas são transmitidas mais rapidamente do que as notícias reais no Twitter. Na mesma linha, Brady, Gantman e Van Bavel (2020) concluem que o enquadramento emocional moralmente carregado aumenta a probabilidade de as postagens se tornarem virais. O ponto é que esses resultados não correspondem a uma marca da era digital, mas podem evidenciar uma característica da natureza humana. Se a Igreja, por exemplo, tinha um poder de mobilizar as paixões, assim como Hume enfatiza no caso das facções,¹³ então também não deveria ser uma surpresa que essa mobilização seja ainda mais intensa com as estratégias digitais.

Com efeito, da leitura conjunta dos ensaios *Dos princípios primeiros de governo* e *De partidos em geral*, pode-se compreender que, para Hume, “o governo funda-se tão-somente na opinião” (FP 1) e que um cenário de diferenças de opinião e de interesse entre os seres humanos é favorável para o surgimento de facções (PG 4). Na verdade, há uma grande propensão dos homens para se dividirem em facções, e “a menor aparência de uma discordância real basta para as produzir” (PG 4). De acordo com o autor, “facções subvertem governos, tornam as leis impotentes e incitam as mais violentas animosidades entre homens de uma mesma nação, que deveriam dar assistência e proteção uns aos outros” (PG 2).

Da mesma forma que as paixões podem ser calmas e temperadas, como no caso de benevolência e compaixão, elas também podem ser violentas, como no caso de raiva, ressentimento, medo e ódio, paixões que Hume segue examinando na parte 2 do Livro 2 do *Tratado*. Quando paixões calmas prevalecem, então é razoável supor que os cidadãos de determinada nação ou país estarão mais aptos e dispostos a cooperar e superar as diferenças em prol do bem comum. Mas quando o segundo tipo de paixão ganha força e predomina, as pessoas podem causar sofrimento às outras e fazer com que mulheres e homens nem mesmo se importem que suas escolhas e decisões sejam prejudiciais para si mesmos e para a sociedade. Na era digital, caracterizada pelo instantâneo, pelo clique, pelo compartilhamento

¹³ No ensaio *De partidos em geral*, Hume afirma que as facções podem ser baseadas em interesses, em afeição e em princípios. As de interesse são mais razoáveis e desculpáveis. Se bem reguladas, podem até mesmo contribuir para o bem comum e para a prosperidade social. O segundo tipo de facção analisada por Hume é aquele baseado na afeição, no sentimento de pertencimento a uma família ou a determinadas pessoas. Por fim, o tipo de facção mais problemático, segundo a interpretação de Herdt (1995), é o que se baseia em princípios. A religião pode ser encaixada nesse caso, e seria uma facção que atrapalha a estabilidade social e a harmonia de interesses.

de informações em tempo real, as paixões violentas encontram um terreno fértil para se radicalizarem.

Por exemplo, as facções podem acarretar consequências violentas e fatais, como o autor narra na *História da Inglaterra*. De acordo com Limongi (2023, p. 210), com efeito, “[a] História da Inglaterra está repleta de episódios em que os efeitos facciosos e disruptivos da simpatia são explorados, sendo o preconceito religioso a principal causa de violência manifesta nas disputas políticas”. Por exemplo, ao analisar no livro em questão o comportamento das facções durante a Restauração e Revolução, Hume pondera que “[t]oda e qualquer espécie de extremismo deve, porém, ser evitada; e por mais que opiniões moderadas não agradem a nenhuma das facções, é nelas que provavelmente encontraremos a verdade e a certeza” (Hume, 2017, p. 424).¹⁴

Conforme Hume esclarece no *Tratado*, há duas causas que podem resultar na transição entre paixões. A primeira, quando há “uma dupla relação, de ideias e impressões” e, a segunda, quando há “conformidade entre a tendência e a direção de dois desejos quaisquer derivados de princípios diferentes” (T 2.2.9.12). E “quando a simpatia com o desprazer é fraca, ela produz ódio ou desprezo, pela primeira causa; quando é forte, produz amor ou ternura, pela segunda” (T 2.2.9.12).

Nesse sentido, a concepção de simpatia, a partir dos contornos dados por Hume, também pode ajudar a explicar as divisões e diferenças nas sociedades contemporâneas, as quais, acredita-se, são reforçadas por estratégias tecnológicas, como bolhas epistêmicas e câmaras de eco. Toda a lógica dos algoritmos e da publicidade na internet, rapidamente comentadas na seção anterior desse trabalho, também parece contribuir para que grupos sociais se isolem entre seus semelhantes e fiquem cada vez mais distantes de outros grupos, inibindo a possibilidade de convivência com pessoas bastante diferentes.

Quando observo pessoas ao meu redor, posso não só reconhecer o que elas estão sentindo, a depender de suas atitudes e expressões, mas também começar a agir e sentir como elas. E isso certamente vale para opiniões. Conforme Hume explica, “isso é evidente, não apenas nas crianças, que aceitam sem pestanejar qualquer opinião que lhes seja proposta, mas também em homens de grande discernimento e inteligência, que têm muita dificuldade em seguir sua própria razão ou inclinação quando esta se opõe à de seus amigos ou companheiros do dia a dia” (T 2.1.11.2). Então, seria a simpatia o princípio da natureza humana que melhor explicaria “a grande uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das

¹⁴ Neste caso específico, optei por não adotar a referência padrão da obra de Hume, pois, conforme consta nas referências bibliográficas, utilizei a edição com trechos selecionados e traduzidos por Pedro Paulo Pimenta.

peessoas de uma mesma nação” (T 2.1.11.2). Quando escuto alguém opinar sobre um assunto, qualquer que seja, também sou influenciada por essa opinião e posso começar a compartilhá-la, o que se torna ainda mais provável quando nutro alguma relação de proximidade ou admiração em relação ao outro.

De fato, pelas citações indicadas ao parágrafo anterior é possível notar, já no *Tratado*, a tendência de sentir de forma mais intensa as emoções e opiniões de pessoas que são semelhantes, seja no que diz respeito à linguagem, à etnia, ao modo de ser, do que de pessoas com as quais, em tese, não me identifico (T 2.1.11.2-5). Guardadas todas as reservas a respeito de afirmações racistas feitas por Hume, especialmente na nota de rodapé 6 do ensaio *De caracteres nacionais* (NC 20n6.1), há um ponto importante a se considerar em relação à dificuldade de espelhar emoções de pessoas de outras raças ou nacionalidades: “a mente humana é de uma natureza muito imitativa; nem é possível que grupos de homens conversem entre si sem que adquiram uma similitude de maneiras e comuniquem-se entre si seus vícios e virtudes” (NC 9).

Trata-se de uma tendência natural que, por essa lógica, poderia fazer com que nos aproximássemos dos que mobilizam paixões parecidas com as nossas, mas, por outro lado, com que nos afastássemos e agíssemos até de forma injusta e preconceituosa com aqueles que são diferentes de nós e que estão distantes. E é aí que as divisões e facções podem surgir de forma violenta. Conforme Limongi (2023, p. 210), “se a simpatia nos torna sensíveis ao que se passa com os outros, ela também permite explicar, e a um só tempo, que tenhamos dificuldade em aceitar outros pontos de vista e partilhar valores quando muito diferentes dos nossos e do nosso grupo de origem”. E mais: “o mesmo convívio que nos aproxima daqueles com quem interagimos, afasta-nos daqueles com quem não mantemos relações afetivas” (Limongi, 2023, p. 210).

No século XVIII, as pessoas expunham suas opiniões, por exemplo, em jornais, cartas, discursos, em um café com amigos. A simpatia relacionada à opinião de um autor, filósofo, intelectual, político, poderia se intensificar por meio da leitura dos seus escritos ou de ouvir um bom discurso, mas isso não acontecia de forma imediata e até mesmo instantânea e global como hoje. Hume não poderia prever robôs que influenciam o resultado de eleições, tampouco que uma grande empresa de tecnologia, por meio de algoritmos, passasse a mostrar na tela dos dispositivos eletrônicos de cada pessoa exatamente o anúncio com uma promoção do produto que ela decidiu procurar na internet sem a pretensão de realmente comprar. Ou, ainda, que “influencers” (os velhos “formadores de opinião”?) seriam pagos por uma agência

de publicidade para transmitir desinformação a respeito das vacinas em plena pandemia de COVID-19 (*The Guardian*, 2021) — sem contar os que o faziam por convicções próprias e espontâneas, como foi notório no Brasil.

Se Hume está certo, então o que prevalece tem que ser a paixão. E, conforme interpreta Cohon (2019), parafraseando o próprio filósofo escocês, se você deseja influenciar alguém e “incitá-lo para qualquer ação, geralmente a melhor tática é instrumentalizar as paixões violentas do que as calmas”.¹⁵ No caso, também parece importante destacar a potencialidade da simpatia no sentido de “integração dos pontos de vista numa ‘totalidade positiva’ cada vez mais abrangente, como uma espécie de antídoto aos seus efeitos disruptivos” (Limongi, 2023, p. 211). Então, o princípio da simpatia, para Hume, parece assumir um duplo potencial: as paixões podem ser manipuladas para a violência, para a disrupção, para incentivar a propagação de desinformação, de discurso de ódio, ou podem ser modeladas para integrar pontos de vista divergentes. Mas, nos dois casos, a paixão não pode ser subestimada.

Se as paixões são tão fortes, o que sobra para a razão? A razão não desperta e nem controla as paixões, em Hume, mas é fundamental quando se trata de “decisões ou julgamentos envolvendo as virtudes sociais, onde a utilidade é o principal aspecto do qual elas extraem seu mérito” (Nascimento, 2003, p. 71). Conforme Hume acrescenta no Apêndice 1 das *Investigações sobre os princípios da moral* (Sobre o sentimento moral), só a razão “pode nos informar sobre a tendência das qualidades e ações e apontar suas consequências para a sociedade ou para seu possuidor” (IPM, Apêndice 1, 2). E a razão, quando plenamente assistida e desenvolvida, é “suficiente para nos fazer reconhecer a tendência útil ou nociva de qualidades e ações” (IPM, Apêndice 1, 2), mas, para ele, sozinha não basta para produzir censura ou aprovação moral.

Além disso, como sugere Whelan (2004, p. 84) ao estudar os pensamentos de Hume e Maquiavel, a lei e a constituição são expedientes fundamentais para limitar o auto interesse, o conflito e as facções. Conforme destaca Limongi (2023, p. 113), Hume pensa a lei e a constituição de modo político: “para eles [Hume e Maquiavel] a lei e a constituição são formadas no jogo das forças sociais e políticas”. Mas, ao mesmo tempo em que as regras jurídicas são elaboradas a partir desse jogo de forças sociais e políticas, elas também não flutuam como as paixões e opiniões. Por definição, elas regulam os interesses, os conflitos e as facções: trata-se de um “conjunto de instituições e leis que emergem das disputas políticas

¹⁵ Tradução livre de: “if you want to influence someone and ‘push him to any action, ‘twill commonly be better policy to work upon the violent than the calm passions””.

e do jogo das forças sociais, ao mesmo tempo em que os regulam e ordenam” (Limongi, 2023, p. 122).

Parece haver dois níveis aqui: no primeiro, há um importante processo de autorregulação social. Nesse caso, as pessoas são movidas pelas emoções enquanto vivem em sociedade. Por meio da concepção humeana de simpatia, pode-se explicar esse processo no sentido de que o próprio convívio social produz regras sociais e morais (e, no limite, até jurídicas) que são reguladas e corrigidas de tempos e tempos, na prática, conforme as paixões. Na mesma linha parece ser a interpretação de Limongi (2023, p. 209): “o convívio, o simples fato de se estar em relação com os outros, conduz a articulação e regulação dos pontos de vista, dando origem a regras e sistemas normativos — morais, estéticos, epistêmicos — no interior dos quais as paixões e opiniões se corrigem e regulam umas pelas outras”.

No entanto, há um segundo nível: de fato, as pessoas vivem em sociedade, são motivadas pelas paixões, possuem interesses divergentes, mas também são reguladas por um sistema jurídico (Limongi, 2023, p. 210). O aparato institucional, legal, jurídico, parece ganhar ainda mais relevância quando os conflitos se tornam inconciliáveis, quando as facções se valem da violência para se consolidar no meio social. Assim, as regras de justiça são necessárias nesse ponto e devem ser coerentes, devem ser regras que “se justifiquem umas pelas outras, formando uma totalidade, um sistema auto-referenciado e coerente” (Limongi, 2023, p. 214). Essa coerência “constrói-se aos poucos e nunca de maneira completa, posto que o sistema está aberto à influência das paixões e opiniões que constituem a sociedade civil e sustentam sua autoridade” (Limongi, 2023, p. 214).

Sobre o mesmo ponto, Sabl (2012) examina as dinâmicas de autorregulação no pensamento de Hume, destacando como os indivíduos buscam aprimorar ao longo do tempo as instituições para solucionar diversos problemas de coordenação na sociedade. É nesse processo evolutivo institucional que a sociedade alcança resultados coordenativos superiores em várias esferas sociais, incluindo moralidade, direito, justiça e política. Como discutido anteriormente, Hume enfatizava a importância das convenções e das instituições na resolução de conflitos e na promoção da cooperação social, reconhecendo que essas instituições se adaptam constantemente às necessidades e circunstâncias em mudança.

Mas, como as regras jurídicas devem ser construídas, aplicadas? Esse é outro problema que será abordado brevemente na sequência.

Com efeito, o tema objeto desse trabalho traz muitas questões sobre o complexo equilíbrio entre a sociedade civil e a sua autorregulação e o papel do Estado e das normas jurídicas na

tarefa de tentar conciliar os interesses divergentes, mas sem promover o silenciamento das vozes dissonantes. Como lidar com as perplexidades da era digital — como transmissão de desinformação, discurso de ódio nas redes, formação de bolhas que excluem pessoas que pensam de forma diferente — sem violar direitos fundamentais, como liberdade de expressão, de informação, privacidade e honra?

As estratégias que tentam enfrentar esses problemas muitas vezes recaem na análise de conteúdo de discurso, o que é subjetivo e atrai debates sobre como distinguir o verdadeiro do falso, o fato da opinião. Na mesma linha, conforme Robl Filho e Kanayama (2021), “[n]ão devemos tirar do controle dos próprios usuários a faculdade de dizer o que é falso e o que não é. Afinal, se os usuários cometem erros, o que impede o governo ou as empresas de cometê-los? Portanto, outras ferramentas contra notícias falsas devem ser consideradas (sem ignorar, obviamente, eventual regulação)”.

Considera-se que a obra de Hume pode ajudar a pensar sobre esse tema de uma outra perspectiva, não a partir de uma análise que dependa do conteúdo de discursos e opiniões, mas que mobilize a própria arquitetura das mídias sociais já considerando a propensão das pessoas de agir a partir das paixões e do princípio da simpatia. Se é fato que as pessoas têm a tendência de se interessar pelo que chama mais a atenção, por notícias que apelam para o emocional, e confiam mais nas fontes com as quais mais se identificam, talvez promover mecanismos que incentivem uma postura mais reflexiva pode ser um bom começo, ainda que, definitivamente, não explique ou resolva todas as questões trazidas na primeira parte desse texto. Conforme Herzog (2023, p. 67), “a questão é se poderia haver características da arquitetura das mídias sociais — por exemplo, no que diz respeito à sua dinâmica temporal — que tornem uma ou outra [postura] mais provável e que possibilitem que os indivíduos evitem comportamentos irrefletidos dos quais se arrependeriam mais tarde”.¹⁶

Apenas para dar um exemplo, o mecanismo de “*nudge*”¹⁷ (“cutucar”) pode ilustrar essa forma de regulação que foca mais na estrutura do que no conteúdo. Estudos de Bhuiyan, Horning, Lee e Tanushree (2021) dão conta de que *nudges* sobre a confiabilidade de notícias têm um efeito positivo no comportamento das pessoas. O antigo *Twitter* (hoje “X”), por exemplo, criou um mecanismo desse tipo quando o usuário está prestes a “retuitar” (compartilhar) uma notícia. Antes de a operação ser finalizada (o que demandaria apenas um clique), a seguinte mensagem é apresentada “[q]uer ler o artigo primeiro? Você está prestes a compartilhar um

¹⁶ Tradução livre de: “the question is whether there could be features of the architecture of social media—for example, with regard to their temporal dynamics—that make one or the other more likely, and that enable individuals to avoid unthinking behaviour that they would later regret”.

¹⁷ Sobre o tema, conferir o trabalho de Thaler e Sunstein (2009).

artigo que não abriu no Twitter”, o que certamente não impede o compartilhamento, mas faz com que o usuário precise clicar mais uma vez antes.

Parece pouco, mas, de acordo com as conclusões de alguns estudos empíricos trazidos pelo presente trabalho, a pausa, a reflexão, ainda que mínima, contribui para a modulação do comportamento dos usuários de forma menos invasiva. De fato, a vantagem da regulação que foca na arquitetura das plataformas é que ela evita a regulação de conteúdo, permitindo em vez disso, que os cidadãos utilizem os mecanismos de autocontrole e reflexão que estão acostumados a usar fora das redes. Conforme se conclui na sequência, isso também não exclui a relevância da regulação jurídica ou a importância de se investir na educação digital, mas corresponde a uma medida que enxerga o fenômeno de forma mais realista, a partir do protagonismo da paixão, do sentimento.

Considerações finais

É impossível prever exatamente o que Hume teria a dizer sobre *Big Techs*, *bots*, *epistemic bubbles* e *echo chambers* (e a menção à nacionalidade do filósofo no título foi apenas uma brincadeira com a temática do trabalho), mas pelo menos uma conclusão pode ser assimilada a partir dos seus textos: para Hume, a paixão domina a razão. Por que não começar a partir desse fato a respeito da natureza humana? Por que não pensar *com* as paixões (e não *contra* elas)? Assim, assumir que a racionalidade é o principal motor de nossas interações e decisões, especialmente em face das perplexidades da era digital, é uma perspectiva que pode ser questionada. Se a razão é a escrava das paixões, como afirmava Hume, então há espaço para explorar as complexas interações entre emoções, sentimentos e desejos que permeiam nossas experiências digitais, em vez de simplesmente insistir que mais instrução vai tornar as pessoas mais sábias e racionais (ainda que, em tese, essa hipótese seja normativamente legítima).

Isso não implica que Hume descarte a razão. Na verdade, no âmbito da filosofia humeana, paixões e razão compõem um sistema psicológico amplo, caracterizado pela interação constante e pela gradual distinção entre essas faculdades. Ao considerar as razões e emoções na era digital, constata-se que ambas as faculdades interagem com as novas tecnologias e estão sujeitas às suas influências. Este estudo aborda uma faceta desse fenômeno em relação ao uso das novas tecnologias digitais e à racionalidade humana, sem a intenção de esgotar o tema ou sugerir que, sob uma perspectiva humeana, as pessoas sempre sejam motivadas exclusivamente por suas paixões.

De todo modo, a compreensão das emoções (e sua influência na formação de opiniões, nas interações online e no compartilhamento de informações) é um aspecto fundamental para traçar estratégias eficientes para lidar com os efeitos danosos da popularização das redes. O pensamento humeano tem potencial para repensar as expectativas em relação à racionalidade no mundo digital. Em vez de nos concentrarmos exclusivamente na razão, também parece promissor reconhecer a importância de abordar as motivações emocionais subjacentes e criar espaços de diálogo e interação que levem em consideração a diversidade de perspectivas.

Dessa forma, a partir das considerações de Hume sobre o protagonismo das paixões em relação à razão, o papel do princípio da simpatia, bem como sobre como lidar com facções, é possível considerar estratégias mais eficazes para combater os efeitos negativos das redes e ampliar a diversidade de informações e perspectivas. Como se viu, a regulação jurídica e o investimento em educação digital são relevantes e devem ser promovidos, sobretudo diante dos conflitos inconciliáveis, mas a autorregulação social — talvez mediada por instrumentos não invasivos, focados na arquitetura das redes — também deve ser reconhecida e estimulada. Só que, talvez dissesse Hume, para fazer tudo isso, é necessário começar pelas paixões.

Referências bibliográficas

- ALLCOTT, H; GENTZKOW, M. 2017. Social Media and Fake News in the 2016 Election. *Journal of Economic Perspectives*, v. 31, n. 2, p. 211–236. Disponibilidade: <https://www.aeaweb.org/articles?id=10.1257/jep.31.2.211>. Acesso: 7 dez. 2020.
- ASH, T. G. 2016. *Free Speech: Ten Principles for a Connected World*. New Haven/London: Yale University Press.
- BARBOZA, E. M. Q.; BUSS, G. 2022. *Há fundamento constitucional para o banimento do Telegram?*, [Online]. Jota, 27 fev. Disponibilidade: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/fundamento-banimento-telegram-27022022>. Acesso: 10 mar. 2022.
- BERGHEL, H. 2018. *Malice domestic: The Cambridge Analytica Dystopia*. *Computer*, v. 51, n. 5, p. 84–89. Disponibilidade: <https://ieeexplore.ieee.org/document/8364652>. Acesso: 8 maio 2024.
- BESSI, A.; FERRARA, E. 2016. Social bots distort the 2016 U.S. Presidential election online discussion. *First Monday, Chicago*, v. 21, n. 11, nov. Disponibilidade: <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/7090>. Acesso: 24 set. 2021.

- BHUIYAN, M.; HORNING, M.; LEE, S. W.; TANUSHREE, M. 2021. NudgeCred: Supporting News Credibility Assessment on Social Media Through Nudges. *Proc. ACM Hum.-Comput. Interact*, n. 5, CSCW2, artigo 427, out. Disponibilidade: <https://dl.acm.org/doi/10.1145/3479571>. Acesso: 20 jun. 2023.
- BRADY, W.J.; GANTMAN, A. P.; VAN BAVEL, J. J. 2020. Attentional capture helps explain why moral and emotional content go viral. *Journal of Experimental Psychology: General*, v. 149, n. 4, p. 746-756, Disponibilidade: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31486666/>. Acesso: 20 jun. 2023.
- CÂMARA, E. T. F. 2017. *Os dilemas do Estado em Rede na Era da Informação*: articulações entre o direito ao desenvolvimento e a liberdade informática. Curitiba. [Tese]. Universidade Federal do Paraná. Disponibilidade: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/55082/R%20-%20T%20-%20EDNA%20TORRES%20FELICIO%20CAMARA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso: 31 jan. 2021.
- CASTELLS, M. 2003. *A galáxia da internet*: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar.
- CASTELLS, M. 2019. *O poder da comunicação*. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne, 4ª ed., São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- COHON, R. 2019. *How Would Hume Explain Our Political Divisions?*, [Online]. IAI News, 2 maio. Disponibilidade: <https://iai.tv/articles/how-would-david-hume-explain-our-political-divisions-auid-1233>. Acesso: 20 jun. 2023.
- DELESALLE-STOLPER, S. 2018. “Sans Cambridge Analytica, il n'y aurait pas eu de Brexit”, *Libération*, 26 mar. . Disponibilidade: https://www.liberation.fr/planete/2018/03/26/sans-cambridge-analytica-il-n-y-aurait-pas-eu-de-brexit_1638940. Acesso: 3 jan. 2020.
- DEBORD, G. 1997. *A sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto.
- FARIA, J. E. A. 2020. Verdade na Internet. In: FARIA, J. E. (Org). *A liberdade de expressão e as novas mídias*. São Paulo: Perspectiva.
- GRANVILLE, K. 2018. Facebook and Cambridge Analytica: What you need to know as fallout widens. *The New York Times*, 19 mar. Disponibilidade:

<https://www.nytimes.com/2018/03/19/technology/facebook-cambridge-analytica-explained.html>. Acesso: 8 maio 2024.

GUGLIELMI, G. 2020. *The next-generation bots interfering with the US election*: Data scientist Emilio Ferrara tells Nature that fake social-media accounts are harder to detect than ever before, [Online]. Nature, 28 out. Disponibilidade:

<https://www.nature.com/articles/d41586-020-03034-5>. Acesso: 24 set. 2021.

HERDT, J. 1995. Opposite sentiments: Hume's fear of faction and the philosophy of religion. *American Journal of Theology and Philosophy*, v. 16, n. 3, set., p. 245-259. Disponibilidade: <https://www.jstor.org/stable/27944304>. Acesso: 19 jun. 2023.

HERZOG, L. 2023. Sympathy, Empathy, and Twitter: Reflections on Social Media Inspired by an Eighteenth-Century Debate. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 123, n.1, abr., p. 51–72. Disponibilidade: <https://academic.oup.com/aristotelian/article/123/1/51/7097505>.

Acesso: 20 jun. 2023.

HU, M. 2020. Cambridge Analytica's black box. *Big Data & Society*, n. 7, v. 2.

Disponibilidade: <https://doi.org/10.1177/2053951720938091>. Acesso: 8 maio 2024.

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

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

HUME, D. 2003. *Ensaio Político*. (Org: Knud Haakonsen). Trad. Pedro Pimenta. São Paulo: Martins Fontes.

HUME, D. 2017. *História da Inglaterra*. Da invasão de Júlio César à Revolução de 1688. Seleção, tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Pimenta. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP.

KAISER, B. 2020. *Manipulados*: como a Cambridge Analytica e o Facebook invadiram a privacidade de milhões e botaram a democracia em xeque. Trad. Roberta Clapp; Bruno Fiuza. Rio de Janeiro: Harper Collins.

LATIFA, A. 2019. Bots and fake news: the role of WhatsApp in the 2018 Brazilian Presidential election. *Intersection. CrossSection. Graduate Conference & Art Exhibition*.

Disponibilidade: https://iscs-conference.com/wp-content/uploads/2019/10/ISCS_2019ConferenceProceedings.pdf. Acesso: 10 fev. 2021.

- LEWANDOWSKY, S.; ECKER, U. K. H.; COOK, J. 2017. Beyond Misinformation: Understanding and Coping with the “Post-Truth” Era. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, nº 6, p. 353-369. Disponibilidade: www.elsevier.com/locate/jarmac. Acesso: 10 fev. 2021.
- LÉVY, P. 2010. *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. 3ª ed., Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LIMONGI, M. I. 2023. *Hume, a Justiça e o Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Alameda.
- MACHADO, C.; KIRA, B.; NARAYANAN, V.; KOLLANYI, B.; HOWARD, P. 2019. A Study of Misinformation in WhatsApp groups with a focus on the Brazilian Presidential Elections. *Companion Proceedings of The 2019 World Wide Web Conference (WWW '19)*. Association for Computing Machinery, New York, p. 1013–1019, 13 maio. Disponibilidade: <https://dl.acm.org/doi/10.1145/3308560.3316738>. Acesso: 13 abr. 2020.
- NASCIMENTO, E. E. 2003. *Razão e sentimento nos julgamentos morais (em David Hume)*. Florianópolis. [Dissertação]. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Disponibilidade: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/85389/PFIL0010-D.pdf?sequence=1>. Acesso: 20 jun. 2023.
- NOHARA, I. P. 2018. Desafios da *ciberdemocracia* diante do fenômeno das *Fake News*: regulação estatal em face dos perigos da desinformação. In: RAIS, D. (org.). *Fake News: a conexão entre a desinformação e o e o direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais.
- ROBL FILHO, I. N.; KANAYAMA, R. 2021. *Liberdade de Expressão, Redes Sociais e a Democracia*, [Online]. Conjur, 10 jul. Disponibilidade: <https://www.conjur.com.br/2021-jul-10/observatorio-constitucional-liberdade-expressao-redes-sociais-democracia>. Acesso: 22 jun. 2023.
- ROSENBERG, M.; CONFESSORE, N; CADWALLADR, C. 2018. How Trump Consultants Exploited the Facebook Data of Millions, *The New York Times*, 17 mar. Disponibilidade: <https://www.nytimes.com/2018/03/17/us/politics/cambridge-analytica-trump-campaign.html>. Acesso: 3 jan. 2020.
- SABL, A. 2012. *Hume's Politics*. Coordination and Crisis in the History of England, Princeton: Princeton University Press.
- SAVAGE, S.; MONROY-HERNÁNDEZ, A.; HÖLLERER, T. Botivist: Calling Volunteers to Action using Online Bots. 2015. *Proceedings of the 19th ACM Conference on Computer-Supported Cooperative Work & Social Computing (CSCW '16)*. Association for Computing

- Machinery, New York, p. 813–822, 20 set. Disponibilidade: <https://arxiv.org/abs/1509.06026>. Acesso: 24 set. 2021.
- SILVEIRA, S. 2019. *Democracia e os códigos invisíveis: como os algoritmos estão modulando comportamentos e escolhas políticas*. Edições Sesc.
- SILVERMAN, C. 2016. *This Analysis Shows How Viral Fake Election News Stories Outperformed Real News On Facebook*, [Online]. BuzzFeed News, 16 nov. Disponibilidade: <https://www.buzzfeednews.com/article/craigsilverman/viral-fake-election-news-outperformed-real-news-on-facebook#.etwaV6WDZq>. Acesso: 11 out. 2020.
- SUNSTEIN, C. R. 2007. *Republic.com 2.0*. Princeton: The Princeton University Press.
- SUSSKIND, J. 2022. *The Digital Republic: On Freedom and Democracy in the 21st Century*. New York/London: Bloomsbury Publishing [epub].
- SUSSKIND, J. 2018. *Future Politics*. Living together in a world transformed by tech. New York: Oxford University Press.
- TEIXEIRA, M. M.; COSTA JUNIOR, D. R. 2020. Deu ruim na *hashtag*! Bots e pandemia de *fake news* em tempos de Covid-19: o caso #FechadoComBolso(l)naro. *Revista artes de educar*. Rio de Janeiro, v. 6, n. Especial III, p. 328-347, jun-out. Disponibilidade: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/riae/article/view/51544/35777>. Acesso: 16 fev. 2021.
- THALER, R. H; SUNSTEIN, C. R. 2009. *Nudge*. Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness. New York: Penguin Books.
- THE GUARDIAN. 2021. *Facebook shuts accounts in anti-vaccine influencer campaign*, [Online]. 11 ago. Disponibilidade: <https://www.theguardian.com/world/2021/aug/11/facebook-shuts-accounts-in-anti-vaccine-influencer-campaign-fazze>. Acesso: 25 jun. 2023.
- VOSOUGHI, S.; ROY, D.; ARAL, S. 2018. The spread of true and false news online. *Science*, n. 359, p. 1146-1151. Disponibilidade: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.aap9559>. Acesso: 20 jun. 2023.
- WHELAN, F. G. 2004. *Hume and Machiavelli: political realism and liberal thought*. Oxford: Lexington Books.

A INFLUÊNCIA ILUMINISTA NA FILOSOFIA MORAL DE DAVID HUME

THE ENLIGHTENMENT INFLUENCE ON DAVID HUME'S MORAL PHILOSOPHY

Laiz Fidélis

Universidade Estadual do Ceará

laizfidelis07@gmail.com

RESUMO: David Hume foi um dos filósofos que mais se destacou na modernidade, seu método experimental e seu ceticismo foi de grande importância para este destaque, principalmente quando nos referimos as suas contundentes críticas aos princípios metafísicos *a priori*. Desta maneira, é evidente que em sua interpretação os princípios *a priori*, assim como a religião não poderiam ser o fundamento da moralidade. A nossa problematização é: qual a influência do iluminismo para a filosofia moral de Hume? Para respondermos a presente problemática utilizaremos a obra *Tratado da natureza humana*. A presente investigação nos demonstrou como as contribuições newtonianas foram de grande importância para a influência empírica de Hume, e que é por meio do seu método experimental que constrói suas formidáveis críticas aos dogmas religiosos do século XVIII.

PALAVRAS-CHAVE: Hume; Iluminismo; Epistemologia; Moralidade.

ABSTRACT: experimental method and his skepticism were of great importance for this highlight, especially when we refer to his scathing criticism of a priori metaphysical principles. In this way, it is evident that in his interpretation the a priori principles, as well as religion, could not be the foundation of morality. Our problematization is: what was the influence of the Enlightenment on Hume's moral philosophy? To answer this problem, we will use the book *Treatise on Human Nature*. The present investigation has shown us how Newtonian contributions were of great importance to Hume's empirical influence, and that it is through his experimental method that he builds his formidable criticisms of eighteenth-century religious dogmas.

KEYWORDS: Hume; Enlightenment; Epistemology; Morality.

Introdução

A grandeza filosófica de David Hume foi reconhecida nos dias atuais principalmente por meio de suas duas grandes obras filosóficas: o *Tratado da Natureza Humana* (1739-40) e suas *Investigações sobre o Entendimento Humano* (1748), que muito contribuíram para a tradição filosófica que lhe é posterior – Kant, por exemplo, desperta de seu “sono dogmático” por influência de Hume. Apesar de ser reconhecido por estas duas grandes obras, Hume destacou-se na modernidade mormente por sua escrita ensaística conforme nos relata Miller¹. Embora o pensamento contemporâneo tenha elegido os tratados aqui mencionados como as obras de referência de Hume como aquelas que carregam a essência do seu pensamento filosófico, consideramos que os ensaios têm importância igual a tais tratados.

O século XVIII, no Hume se encontra, foi um dos séculos nos quais ocorreram grandes revoluções literárias, científicas, políticas e filosóficas. Uma das formas de entendermos este período revolucionário é através das novas formas de escrita, principalmente através do gênero ensaístico como possibilidade de escrita filosófica. Por meio de seu método experimental, juntamente com uma escrita eloquente, Hume escreve sua obra *Ensaaios Morais Políticos e Literários*.

O gênero ensaístico de Hume o possibilitou escrever sobre todos os assuntos que lhe pareceram de grande importância para a modernidade. Foi com a ajuda de seu método experimental, juntamente com alguns de seus conceitos filosóficos, que Hume obteve o que tanto queria: tornar sua filosofia um objeto de leitura do mundo erudito moderno e do mundo da sociedade civil educada. Falar filosoficamente de conceitos que eram importantes para a realidade moderna se tornou um dos objetivos de Hume, que o fez naquele momento em virtude dos debates que pululavam em sua época e aos quais daremos destaque aqui para o embate entre os princípios religiosos e a racionalidade própria do iluminismo. Na Modernidade, a crença religiosa foi aos poucos sendo substituída de seu papel de porta-voz e critério das bases do conhecimento da natureza e dos preceitos morais. A chave para estas transformações foi o desenvolvimento da ciência experimental que passou a assumir gradativamente a posição de ditame, no que diz respeito às respostas buscadas no âmbito

¹ “O *Tratado* quase não foi lido durante a época de Hume [...] a maioria dos leitores hoje prestam pouca atenção aos vários livros e ensaios de Hume e à sua História da Inglaterra, mas essas são as obras que foram lidas avidamente por seus contemporâneos. Se alguém deseja obter uma visão equilibrada do pensamento de Hume, é necessário estudar ambos os grupos de escritos. Se negligenciarmos os ensaios ou a História, então nossa visão dos objetivos e realizações de Hume provavelmente será tão incompleta quanto a de seus contemporâneos que não leram o *Tratado* ou os *Diálogos*” (MILLER, 1987, p. XI-XII, tradução nossa).

gnosiológico e moral. Como dissemos, isso é fruto de um dos movimentos mais importantes do século XVIII, é o impacto causado pelo Iluminismo - cujo objetivo foi fornecer à ciência e à filosofia um novo olhar, dispensando as concepções metafísicas e teológicas para explicar a natureza das coisas, própria da tradição que lhe era anterior.

A modernidade sem dúvida foi palco de grandes revoluções, e dentre toda essa gama de transformações a filosofia humeana ganhou grande destaque, mas a pergunta que surge em meio a nossa investigação é: qual a influência do iluminismo para a filosofia moral de Hume? Já que suas obras e críticas foram tão bem recebidas pelo século XVIII. Para alcançarmos nosso objetivo, demonstrou-se como necessário iniciarmos nossa investigação destacando quais foram as principais fontes de inspiração para Hume, assim como pretenderemos compreender porque a filosofia humeana teve grande destaque para o iluminismo. Para nossa investigação, utilizaremos a obra *Tratado da Natureza Humana*, para compreendermos a base epistemológica, a obra *Investigações Sobre o Entendimento Humano* e, caso necessário, suas obras *História Natural da Religião* e *Diálogos sobre a Religião Natural*.

1. O empirismo do iluminismo escocês

O movimento iluminista aconteceu em vários países da Europa no século XVIII². Este movimento tinha como intuito fornecer explicações exclusivamente científicas e filosóficas, substituindo ou se separando de maneira completamente autônoma do papel hegemônico que os ideais religiosos detinham. Esta autonomia fez surgir uma nova forma de conhecimento para o âmbito prático e teórico da modernidade: ao invés de um Deus, os pensadores e intelectuais deste período encontram na razão a sua principal fonte de autoridade e legitimação para o pensamento científico.

Os influenciadores deste novo tipo de pensamento foram René Descartes, John Locke, Francis Bacon e Isaac Newton. Destes, daremos especial atenção em nossa exposição às contribuições newtonianas, não apenas para o Iluminismo de maneira geral, mas também para sua vertente escocesa. Newton lidou com duas tradições nas duas de suas principais obras: *Opticks* [1704] e *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* [1687]; na primeira obra, a tradição é empirista; na segunda, a tradição com a qual ele dialoga é a da teoria matemática – ambas as obras empregam em suas investigações o método hipotético, ponto no qual Newton

² Na França, os filósofos que mais tiveram destaques neste período foram: Voltaire, D'Alembert, Diderot, Montesquieu; já na Alemanha foram Christian Wolff, Moses Mendelssohn e Immanuel Kant; no iluminismo escocês, os principais filósofos foram: Frances Hutcheson, Adam Smith, David Hume, Gershom Carmichael e Thomas Reid.

demonstra suspeição na forma pela qual este método era até então aplicado: testar hipóteses *que iam além dos fenômenos observados* e deduzindo a partir destes princípios suas conclusões.

Newton, por sua vez, teorizou que são os próprios fenômenos que decidem os *elementos das teorias*. Na bem conhecida passagem do ensaio *General Scholium* (colocado como apêndice da obra newtoniana *Os Princípios Matemáticos de Filosofia Primeira*), Newton considera que tudo o que não tiver correspondência com os fatos apreendidos no mundo, deve ser considerado como uma hipótese. Essa tese de Newton passou a ser chamada de *hypotheses non fingo*. Ele declara:

Até agora explicamos os fenômenos dos céus e do nosso mar pelo poder da gravidade, mas ainda não atribuímos a causa desse poder... sem hipóteses [*hypotheses non fingo*]; pois tudo o que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado de hipótese; e hipóteses, sejam metafísicas ou físicas, sejam de qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental (NEWTON, 2008, p. 331, tradução nossa)³

A metodologia newtoniana estabelece que algumas características da natureza bastariam, através de evidências experimentais e observacionais, para fornecer um conhecimento acerca de todos os fenômenos demonstrando a verdade das proposições de um gênero científico apenas por eles mesmos. Em sua filosofia experimental, Newton pressupõe que as experiências que são coletadas dos fenômenos devem ser consideradas exatas ou quase verdadeiras, até que estes experimentos e observações se tornem mais claros e verdadeiros, isso é, longe de qualquer hipótese ou erro. Levando seu método adiante, o filósofo conseguiu evitar as hipóteses e esclareceu como um conjunto rico de resultados fornecidos pelas experiências consegue se tornar a base de uma teoria científica capaz de modificar o processo filosófico natural em uma ciência empírica.

A filosofia empírica de Newton esclarece como a capacidade humana consegue estruturar um grande sistema coerente de experimentos a partir da realidade, como base para o estabelecimento de conceitos acerca dela. A escolha de Newton pelo método experimental o ajudou na compreensão e construção de um novo conhecimento científico. A filosofia natural de Newton foi reconhecida principalmente por causa de sua rebelião contra a autoridade da igreja e seus dogmas. Seu realismo científico ao tratar sobre a matéria o levou a observar os movimentos dos fenômenos e seus significados, isto porque ao longo do tempo estes

³ No original: Hitherto we have explained the phenomena of the heavens and of our sea by the power of gravity, but have no yet assigned the cause of this power... I have not been able to Discover the cause of those properties of gravity from phenomena, and I frame no hypotheses [*hypotheses non fingo*]; for whatever is not deduced from the phenomena is to be called an hypothesis; and hypothesis, whether metaphysical or physical, whether of occult qualities or mechanical, have no place in experimental philosophy.

experimentos sofrem alguns tipos de modificações, desta maneira é necessário que sejam acompanhados passo a passo em um amplo processo investigativo. Para Edwin A. Burt (1991), no pensamento newtoniano não havia lugar para certezas *a priori*, assim como havia nas interpretações de Kepler, Galileu, Descartes, Espinoza e Leibniz, que compreendiam que o mundo “é retidamente matemático e racionalista e que seus segredos podem ser desvendados por métodos não empíricos” (OLIVEIRA, 2012, p. 35).

Oliveira (2012) ainda afirma que o empirismo de Newton era solidificado por meios matemáticos e era por meio deles que poderíamos alcançar grandes números de deduções lógicas a partir do processo empírico, “ou seja, um método que se baseava na busca pelas causas e efeitos perceptivos. Newton via na empiria seu verdadeiro interesse na filosofia natural, e este é, claramente, o espírito do prefácio de sua obra *Principia*” (OLIVEIRA, 2012, p. 36). Segundo a interpretação newtoniana, a matemática, sem o empirismo, era apenas um conjunto de hipóteses. Por este motivo, seu intuito era moldar a matemática com experimentos para que, desta maneira, conseguisse criar amplas deduções; e, sempre que isto ocorria, de maneira zelosa insistia até que estas deduções fossem comprovadas na realidade. O método de Newton tinha dois aspectos importantes para seu desenvolvimento: o empírico e experimental, como também a matemático e teórico. Caso fôssemos analisar de maneira detida os aspectos que o filósofo destaca como a base de sua filosofia natural, sem dúvida alguma era por meio do empirismo e não pela matemática. Como explica Oliveira (2012, p. 37), Newton:

Embora fosse matemático, tinha muito menos segurança no uso do raciocínio dedutivo e mais exatidão no método empírico quando aplicado aos problemas da natureza - empregava a verificação experimental para a solução de qualquer questão apesar do título de sua maior obra ser (*Princípios matemáticos da filosofia natural*).

Embora as visões de Newton fossem consideradas essenciais para o surgimento da filosofia experimental na Grã-Bretanha, alguns filósofos consideravam insuficiente o método que ele aplicava⁴. David Hume tinha como fonte de inspiração o método newtoniano a sua influência fica bem explícita, pelo menos como muitos estudiosos costumam acreditar, tanto pelo fato de sua obra ter como título *Tratado da Natureza Humana*, e subtítulo: “*Uma Tentativa de Introduzir o Método Experimental de Raciocínio nos Assuntos Morais*”, como pelo emprego

⁴ Segundo a interpretação de Janiak, Andrew, Berkeley ridicularizou a filosofia experimental e as considerou como “insuficientes experimentais ou empíricas, como excessivamente dependentes de representações universais e de quantidades universais, em vez de representarem de particulares”. Caso queira mais esclarecimento sobre esta interpretação recomenda-se a leitura de *Newton's Philosophy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/newton-filosofia/>>.

de terminologia e expressões propriamente newtonianas e pela rejeição do estabelecimento de hipóteses - tal qual o próprio Newton rejeitou. Como expõe Schliesser e Demeter na *Enciclopédia Stanford*:

A filosofia de David Hume, especialmente o projeto positivo de sua “ciência do homem”, costuma ser modelada pelos sucessos de Newton na filosofia natural. O auto descrito “método experimental” de Hume (ver o subtítulo do *Tratado*) e a semelhança de suas “regras de raciocínio” (T 1.3.15) com Newton são consideradas evidências para esta posição” [...]. Hume encoraja esta visão de seu Projeto empregando metáforas newtonianas: ele fala de uma “atração” no “mundo mental” em pé de igualdade com aquela no “mundo natural” (T 1.1.4.6). Hume infere a existência de “hábitos como uma espécie de “força” mental (EHU 5.22) análoga à gravidade; a descoberta dos “princípios de associação” que no *Resumo* ele chama de sua conquista mais importante [...] são, então, análogos às leis do movimento. [...] Na “Introdução” ao *Tratado* e ainda mais explicitamente nas páginas iniciais da *Investigação* (EHU 1.15), Hume sugere que sua “ciência do homem” pode ser paralela às conquistas recentes da filosofia natural. [...] E no início de EPM (1.10), ele ecoa a rejeição de Newton às “hipóteses” e reafirma sua fidelidade ao método experimental em contraste com sua alternativa especulativa (SCHLIESSER, E. T. 2020, tradução nossa).⁵

O que nos leva a considerar semelhantes o método de Hume e Newton é a forma pela qual os dois filósofos escolhem coletar as experiências; esta similaridade pode ser observada a partir de uma análise e síntese da obra *Óptica* de Newton. Ao iniciar sua obra, Newton explica como a observação dos fenômenos históricos e cotidianos do comportamento humano são importantes. Em sua obra *Tratado da Natureza Humana*, Hume ressalta a importância de coletarmos experiências do cotidiano, assim como Newton, além de destacar que:

Devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana (T Introdução, p. 24).

Nesta passagem conseguimos observar como claramente o método de Hume tem como influência o empirismo newtoniano. As análises fornecidas por estas observações e experiências tornam-se a fonte de todo conhecimento acerca das coisas e das faculdades

⁵ No original: “David Hume’s philosophy, especially the positive project of his “science of man”, is often thought to be modelled on Newton’s successes in natural philosophy. Hume’s self-described “experimental method” (see the subtitle to *Treatise*) and the resemblance of his “rules of reasoning” (T 1.3.15) with Newton are said to be evidence for this position” (...) Hume encourages this view of his Project by employing Newtonian metaphors: he talks of an “attraction” in the “mental world” on a par with that in the “natural world” (T 1.1.4.6). Hume infers the existence of “habits as a kind of mental “force” (EHU 5.22) analogous to gravity; the discovery of the “the principles of association” which in the Abstract he calls his most important achievement (...) are, then, analogous to the laws of motion. (...) In the “Introduction” to the *Treatise* and even more explicitly in the opening pages of *Enquiry* (EHU 1.15), Hume suggests that his “science of man” can parallel recent achievements in natural philosophy. (...) And at the start of EPM (1.10), he echoes Newtons rejection of “hypotheses”, and restates his allegiance to the experimental method in contrast with its speculative alternative”.

mentais, a saber: imaginação, razão, simpatia, entre outras. Estes conceitos são fornecidos pelos resultados de nossas percepções. Para Hume, estas faculdades jamais poderiam ser compreendidas ou até explicadas de maneira quantitativa ou matemática, porque é apenas por meio da natureza humana que conseguiríamos explicar os fenômenos humanos.

Existia na tradição filosófica uma concepção recorrente de que as ideias seriam a fonte de todo conhecimento. A ideia, neste caso, é compreendida como independente de qualquer experiência. Por outro lado, na filosofia humeana, o que é concebido enquanto ideia é resultado da experiência. Tanto Locke quanto Descartes perseguem um método epistemológico que traz consigo o problema epistemológico da objetividade, ambos examinam nosso conhecimento por meio do exame das ideias que encontramos diretamente em nossa consciência. Entretanto, surge na modernidade o seguinte questionamento: como podemos saber se de fato essas ideias são correspondentes com a realidade? Hume questiona esta interpretação de que encontramos ideias de maneira imediata em nossa consciência sem intermédio da experiência. Segundo seu pensamento, todo o conteúdo mental deve ser fornecido pelas experiências, e explica que estas experiências são o conteúdo que serve para a formação de uma ideia.

Como sabemos, as percepções são a fonte para a formação de impressões e ideias: as primeiras, são percepções sensíveis; as ideias são as percepções que permanecem na mente humana quando o objeto percebido não está mais presente. Apesar das impressões e ideias serem ambas percepções, a distinção entre elas é determinada pela força e vividez na qual elas aparecem à mente:

As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio” (T 1.1.1, p. 25, grifo do autor).

Após inaugurar uma nova fase para as questões das ideias na tradição filosófica, Hume compreende que as percepções e as faculdades cognitivas são a base para o conhecimento da natureza. Desta maneira, Hume propôs uma alternativa empírica para solucionar a falha das determinações metafísicas *a priori* tradicionais, que eram aplicadas anteriormente às ciências, que se referia à realidade exterior ao sujeito sem utilizar qualquer traço de experiência sensível. A alternativa empírica humeana defendia que é necessário rejeitar todo e qualquer sistema que não tivesse a experiência como fonte de conhecimento, como explica:

Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecidas quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra

forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e preciosos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações [...] e qualquer hipótese, [...] deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica (T Introdução, p. 22-23).

2. O ceticismo

O Iluminismo tem por característica fornecer uma crítica a qualquer autoridade, ou crença, seja ela em relação aos dogmas religiosos ou até mesmo aos conceitos fornecidos pela razão - e, neste movimento crítico, no que diz respeito ao ceticismo, Hume⁶ é um dos mais importantes nomes. O ceticismo humeano explica a importância do movimento cético para as construções empíricas. Em sua obra *Tratado da Natureza Humana*, Livro I, Hume desenvolve seu ceticismo a partir de uma crítica em relação à autoridade da crença de que o conhecimento é seguro, verdadeiro, infalível, etc. Ao articular vários ceticismos para explicar a importância que teria o ceticismo ser utilizado como fundamento para obter um conhecimento seguro, longe de qualquer dogma ou erro, Hume dedica-se a explicar nas seções *Do ceticismo em relação à razão* e *Do ceticismo em relação aos sentidos*⁷, que mesmo os dados fornecidos pelas percepções juntamente com os raciocínios produzem conclusões que não podem ser consideradas infalíveis. Para Hume, as experiências empíricas, quando aplicadas às faculdades cognitivas, podem se tornar incertas e falhas – este foi o motivo pelo qual ele acreditou que o ceticismo, de alguma maneira, poderia fornecer um olhar crítico sobre estas experiências e observações.

O olhar crítico fornecido pelo ceticismo poderia ajudar na nova forma de conhecimento, sem cometer o erro de “degenerar-se em probabilidade; e essa probabilidade é maior ou menor, segundo nossa experiência da veracidade ou falsidade de nosso entendimento e segundo a simplicidade ou a complexidade da questão” (T 1.4.1.1, p. 213). Hume quer explicar que existem circunstâncias em que as experiências e observações têm a possibilidade de ser imprecisas ou falsas. Esta falsidade ou imprecisão costuma ocorrer quando o entendimento compreende que uma circunstância que ocorreu no passado ocorrerá exatamente da mesma forma no futuro, caso a circunstância seja semelhante à anterior. Esta determinação supõe que as experiências futuras sejam idênticas às do passado e não há justificativa que possa garantir esta semelhança entre as experiências passadas e futuras⁸. Por esta razão, Hume destaca como

⁶ Segundo a interpretação dada na obra *Enlightenment* (2017) Hume foi considerado um dos filósofos mais importantes ao tratar do ceticismo.

⁷ *Do ceticismo em relação à razão* (T 1.4.1, p. 213) e *do ceticismo em relação aos sentidos* (T 1.4.2, p. 220).

⁸ Nesta interpretação Hume quer dizer que as experiências demonstram o que acontece e não o que poderá acontecer, e o que isso quer dizer? As experiências fornecem uma certeza de fato, porém não uma certeza futura, nada pode garantir que uma experiência possa ocorrer exatamente como a anterior.

é importante tratar sobre a degeneração e probabilidade do conhecimento, já que não há nada que possa garantir necessariamente que o conhecimento de um evento passado seja igual em um evento futuro.

Na conclusão do Livro I, da obra *Tratado da Natureza Humana*, Hume explica que sua pretensão não é seguir um ceticismo radical, mas contribuir para um avanço do conhecimento. O único meio para alcançar um conhecimento verdadeiro e seguro seria por meio da natureza humana, pois ela é a base de todas as outras ciências. Como explica Hume:

De minha parte, só espero poder contribuir um pouco para o avanço do conhecimento, dando uma nova direção a alguns aspectos das especulações dos filósofos, e apontando a estes de maneira mais distintas os únicos assuntos em que podem esperar obter certeza e convicção. A Natureza Humana é a única ciência do homem; entretanto, até aqui tem sido a mais negligenciada. A mim basta trazê-la um pouco mais para a atualidade; e a esperança de consegui-lo serve para me recompor daquela melancolia e para resgatar meu humor daquela indolência, que por vezes me dominam (T 1.4.7.14, p. 305).

Segundo Hume, é evidente que as ciências têm uma relação maior ou menor com a natureza humana; e esta relação não só ocorre com a história, política, ética ou até mesmo com a matemática, mas também com a religião natural. Estas ciências precisam desta relação, pois é por meio dos poderes e faculdades mentais que os homens conseguem tornar tais ciências objetos de conhecimento, como explica:

É evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor com a natureza humana; e, por mais que alguma dentre elas possa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou outro. Mesmo a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades (T Introdução, p. 20-21, grifo do autor).

A mente, por ser tão desconhecida, não é segura o suficiente para formar qualquer tipo de conhecimento sobre as coisas. Por isso, é apenas pelas experiências e observações de diferentes circunstâncias que conseguimos obter um conhecimento seguro. É importante destacarmos que estas experiências e observações não podem ser analisadas de qualquer forma, como é exposto no *Tratado*:

Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de *experimentos cuidadosos e precisos*, e da *observação dos efeitos particulares* de suas diferentes circunstâncias e situações. Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os nossos efeitos pelas causas mais simples e em menor número⁹, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência (T Introdução, p. 23, grifo nosso).

⁹ Ilustração Proclo, sobre a mente humana e o que se externaliza, comentário à República, I. 201.17-20.

As experiências não podem ser produzidas de qualquer forma, elas devem ser cuidadosas e precisas, assim como devem contemplar a visão do todo e não apenas do particular. Neste caso, a experiência particular é utilizada para o estabelecimento dos princípios universais que contemplam essas experiências particulares, ou melhor: servem para explicá-las. A base para tudo isso é, única e exclusivamente, a experiência, ou seja, não há nenhum outro princípio em geral e particular do que a própria experiência, que possa ser utilizada como fundamento para os princípios universais. Com isto fica claro que os princípios *a priori* ou os fundamentos metafísicos e sobrenaturais da tradição não possuem lugar para a produção da ciência de acordo com o empirismo humeano. Hume destaca, como acabamos de ver, a importância do método experimental para a ciência do homem, ou seja, a filosofia moral e política. É importante ressaltarmos que em Hume a ciência do homem tem o mesmo significado que filosofia moral, pois ambas tratam sobre pensamento humano, paixões, linguagem e ações¹⁰.

3. A tensão entre a ciência iluminista e a religiosidade

A experiência como base para o desenvolvimento das ciências, assim como a reforma protestante, ocupou um lugar central no iluminismo ocasionando uma tensão entre a religião e a filosofia. As seitas religiosas na modernidade conduziam os indivíduos às mais violentas lutas assim como às mais terríveis guerras. Segundo Bristow e William (2017), foi neste período em que “as terríveis lutas confessionais e as guerras sangrentas e prolongadas entre as seitas cristãs, católica e protestante, foram removidas da arena intelectual”. O movimento iluminista pretendia remover os indivíduos desta arena de guerra e, assim, tornou todas as questões que levavam tais indivíduos ao conflito físico, a questões apenas do âmbito intelectual, desta maneira tais problemáticas foram explicadas de forma racional e filosófica sem que os indivíduos precisassem entrar em guerra ou conflito¹¹.

¹⁰ Como explica Barry Stroud: “La filosofía "moral", en el sentido de Hume, contrasta con la filosofía "natural", que estudia los objetos y fenómenos del mundo de la naturaleza. A grandes rasgos, la filosofía natural es lo mismo que hoy conocemos con los nombres de física, química y biología. Desde luego, los hombres son t a m b i é n objetos de la naturaleza, y por tanto forman parte del objeto de estudio de la filosofía natural. La Filosofía moral difiere de la filosofía natural solamente en el modo de estudiar a los seres humanos considera sólo aquellos aspectos en que éstos difieren de otros "objetos de la naturaleza". Los hombres piensan, actúan, sienten, perciben y hablan, de manera que las "materias morales" se refieren al pensamiento, las acciones, los sentimientos, las pasiones y el lenguaje humanos. Hume se interesa por aquello en que consiste en ser humano, por lo que tiene de especial o diferente el ser humano - por la naturaleza humana” (STROUD, 1986, p. 12-13).

¹¹ Como afirma William, em o “Iluminismo”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição de outono de 2017), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/enlightenment/>> .

Entretanto, ao passo que o movimento iluminista conseguia crescer e fornecer uma nova base para o conhecimento, os homens libertavam-se cada vez mais de sua ignorância. Segundo Hume, a ignorância é um ponto chave para a origem das religiões - por este motivo, Hume vai afirmar que “A ignorância é a mãe da devoção” (HNR 15.10, p. 126, grifo do autor) – como explica em sua obra *História Natural da religião*:

Não é surpreendente, então, que o homem, absolutamente ignorante das causas, e ao mesmo tempo tomado por tamanha ansiedade quanto ao seu futuro destino, reconheça imediatamente que depende de poderes invisíveis, dotados de sentimentos e de inteligência. As *causas desconhecidas* que ocupam sem cessar seu pensamento, ao se apresentarem sempre sob o mesmo aspecto, são todas consideradas do mesmo tipo ou espécie (HNR 3.3, p. 37, grifo do autor).

Hume tratou do tema da religião em quase todas suas obras e destacou duas obras exclusivamente para tratar sobre o tema da religião natural: a primeira foi a *História Natural da Religião* (2005b) e a segunda *Diálogos sobre a Religião Natural* (2005a). As questões relevantes, no que concerne a religião, são o seu fundamento racional e sua origem na mente humana, o que é bem evidente na introdução da obra *Diálogos sobre a Religião Natural*, na qual é discutido o exame das supostas bases racionais para a crença religiosa. Já na obra *História Natural da Religião*, há o esforço de explicar as origens e causas que podem produzir o fenômeno da religião, dos efeitos que ela pode ter sobre a vida e as condutas humanas.

4. A crítica humeana à religiosidade enquanto fundamento moral

Uma das preocupações de Hume é chamar a atenção para o efeito que a religião teria sobre a tolerância e a moralidade. A narrativa sobre a existência de Deus ser o criador e governante do universo é um dos assuntos mais debatidos na Modernidade¹², porque muitos acreditavam que, além de ser criador do mundo, Deus também era o governante dos homens. Segundo a interpretação de alguns estudiosos¹³, o filósofo escocês Gershom Carmichael acreditava que os indivíduos deveriam fazer suas ações de acordo com as prescrições divinas. Carmichael, ao

¹² Durante as primeiras agitações do Iluminismo escocês alguns pensadores tiveram grande destaque ao tratar sobre a filosofia moral, como citados anteriormente, Francis Hutcheson, Adam Smith, David Hume, Gershom Carmichael e Thomas Reid.

¹³ Para Broadie, Alexander e Smith, o filósofo Carmichael era um dos filósofos escoceses no qual acreditava cegamente que a religião era um guia fundamental para as ações humanas. Para compreender com mais detalhes como chegaram a esta compreensão indicamos a leitura de "Scottish Philosophy in the 18th Century", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Verão 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/scottish-18th/>>.

publicar sua obra *Suplementos e Observações sobre a Juventude Acadêmica* (1724), afirmou que:

[...] quando Deus prescreveu algo para nós, ele está simplesmente significando que ele exige que façamos tal ou tal ação, e a considera, quando oferecida com essa intenção, como um sinal de amor e veneração para com ele, enquanto o fracasso em praticar tais atos e, pior ainda praticar atos contrários, ele interpreta como indício de desprezo ou ódio”. Portanto, devemos amor e veneração a Deus [...] Deus deve ser adorado, ele busca um sinal de amor e veneração por ele, e a adoração é a manifestação mais clara desses sentimentos (CARMICHAEL *apud* BROADIE, ALEXANDER, SMITH, 2022, p. 2, trad. nossa).

Para a mentalidade de alguns indivíduos e pensadores, a ausência da autoridade de uma divindade ou de um sacerdote extinguiria as barreiras que limitam as ações humanas às marcas do agir virtuoso da religião. Hume descarta a religião como fundamento da moral. Em sua obra *Tratado da Natureza Humana* vai explicar que a ação moral não necessita da autoridade religiosa para seguir seu rumo e que a própria natureza humana, ao combinar as paixões com a razão, fornece o que é necessário para permanecer nesse caminho virtuoso.

Para ele não são as forças invisíveis e sobrenaturais que fundamentam a moral, assim como não podem ser fundamentadas por características da natureza física, porque é a própria natureza humana a base para a moralidade. O objetivo de fundamentar a moralidade com base na natureza humana é a de defender que tivesse um caráter fundacional, para que pudesse ser também a base para todas as outras ciências. Como toda e qualquer ciência na interpretação de Hume, a ciência da natureza humana faz uso do método experimental para sua construção, como afirma na introdução do *Tratado*:

Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na *experiência e na observação*. Não é de espantar que a aplicação da filosofia experimental às questões morais tenha tido que esperar todo um século desde sua aplicação à ciência da natureza (T Introdução, p. 22, *itálicos nosso*).

O método experimental aplicado às ciências do ser humano parte e tem por base os princípios que são empiricamente observáveis, como é feito nas outras ciências, dispensando, por conseguinte, todos os recursos a qualquer fonte de conhecimento que tenha como base a metafísica, hipóteses ou divindades que tenham capacidade de intervir no mundo. Hume em todo o *Tratado* busca demonstrar a importância de utilizarmos o método experimental como fundamento sólido para se obter um conhecimento seguro longe de concepções que possam conduzir os seres a um conhecimento que não fosse condizente com a realidade. Além de explicar que todo o conhecimento que temos sobre o mundo, só é possível obter por meio das

observações e experiências, Hume ressalta que sem elas o conhecimento seria inseguro e propícios à erros.

Em vista disso, fica cada vez mais evidente que, para Hume, a religião não poderia de forma alguma ser esta fonte para qualquer ciência humana, seja ela qual for: monoteísta ou politeísta. A moralidade tal qual é pensada por Hume é completamente independente de qualquer fonte religiosa, e caso ela tenha algum papel a desempenhar seria o de corromper a natureza humana e de perturbar a harmonia social ao invés de contribuir para a própria moralidade. Como afirma Hume:

É por isso que o maior dos crimes tem sido considerado, em muitos casos, compatível com uma piedade e *devoção supersticiosa*. É por isso, justamente, que se considera arriscado fazer qualquer inferência a favor da moralidade de um homem, a partir do fervor ou do rigor de sua prática religiosa (HNR 14.8, p. 119, grifos nossos).

Hume quer explicar que não se pode determinar as ações dos indivíduos a partir da religiosidade, porque apesar de ela pregar um discurso de bondade, ela traz consigo um legado de muitas guerras, perseguições, escravização, mortes, entre outras. Como explica:

Tumultos, guerras civis, perseguições, subversões de governo, opressão, escravatura; estas são as tristes consequências que sempre acompanham a sua preponderância nas mentes dos homens. Sempre que o espírito religioso é mencionado numa narrativa histórica, podemos ter a certeza de que iremos em seguida encontrar uma descrição detalhada das misérias que o acompanham (DRN 2.12, p.135).

Na interpretação de Hume, todas essas práticas citadas acima, que pouco contribuem para a sociedade, são praticadas pelos religiosos. Este é um dos principais motivos pelos quais o filósofo afirma que “[...] nenhuma moralidade é suficientemente forte para impedir o *entusiasta fanático*. O caráter sagrado da causa santifica toda e qualquer medida que se possa usar para promovê-la” (DRN 12.19, p. 138, grifos nossos). Como podemos observar, tratar do tema da religião é um dos seus objetivos, isto porque as questões que correspondem à religião tiveram grande importância para Hume, elas perpassam quase todas as suas obras, revelando o quanto elas o inquietaram. Não se trata apenas de ter escrito obras exclusivamente sobre a religião, mas de encontrarmos tais questionamentos até mesmo em obras que não parecem tratar sobre este tema. Notemos que, nas citações acima, Hume trata do fenômeno da superstição e do entusiasmo.

Este é o caso do *Tratado da Natureza Humana*, que apesar de ser dividido em três livros (Livro I - *Do Entendimento*, Livro II - *Das Paixões*, Livro III - *Da Moral*), que posteriormente foram publicadas como os ensaios: *Dos Milagres* e *Da Imortalidade da Alma*. Apesar desta situação, o filósofo não se deixou abalar e decidiu escrever obras que se referiam

ao tema da religião com exclusividade. Na obra *Diálogos sobre a Religião Natural*, na Parte XII, quase nas últimas páginas, reconhece que “[...] a verdadeira religião não tem consequências perniciosas; mas devemos tratar da religião como geralmente a encontramos no mundo” (DRN 12.21, p. 139). Nesta passagem Hume deixa claro qual sua maior pretensão ao escrever sobre o tema da religião, destaca que não se ocupará com outra coisa a não ser explicar com detalhes como a religião consegue conduzir os homens às práticas corruptivas e maléficas. Na obra *História Natural da Religião*, Hume trata das origens e das causas da religião e de seus efeitos sobre a vida e conduta humana e desenvolve uma investigação sobre os princípios “naturais” que originam a crença religiosa.

A investigação humeana foi demasiado arrojada para sua época pois examinou a crença religiosa como uma manifestação da natureza humana sem supor a existência de Deus. Segundo Hume, as religiões nasceram por meio das mais primitivas paixões e da ignorância sobre as causas futuras, pois os seres humanos, perturbados pelo que poderia acometê-los no futuro, inclinam-se para os mais diversas apelos a uma força superior que venha lhes prover segurança: “[...] as ideias da religião não nasceram de uma contemplação das obras da natureza, mas de uma preocupação em relação aos acontecimentos da vida, e da incessante esperança e medo que influenciam o espírito humano” (HNR 2.5, p. 31). Na obra *Diálogos* assim como na *História Natural da Religião*, Hume expõe as causas psicológicas e sociológicas das crenças religiosas de forma racional. Já em sua obra *Investigação sobre os Princípios da Moral*, ele expõe os conteúdos religiosos, descrevendo que, quando aplicados à moralidade, equivalem a tudo que é contrário aos princípios que colaboram para o convívio social.

A obra *Investigações sobre o Entendimento humano* também contém um ataque à existência dos milagres, texto que ataca a doutrina da revelação cristã. Esta parte das *Investigações* foi posteriormente publicada em forma de ensaio, cujo título é exatamente o assunto que foi criticado: *Dos Milagres*. Já na obra *História da Inglaterra*, encontra-se, da mesma forma, uma série de narrativas que descreve como a religião não contribui para a harmonia social. Nos *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*, foi publicado um outro ensaio relativo à religião, cujo título é *Do Suicídio*, onde é defendido que o suicídio não é imoral, nem irreligioso; no *Da Imortalidade da Alma*, afirma haver boas razões para julgar que a alma é mortal. Ainda em sua obra *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*, Hume escreve o ensaio “*Da Superstição e do Entusiasmo*” e descreve de forma geral o que causa as duas espécies do que ele chama de

falsa religião, que são a superstição e o entusiasmo, e como estas formas são capazes de produzir os piores efeitos na sociedade.

O fenômeno da falsa religião é de maneira clara o assunto desta pesquisa e parece ser realmente os piores males que são causados pela religião. A importância deste não está apenas no fato de Hume ter escrito um ensaio exclusivo para estes fenômenos, mas também pela ênfase em suas consequências prejudiciais ao convívio humano, tanto na vida privada quanto na pública e pela recorrência em muitas das suas obras relativa a tais fenômenos. Exemplo disso, podemos observar no final da obra *Diálogos* em que Hume afirma que:

[...] se a superstição e o entusiasmo não se opusessem diretamente à moralidade, mas o mero desvio da atenção, a instituição de uma nova e frívola espécie de mérito, a absurda distribuição que fazem de elogios e censuras, não podem deixar de ter as mais perniciosas consequências e de enfraquecer extremamente o apego das pessoas aos motivos naturais de justiça e humanidade (DRN 12.17, p. 137).

Hume explica que a superstição e o entusiasmo têm as mais perniciosas consequências para a natureza humana, são consideradas as responsáveis pelas maléficas ações. Entretanto, Hume achou que seria necessário explicar de forma mais detalhada o que são elas, e como essas duas formas corruptivas afetam a natureza humana, a ponto de afastar os indivíduos da justiça e humanidade. Em meio a nossa investigação demonstrou-se de grande importância investigar como os ensaios humeanos foram escritos, destacar suas principais características e ressaltar quais conceitos filosóficos Hume utilizou como fundamento para explicar o que ele chama de superstição e entusiasmo.

Conclusão

Concluimos com nossa investigação que o iluminismo foi um dos movimentos mais importantes que ocorreu na modernidade, e que foi de grande importância para as revoluções filosóficas, destacamos em especial o iluminismo escocês no qual o filósofo naturalista Isaac Newton se destacou pelo seu método experimental, que tinha como aspectos centrais duas características: o empirismo e a experiência. Hume foi sem dúvida muito influenciado pelas grandes contribuições newtonianas e isto fica claro ao observarmos seu método filosófico que, assim como o de Newton, tinha por base o empirismo. É por meio dele que afirma como podemos obter um conhecimento seguro sobre todas as coisas, sejam elas coisas do mundo externo, seja dos próprios elementos cognitivos que existem no entendimento, a saber: paixões, razão, imaginação entre outros.

Compreendemos que segundo o método experimental humeano não podemos obter nenhum

tipo de conhecimento sobre as coisas caso não fossem por meio das percepções. Ao fazer tal afirmação de forma direta Hume estaria indo em um sentido completamente contrário aos dogmas religiosos, que eram utilizados como fundamento para muitas áreas do saber na modernidade. Hume é um dos filósofos mais importantes ao que se refere a críticas céticas e empíricas sobre os dogmas religiosos de sua época, e por este motivo destacou-se em meio aos filósofos modernos, além disso é notório como o tema da religião tanto o intrigou, pois em quase todas as suas obras o tema aparece de forma direta ou indireta, destacando sempre o quanto elas podem ser maléficas aos homens.

Tendo em vista os resultados de nossa pesquisa histórico-filosófica, é necessário sabermos as consequências de uma tal crítica empírica, mas aplicada à moralidade e sua relação íntima com a religiosidade. Para isso devemos investigar mais afundo, a partir do ensaio humeano, qual o sentido ético dos conceitos de *Superstição* e *Entusiasmo*.

Referências bibliográficas

BROADIE, Alexander e Craig Smith, (2022). Scottish Philosophy in the 18th Century. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/scottish-18th/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/scottish-18th/)

CARMICHAEL, Gershom. (1724). S[amuelis] Pufendorfii De Officio Hominis et Civis, Juxta Legem Naturalem, Libri Duo. *Supplementis et Observationibus in Academicæ Juventutis usum auxit et illustravit Gerschomus Carmichael*. Philosophiæ in Academia Glasguensi Professor, Edimburgo.

CARMICHAEL, Gershom. (2002). *Direitos Naturais no Limiar do Iluminismo Escocês: Os Escritos de Gershom Carmichael*, James Moore e Michael Silverthorne (eds.), Indianapolis, IN: Liberty Fund.

FLEW, Antony (1961). *Hume's Philosophy of Belief*. London: LONDON.

HUME, David (2009). *A arte de escrever ensaios e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Iluminuras. Tradução de Marcio Suzuki e Pedro Pimenta.

HUME, David (1896). *A Treatise of Human Nature*. Ed. Selby Bigge, Clarendon press.

HUME, David (2006). *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*. Rio Grande do Sul: editora Unijuí.

HUME, David (1993). *David Hume: Essays Selections*. United States: Oxford University Press Inc., New York.

- HUME, David (2005a). *Diálogos Sobre a Religião Natural*. Tradução, apresentada por Álvaro Nunes. – Portugal: Edições 70.
- HUME, David (1985-1987). *Essays Moral, Political and Literary*. New York: Library of Congress Cataloging in Publication.
- HUME, David (2005b). *História Natural da Religião*. Tradução, apresentada por Jaimir Conte. – São Paulo: editora UNESP.
- HUME, David (2017). *História da Inglaterra*. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, David (1989). *Investigação acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Nova Cultura.
- HUME, David (2009). *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, David (2013). *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da Uncamp.
- JANIAK, Andrew. (2021). Newton's Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.).
- Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/newton-filosofia/>>
- KEMP-Smith, Norman (1935). *David Hume: Dialogues concerning Natural Religion*. Oxford University Press.
- MARKIE, J. (1980). *Hume's Moral Theory*. London: Routledge.
- NORTON, Fate David (1993). *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University press.
- NEWTON, I (2008). *Principia: Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. São Paulo: Edusp.
- NEWTON, I (1972). *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*. Ed. por A. Koyré e I.B. Cohen, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- OLIVEIRA, Bruno (2012). A Metafísica de Isaac Newton. Natal, p. 131. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em filosofia: História e Crítica da Metafísica.
- PROCLUS (1970). *Commentaire sur la République*. Tradução de A. J. Festugière. Paris: Vrin.
- RIDGE, Michael (2003). Epistemology Moralized: David Hume's Practical Epistemology. *Hume Studies*. Número 29, Vol. 2, p. 165–204.
- TRAIGER, Saul (2006). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Australia: Blackwell Publishing.

DO PADRÃO À ANTINOMIA DO GOSTO: APROXIMAÇÕES ENTRE HUME E KANT

FROM STANDARD TO ANTINOMY OF TASTE: APPROXIMATIONS BETWEEN
HUME AND KANT

Carolina Miranda Sena

Universidade Federal de Minas Gerais

carolmsena@gmail.com

RESUMO: Nosso objetivo é traçar aproximações entre o problema do ensaio “Do padrão do gosto”, de David Hume, publicado em 1757, e a “Antinomia do gosto” da *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant, obra publicada em 1790. O impasse que aparece nos dois textos diz respeito a uma aparente incompatibilidade entre um relativismo subjetivo do gosto, resultado da constatação de que há uma grande variedade de opiniões sobre o gosto, e a ideia de que há um padrão do gosto ou um ponto de referência para o julgamento de gosto. Veremos, portanto, como Hume e Kant lidam com o mesmo dilema, contudo, sem deixar de evidenciar um distanciamento nas soluções da questão, resguardando as diferenças de perspectivas filosóficas dos dois autores.

PALAVRAS-CHAVE: Kant; Hume; Estética; Gosto.

ABSTRACT: Our objective is to draw similarities between the problem of the essay “Of the Standard of Taste”, by David Hume, published in 1757, and the “Antinomy of Taste” from Kant's *Critique of the Power of Judgment*, a work published in 1790. The impasse that appears in both texts concerns an apparent incompatibility between a subjective relativism of taste, resulting from the observation that there is a wide variety of opinions about taste, and the idea that there is a standard of taste or a point of reference for judgment of taste. We will therefore see how Hume and Kant deal with the same dilemma, however, without failing to show a distance in their solutions of the issue, protecting the differences in philosophical perspectives of the two authors.

KEYWORDS: Kant; Hume; Aesthetic; Taste.

Introdução

O ensaio “Do padrão do gosto”, de David Hume, discute sobre um dilema em relação ao gosto que, anos depois, reaparece na “Antinomia do gosto”, da *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant. Analisando o que as pessoas dizem sobre questões de gosto, Hume apura que há uma imensa variedade de opiniões quando se trata de beleza e de arte, “inclusive onde as pessoas tenham sido educadas sob o mesmo governo e imbuídas desde cedo dos mesmos preconceitos” (ST 1.226¹), o que resulta na ideia de que o gosto é subjetivo ou particular: “se essa variedade de gosto é óbvia para o investigador mais descuidado, num exame atento se constatará que ela é na realidade muito maior do que parece” (ST 2.227). Depois de constatar a imensa variedade de gostos, citando exemplos da ciência e da moralidade, nas quais é possível uma convergência de opiniões, Hume afirma que “é natural, para nós, procurar um padrão de gosto, uma regra pela qual se possam conciliar os vários sentimentos dos homens, ou ao menos garantir uma decisão confirmando um sentimento e condenando outro” (ST 6.229). O problema do gosto que Hume apresenta em seu ensaio se trata da aparente incompatibilidade entre um relativismo subjetivo da beleza, resultado da variedade dos gostos, e a ideia de que há um padrão crítico do gosto, que condena gostos ridículos, e compara obras de arte, chegando a afirmar que umas são melhores que outras: “Dentre mil opiniões diferentes que os homens possam ter sobre um mesmo assunto, há uma, e somente uma, justa e verdadeira, e a única dificuldade é fixá-la e assegurá-la” (ST 7.229). No ensaio, Hume se esforça para assegurar que há um padrão para o gosto, como veremos. Embora formulado em termos diferentes, o dilema de Hume é o mesmo que aparece na “Antinomia do gosto”, da *Crítica da faculdade de julgar*. Kant toma para si a difícil tarefa de lidar com a subjetividade do juízo de gosto, ao mesmo tempo em que pretende que o juízo de gosto tenha validade universal e necessária. Desde o início da investigação estética, Kant anuncia que pretende mostrar como um juízo de gosto pode ser subjetivo, sem conceitos, e, ao mesmo tempo, universal e necessário: “Belo é aquilo que apraz universalmente sem conceito” (KU, AA 05: 219)². Na “Antinomia do gosto”, o problema é formulado com a aparente

¹ As referências dos textos de Hume seguem os modelos de citações do site davidhume.org, composta pela sigla do título do ensaio ou obra, seguida pelo parágrafo e pelo número da página. As traduções para a língua portuguesa dos escritos de Hume estão nas referências deste artigo. Para a citação do ensaio “Do padrão do gosto”, optamos por utilizar a tradução de Márcio Suzuki e Pedro Pimenta, publicada pela Iluminuras, em 2009.

² As citações dos escritos de Kant são referenciadas segundo a publicação da *Akademie-Ausgabe* e seguem as normas e as abreviaturas preparadas pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. A referência da citação contém o nome abreviado da obra, a identificação da “Edição da Academia”, o número do volume, e o número de página. Optamos por utilizar as traduções disponíveis para a língua portuguesa,

incompatibilidade entre a ideia de que cada um tem seu próprio gosto e, portanto, não se pode disputar sobre o gosto, e a ideia igualmente aceita de que podemos discutir sobre o gosto. Do conflito entre as duas afirmações, evidencia-se uma antinomia do gosto, na qual a tese afirma que o juízo de gosto não se funda sobre conceitos, pois, se fosse o caso, poderíamos tomar decisões por meio de provas, como no caso do conhecimento, e a antítese afirma que o juízo de gosto se funda em conceitos, pois, se não o fosse, não se poderia sequer discutir sobre o gosto. Veremos, portanto, como o mesmo problema aparece no ensaio de Hume e na terceira *Crítica* de Kant, traçando algumas aproximações entre os dois filósofos, entretanto, não deixando de notar um distanciamento no tratamento da questão, fruto das diferentes perspectivas filosóficas dos dois pensadores.

O problema do gosto no ensaio “Do padrão do gosto”

O conflito no qual cai inevitavelmente o gosto e a dificuldade de encontrar um universalismo subjetivista da estética kantiana se aproximam do impasse que Hume identifica em seu ensaio “Do padrão do gosto”, publicado em 1757. Apesar das soluções dos conflitos serem diferentes nos dois filósofos, há o mesmo problema no ensaio “Do padrão do gosto” e na antinomia da *Crítica da faculdade de julgar*, obra publicada em 1790. Isto é, Hume viu o problema do gosto como Kant o veria anos depois (Costelloe, 2009, p. 165; Kivy, 1983, p. 203). Não há referência direta ao ensaio “Do padrão do gosto” nos escritos kantianos e, em específico, na *Crítica da faculdade de julgar*. No entanto, a tradução alemã do ensaio de Hume já circulava em 1758, um ano após a sua publicação. Embora não se pretenda traçar uma conexão histórica, seguindo os passos do texto de Hume pelo continente Europeu, e encontrando o flagrante do exato momento em que Kant leu o ensaio, sugere-se uma aproximação de problemática em relação ao gosto nos dois textos. A aproximação entre os dois pensadores também se justifica pelo fato de que Kant menciona Hume em diversos momentos de seus escritos. Particularmente, na *Crítica da faculdade de julgar*, considerada como a “suprema réplica de Kant a Hume” (Lebrun, 2010, p. 82), Hume é mencionado nominalmente no §34, em uma nota do §51, e no §80 da “Crítica da faculdade de julgar teleológica”. Lebrun considera a *Crítica da faculdade de julgar* uma resposta a Hume porque, em alguns momentos, Kant cita argumentos de Hume para respondê-los:

portanto, para a referência da citação em nosso idioma, ver bibliografia. Para a citação da *Crítica da faculdade de julgar*, utilizamos a tradução de Fernando Costa Matos, publicada pela Editora Vozes. Para citações da *Crítica da razão pura*, utilizamos a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, publicada pela Fundação Calouste Gulbekian.

Quanto à *Crítica do juízo*, suprema réplica de Kant a Hume, esta põe fim a todo mal-entendido possível, despojando o *a priori* teórico do privilégio graças ao qual, em definitivo, a crítica humeana da teologia pode ser tomada em consideração. Indício de que tal é exatamente o objetivo de Kant no final da *Crítica do juízo*: a frequência com que ele retoma os argumentos antiteológicos de Hume (Lebrun, 2010, p. 82).

No §34, no contexto da “Dedução dos juízos de gosto”, sobre a impossibilidade de um princípio objetivo do gosto, sob o qual fosse subsumido o conceito de um objeto, Kant afirma que

[...] eu tenho de sentir prazer imediatamente na representação desse objeto, e ele não pode ser-me imposto por nenhum tipo de demonstração. Assim, embora os críticos, como diz Hume, produzam raciocínios mais plausíveis que os chefes de cozinha, eles têm o mesmo destino destes. Não podem esperar o fundamento de determinação de seu juízo da força das demonstrações, mas apenas da reflexão do sujeito sobre seu próprio estado (de prazer ou desprazer), excluídos todos os preceitos e regras (*KU*, AA 05: 285).

Para Kant, os juízos de gosto são subjetivos, é preciso que cada sujeito sinta o estado de prazer ou desprazer, não sendo possível ocasionar um juízo de gosto por meio da prova, da imposição ou da persuasão. Sendo assim, um crítico não é capaz de me convencer a sentir um juízo de gosto, assim como um chefe de cozinha não tem a habilidade de me convencer a gostar de uma comida através das palavras.

Apesar da noção de antinomia pertencer ao vocabulário kantiano, em seu ensaio sobre o padrão do gosto, Hume apresenta um conflito entre duas posições igualmente justificáveis, mas contraditórias. Portanto, podemos falar em uma antinomia do gosto em Hume (Kivy, 1967, p. 58), embora tal ideia estaria mais próxima de uma discussão sobre intuições pré-teóricas que se contradizem do que de princípios puramente racionais que caem em ilusões como pensa Kant (Costelloe, 2003, p. 172).

Pois bem, em seu ensaio “Do padrão do gosto”, Hume mostra que há um conflito entre a diversidade do gosto e a ideia de padrões de gosto. “A grande variedade de gosto, assim como de opinião, existente no mundo é muito óbvia para ter escapado à observação de qualquer um” (*ST* 1.226). A variedade de gostos fornece a evidência quase incontestável de que o julgamento de gosto é individual e subjetivo e, por isso, não pode haver disputa em questões de gosto.

Beleza não é qualidade nas coisas mesmas. Ela só existe na mente que as contempla, e cada mente percebe uma beleza diferente. Uma pessoa pode, inclusive, perceber deformidade onde outra é sensível à beleza, e cada indivíduo deve aquiescer ao próprio sentimento, sem pretender regular os dos demais. Procurar beleza ou deformidade reais é investigação tão infrutífera quanto pretender estabelecer o que é o realmente doce e o realmente amargo. O mesmo objeto pode ser tanto doce

quanto amargo, dependendo da disposição dos órgãos, e o provérbio estabelece com justiça que é infrutífero disputar sobre o gosto (ST 7.230).

Hume concede justiça ao provérbio que afirma que o gosto varia entre os indivíduos. Portanto, a investigação é infrutífera se se busca encontrar a beleza real ou a doçura real. O que temos é a diversidade do gosto, que atesta a sua subjetividade. No entanto, “ainda que esse axioma, ao se converter em provérbio, pareça ter obtido a sanção do senso comum” (ST 8.230), é igualmente inegável “uma espécie de senso comum³ que a ele se opõe ou, ao menos, serve para modificá-lo ou restringi-lo” (ST 8.230). Há uma espécie de senso comum que coloca em dúvida o provérbio muito bem aceito de que a diversidade do gosto é prova de seu relativismo, isto é, o padrão do gosto contesta ou se opõe a certos gostos, o que contraria a ideia de que cada um tem seu próprio gosto e que, por isso, não é possível discutir ou disputar sobre o gosto. Há, portanto, um dilema entre a ideia de que o gosto não se discute, pois é algo diverso e subjetivo, e a ideia igualmente evidente de que há uma espécie de padrão do gosto, que condena gostos ridículos.

Quem afirmasse que Ogilby e Milton, ou Bunyan e Addison, são iguais em gênio e elegância, passaria por defensor de uma extravagância tão grande quanto se sustentasse que um monte de areia é mais alto que o Tenerife, ou uma lagoa tão extensa quanto o oceano. Ainda que se possam encontrar pessoas que prefiram Ogilby e Bunyan, ninguém dará atenção a um gosto como este, e não temos escrúpulos em declarar que o sentimento desses pretensos críticos é absurdo e ridículo. O princípio da igualdade natural entre os gostos é então inteiramente esquecido e, se o admitimos em algumas ocasiões, quando os objetos parecem próximos de uma igualdade, ele se mostra um paradoxo extravagante, ou melhor, um palpável absurdo, quando se comparam objetos tão desproporcionais entre si (ST 8.230-231).

Há situações nas quais é impossível não tomar certos gostos por absurdos e ridículos, e podemos também admitir que alguns artistas têm trabalhos melhores que outros, ao mesmo tempo em que é igualmente incontestável a variedade de gostos e opiniões. E, Hume identifica esse dilema, aparentemente contraditório, assim como Kant, analisando o que o senso comum pensa sobre o gosto: Hume chama de provérbio popular o que Kant chama de

³ Como veremos, Hume optará pela posição de que há um padrão para o gosto, uma espécie de senso comum como referência de julgamentos de gosto. Dessa forma, também é possível traçar comparações, mas também divergências, entre o senso comum estético de Hume que aparece no ensaio “Do padrão do gosto”, e a ideia de um *sensus communis* estético que aparece nos §§ 21 e 40 da *Crítica da faculdade de julgar*. A ideia de um senso comum que funcionaria como um ponto de referência para o julgamento de gosto é pensada, nos dois filósofos, como solução para o problema do gosto. No entanto, essa não é a resposta de Kant para a “Antinomia do gosto”. Em vários momentos da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant tenta resolver o problema da subjetividade universal do juízo de gosto, pensar em um senso comum estético é uma dessas tentativas, distinta da solução da antinomia do gosto, como veremos adiante.

lugar-comum do gosto⁴. Hume e Kant concordam, portanto, no diagnóstico de que o pensamento do senso comum sobre questões de gosto se envolve em um processo dialético. A antinomia do gosto, na *Crítica da faculdade de julgar*, encontra-se em uma seção intitulada “Dialética da faculdade de julgar estética”. A tarefa da dialética transcendental da *Crítica da razão pura* é desmascarar a “ilusão natural e inevitável, assente, aliás, em princípios subjetivos, que se apresentam como objetivos” (*KrV* A298/B354), que tem origem na busca pela unidade da razão. Ao buscar unidade através da totalidade das condições do condicionado para o incondicionado, a razão pode cair em raciocínios ilusórios e enganadores. Na *Crítica da faculdade de julgar*, o sentido de uma dialética não é, como comumente se interpreta, somente uma forma de inferência na qual há uma antinomia composta por tese e antítese, seguida de uma síntese crítica. Depois da “Analítica do belo” e da “Dedução dos juízos de gosto”, os resultados da investigação sobre os princípios do gosto caem em uma antinomia, da qual é preciso recorrer a uma dialética da crítica do gosto para solucionar a questão. Até agora, a investigação sobre o conflito aparentemente incompatível entre a subjetividade e a universalidade do juízo de gosto chegou, com os resultados da “Dedução dos juízos de gosto”, à pressuposição de uma condição subjetiva universal do conhecimento. A “Dialética da faculdade de juízo estética” pergunta, mais uma vez, se tais pressuposições são legítimas ou se são pressuposições ilusórias, que tomam princípios subjetivos como se fossem objetivos, em nome de uma totalidade. Quando Kant reabre a questão da comunicabilidade universal do juízo de gosto na “Dialética”, trata-se de mais uma tentativa de solucionar a questão, “pois, quando se trata do fundamento de possibilidade dos juízos de gosto em geral, conceitos conflitantes entre si aparecem de maneira natural e inevitável” (*KU*, AA 05: 337). Como sugerido por Coleman (1984), o ceticismo de Hume pode ser entendido, no ensaio “Do padrão do gosto”, como a dialética crítica de Kant, isto é, como um método de resolução de problemas por meio da crítica, evitando-se, assim, a queda no ceticismo. A posição cética, diante desse problema do gosto, é aceitar o total relativismo subjetivo do gosto. Entretanto, apesar da aproximação da problemática, o conflito sobre o gosto tem soluções diferentes nos dois filósofos.

A antinomia do gosto na *Crítica da faculdade de julgar*

⁴ Costelloe (2009) apresenta outros “paralelos notáveis” entre o ensaio de Hume “Do padrão do gosto” e a *Crítica da faculdade de julgar*, além dos já mencionados. O intérprete se coloca aliado à literatura existente sobre Hume e Kant que afirma ser possível transitar entre os dois sem distorcer a contribuição de cada um (Costelloe, 2009, p. 167). Kulenkampff (1990) também elabora mais aproximações estéticas entre Hume e Kant, contudo, ao mesmo tempo, aponta divergências na concepção de gosto e beleza dos dois filósofos.

No §56 da *Crítica da faculdade de julgar*, em uma seção intitulada “Dialética da faculdade de julgar estética”, Kant se vê obrigado a lidar com uma antinomia na qual o gosto natural e inevitavelmente cai, isto é, a investigação estética chegou a duas posições igualmente válidas e incontestáveis, mas aparentemente contraditórias. Vejamos. O primeiro “lugar-comum do gosto” (KU, AA 05: 338), a proposição “*cada um tem seu próprio gosto*” (KU, AA 05: 338), equivale a dizer que “o princípio determinante deste juízo é simplesmente subjetivo” (KU, AA 05: 338) e, por isso, “o juízo não tem nenhum direito ao necessário assentimento de todos” (KU, AA 05: 338). O segundo lugar-comum do gosto é a proposição “*não se pode disputar sobre o gosto*” (KU, AA 05: 338). O princípio determinante do juízo de gosto pode até ser objetivo, mas o juízo de gosto “não se deixa conduzir a conceitos determinados” (KU, AA 05: 338) e, por isso, “nada pode ser decidido sobre o próprio juízo através de provas” (KU, AA 05: 338). No entanto, pode-se “perfeitamente e com razão discutir sobre ele” (KU, AA 05: 338). Entre os dois lugares-comuns, há ainda uma terceira proposição, “*pode-se discutir sobre o gosto (embora não disputar)*” (KU, AA 05: 338). Essa posição entra em conflito com o primeiro lugar-comum do gosto, a proposição “*cada um tem seu próprio gosto*” (KU, AA 05: 338), pois, “sobre o que deva ser permitido discutir tem de haver esperança de chegar a um acordo entre as partes” (KU, AA 05: 338). Se é permitido discutir e chegar a um acordo, “tem de poder contar com fundamentos do juízo que não tenham validade simplesmente privada e, portanto, não sejam simplesmente subjetivo” (KU, AA 05: 338). Se não pudéssemos discutir sobre o gosto, o gosto seria totalmente incomunicável, isto é, há discussão com esperanças de acordo porque há comunicabilidade. A discussão sobre o gosto, que tem como pressuposição a promessa do acordo, implica que os julgamentos têm ou podem ter bases em comum, ao mesmo tempo em que o gosto também é pensado como um julgamento subjetivo.

Na antinomia do gosto, Kant formula o dilema da compatibilidade entre universalidade e subjetividade do gosto em termos conceituais: os juízos de gosto são subjetivos e, por isso, não se fundam sobre conceitos, ao mesmo tempo em que a subjetividade se pretende universal e necessária, por isso a algum conceito o juízo de gosto deve se referir.

Portanto evidencia-se a seguinte antinomia com vistas ao princípio do gosto:

- 1) Tese: o juízo de gosto não se funda sobre conceitos, pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir mediante demonstrações).
- 2) Antítese: o juízo de gosto funda-se sobre conceitos, pois do contrário não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, discutir sequer uma vez sobre ele (pretender a necessária concordância de outros com este juízo) (KU, AA 05: 338-339).

Ora, trata-se, ainda, do difícil problema aparentemente paradoxal ou antinômico da universalidade e validade necessária, ao mesmo tempo subjetiva dos juízos de gosto, que não podem ser determinados por conceitos teóricos. Ao formular a antinomia do gosto em termos conceituais, Kant reabre a tensão entre a relação da estética com o conceito teórico do conhecimento. Anteriormente, na “Analítica do belo”, Kant determinou que o juízo de gosto é sem conceitos, isto é, o juízo de gosto é autônomo e autossuficiente face ao conhecimento e à moralidade. Trata-se de um domínio singular do espírito humano, que não é comandado nem definido pela lógica. Ao separar os juízos de gosto dos juízos lógicos, a tarefa da universalidade do gosto se torna ainda mais complexa, pois, para ser compartilhado de forma universal, o juízo de gosto precisa de um ponto de referência. E, ainda, sistematicamente, para Kant, a solução da antinomia se trata da legitimação do princípio *a priori* de finalidade para a faculdade de julgar reflexionante, faculdade responsável pelos juízos de gosto. Em momentos anteriores da obra, Kant tentou resolver o mesmo problema, como no segundo e quarto momentos da “Analítica do belo” e na “Dedução dos juízos de gosto”, momentos destinados a encontrar um princípio *a priori* para o juízo de gosto, ou uma universalidade e validade necessária de tais juízos. Ou seja, embora a aproximação mais direta com o problema humeano esteja na “Antinomia do gosto”, o problema da subjetividade universal e sem conceitos do juízo de gosto perpassa toda a *Crítica da faculdade de julgar*. A “Dialética da faculdade de julgar estética” é a última tentativa de Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*, de legitimar um princípio *a priori* para o gosto que funde a sua universalidade subjetiva e que, por conseguinte, legitime o papel imprescindível da faculdade de julgar no catálogo das faculdades de seu sistema filosófico. Em outras passagens da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant menciona que o gosto é muito difícil de investigar, e que se trata de uma “grande dificuldade de solucionar um problema que a natureza tanto complicou” (KU, AA 05: 170), cheio de “obscuridades não inteiramente evitáveis na sua solução” (KU, AA 05: 170).

As soluções de Hume e Kant para o conflito do gosto

Para Hume, o tratamento do gosto deve ser, para a solução do problema, uma questão de fato, e não de sentimento, pois “todo sentimento é correto, porque não tem referência a nada além de si mesmo, e é sempre real onde um homem tenha consciência dele” (ST 7.230). Kant, ao contrário, mantém-se na tarefa de universalizar um sentimento, pois, na filosofia transcendental, a análise se volta para o sujeito. Continua Hume, “se considerarmos a matéria

corretamente, são questões de fato, não de sentimento” (ST 25.242), pois é possível julgar sobre os fatos, no caso do gosto, por exemplo, podemos decidir quais são as boas obras de arte e quem são os bons críticos de arte. Então, Hume passa a enumerar as qualidades de um “verdadeiro juiz” (ST 25.241) do gosto, os poucos qualificados que reúnem todos os pré-requisitos para criar um verdadeiro padrão de beleza. E, mesmo os verdadeiros juízes sofrem de imperfeições, carregando o fardo de algum defeito, vício ou desarranjo, como a falta de delicadeza, a falta de prática, ou a influência do preconceito.

A generalidade dos homens trabalha sob uma ou outra dessas imperfeições, e é por isso que o verdadeiro juiz nas artes finas é um caráter raro de ser observado, mesmo durante as épocas mais polidas; só um senso forte, unido a um sentimento delicado, aprimorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação e despido de todo preconceito, pode dar aos críticos um direito a esse caráter valioso; e a confluência de tudo isso no veredicto, onde quer que ela se encontre, é o verdadeiro padrão de gosto e beleza (ST 25.241).

É a delicadeza, aliada ao bom senso, sem preconceitos, com o exercício da comparação, tudo isso aperfeiçoado pela prática, as condições necessárias para a posse do bom gosto. A delicadeza desempenha o papel sensível do gosto, enquanto o bom senso é o seu componente epistêmico e racional, percebendo o que é cultivado e sofisticado em obras de arte. A delicadeza, a dimensão da sensibilidade, aliada ao bom senso, a dimensão epistêmica, constroem padrões de gosto. “O mesmo Homero que agradava em Atenas e Roma há dois mil anos ainda é admirado em Paris e Londres. Todas as mudanças de clima, governo, religião e língua não conseguiram obscurecer sua glória” (ST 11.233), uma vez que, quanto mais perdura a obra do verdadeiro gênio, “mais sincera é a admiração que encontra” (ST, 11, 233). Fica claro, então, que “em meio a toda variedade e inconstância do gosto, há certos princípios gerais de aprovação e de censura” (ST 12.233), e que “a razão, se não é parte essencial do gosto, é ao menos requisitada para as operações desta última faculdade” (ST 22.240). O padrão de gosto, criado pelo verdadeiro juiz, que resolve de vez por todas sobre os fatos, “só poderia ser salvo por um forte compromisso com o racional” (Kivy, 1967, p. 58. Tradução nossa). Dessa forma, Hume traça uma relação entre a estética e a racionalidade, sob a qual afirma que o relativismo estético, isto é, a liberdade desenfreada de opiniões sobre a arte, não é compatível com a racionalidade humana. Além disso, o bom senso parece ter maior peso do que a delicadeza, pois quando falta o bom senso, o juiz do gosto “não é qualificado para discernir as belezas do propósito e do raciocínio, as mais elevadas e excelentes” (ST 23.241). No livro *Uma investigação sobre os princípios da moral*, publicado em 1751, Hume eleva o aspecto racional da beleza em detrimento do sentimento.

Em muitos tipos de beleza, particularmente no caso das belas-artes, é preciso empregar muito raciocínio para experimentar o sentimento adequado, e um falso deleite pode frequentemente ser corrigido por meio de argumentos e da reflexão (*M* 1.9, 172).

Relacionar o padrão do gosto com a racionalidade não significa reduzir ou igualar a beleza ou o gosto à epistemologia ou à razão, a intenção declarada de Hume é “misturar um pouco da luz do entendimento aos modos de sentir do sentimento⁵” (*ST* 14.234), uma vez que a beleza da poesia jamais pode ser “submetida à verdade exata” (*ST* 9.231). O bom juiz do gosto tem a sua delicadeza sensível aliada ao bom senso, e Hume afirma que há delicadeza de gosto quando “os órgãos são finos o bastante para não deixar que nada lhe escape e, ao mesmo tempo, exatos o bastante para perceber cada ingrediente da composição” (*ST* 16. 235)⁶.

A resposta de Kant para a antinomia do gosto e toda a investigação estética da *Crítica da faculdade de julgar* tentam dar conta das relações entre o conhecimento e a estética, assim como o ensaio Hume pensa sobre as relações entre a delicadeza e a razão. No entanto, o modo como se dá tais relações é distinto nos dois filósofos. Kant quer manter uma autonomia da estética ao mesmo tempo em que percebe, com o caminhar da investigação, que não é possível que o gosto permaneça totalmente imune à dimensão do conhecimento, como no argumento do §21 e na “Dedução dos juízos de gosto”, momentos em que Kant precisa da condição formal do sujeito de conhecimento para a universalidade intersubjetiva da estética.

Vejamos, então, a solução kantiana da antinomia do gosto. O §57 da *Crítica da faculdade de julgar* anuncia a “solução da antinomia do gosto” (*KU*, AA 05: 339) e afirma que o conflito só pode ser eliminado se o conceito não for tomado em sentido idêntico na tese e na antítese. A solução é mostrar que a contradição desaparece se a noção de conceito da tese e da antítese for pensada em sentido distinto, porém compatível. A antinomia surgiu porque duas espécies distintas de conceitos em relação aos juízos de gosto foram tomadas de forma confusa e ilusória, “que este duplo sentido ou ponto de vista do ajuizamento é necessário à faculdade de juízo transcendental; mas que também a aparência na confusão de um com o outro é inevitável como ilusão natural” (*KU*, AA 05: 339). Kant passa, então, a distinguir os dois sentidos de conceito da tese e da antítese.

⁵ No original, “*ut as our intention in this essay is to mingle some light of the understanding with the feelings of sentiment*” (*ST*, 14, 234). Em nota da tradução para a língua portuguesa de Márcio Suzuki e Pedro Pimenta, os tradutores afirmam que a tradução de “*the feelings of sentiment*” por “sentir do sentimento”, não faz justiça à expressão em língua inglesa (2009, p. 181), por essa razão, citamos o trecho original.

⁶ Sobre a delicadeza e o bom senso exigidos pelo bom gosto, Kivy (1983, p. 204) sugere a existência de duas faculdades do gosto, uma epistêmica e outra não epistêmica, uma distinção já existente no *Tratado da natureza humana*, e nunca abandonada por Hume.

A algum conceito o juízo de gosto tem de se referir, pois do contrário ele não poderia absolutamente reivindicar validade necessária para qualquer um. Mas ele precisamente não deve ser demonstrável a partir de um conceito, porque um conceito pode ser ou determinável ou também em si indeterminado e ao mesmo tempo indeterminável. Da primeira espécie é o conceito do entendimento, que é determinável por predicados da intuição sensível que lhe correspondem; da segunda espécie, porém, é o conceito racional transcendental do suprassensível [*transscendentale Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen*] que se encontra como fundamento de toda aquela intuição, o qual não pode, pois, ser ulteriormente determinado teoricamente (KU, AA 05: 339).

O primeiro sentido de conceito que Kant atribui à tese é o conceito do entendimento, determinado por predicados da intuição, que produzem conhecimento teórico objetivo. Uma vez que o juízo de gosto não é um juízo de conhecimento, pode-se, com razão, afirmar que “o juízo de gosto não se funda sobre conceitos” (KU, AA 05: 338). O segundo sentido é uma espécie de conceito que Kant chama de conceito racional transcendental do suprassensível. A algum conceito o juízo de gosto tem que se referir, pois, do contrário, ele não poderia absolutamente reivindicar validade necessária. Enquanto representação singular que se refere ao sentimento de prazer, o juízo de gosto é singular e subjetivo, limitado ao indivíduo que julga. Ao mesmo tempo, como é um juízo universal e necessário, é preciso se fundamentar em alguma espécie de conceito. Dada a necessidade de se referir a um ponto de união que garanta a intersubjetividade dos juízos de gosto, Kant não viu outra saída, depois de algumas tentativas, senão afirmar que o ponto de referência do juízo de gosto é um tipo singular de conceito suprassensível⁷.

A essa espécie específica de conceito, que permite afirmar a antítese da antinomia do gosto - “o juízo de gosto se funda sobre conceitos, pois do contrário não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, [...] pretender a necessária concordância de outros” (KU, AA 05: 338-339) - Kant nomeia “conceito racional transcendental do suprassensível” (KU, AA 05: 339), e é em si indeterminado e, ao mesmo tempo, indeterminável, e encontra-se, diz Kant, como fundamento de toda a intuição. No primeiro momento da “Analítica do belo”, a investigação determina a autossuficiência do juízo de gosto do conceito teórico e objetivo e, por conseguinte, estabelece a autonomia da estética. No entanto, depois de muitas voltas investigativas, Kant é levado a determinar algum tipo de relação entre o juízo de gosto com alguma espécie de conceito, pois, “do contrário ele não poderia absolutamente reivindicar validade necessária para qualquer um” (KU, AA 05: 339).

O juízo de gosto, então, funda-se sobre o conceito racional transcendental do suprassensível. Isto é, a solução de Kant, dado o seu sistema crítico, só pode apontar para o idealismo

⁷ Kant é muito criticado pelos intérpretes por ter recorrido a um conceito do suprassensível, aparentemente metafísico. Para uma crítica mais completa, ver Guyer (1997).

transcendental. Kant também afirma que se trata de um conceito que fundamenta a finalidade subjetiva da natureza para a faculdade de julgar. Porque agora o juízo de gosto se refere a um conceito ou está fundamentado em uma espécie de conceito, ele alcança validade para qualquer um. Em suma, para a solução da antinomia e uma consequente validade universal e necessária do gosto, é preciso que juízo de gosto se referira ao conceito racional transcendental do supracensível. Isto é, o conceito racional transcendental do supracensível, que fundamenta os juízos de gosto e a finalidade subjetiva da natureza para a nossa faculdade de julgar, é fundado no substrato supracensível da humanidade⁸.

Por isso na tese dever-se-ia dizer: o juízo de gosto não se fundamenta sobre conceitos determinados; na antítese, porém: o juízo de gosto contudo se funda sobre um conceito, conquanto indeterminado (nomeadamente do substrato supracensível dos fenômenos); e então não haveria entre eles nenhum conflito (*KU*, AA 05: 340-341).

E, com isso, Kant parece dar por resolvida a antinomia do gosto.

Na base da antinomia aqui exposta e resolvida situa-se o conceito correto de gosto, ou seja, enquanto uma faculdade de juízo estética simplesmente reflexiva; e com isso ambos os princípios aparentemente conflitantes foram compatibilizados entre si, na medida em que ambos podem ser verdadeiros, o que também basta (*KU*, AA 05: 341).

No ensaio de Hume, aliado à delicadeza da sensibilidade, há o componente epistêmico e racional do gosto. Na investigação kantiana, inicialmente, tenta-se chegar a um universalismo subjetivo da estética mantendo total autonomia dos juízos estéticos face ao conhecimento e à moralidade. Porém, uma universalidade subjetiva *a priori* só pode ser pensada se se admite que o gosto se relaciona a algum conceito, mesmo que seja um conceito não teórico, não lógico e impossível de ser determinado. E, em parágrafos anteriores da obra, uma intersubjetividade do gosto só é possível se se pressupõe o sujeito de conhecimento lógico e objetivo. Esse argumento é usado por Kant no §21 da “Analítica do belo” e, depois, as condições subjetivas do conhecimento são tomadas como a condição intersubjetiva de juízos de gosto na “Dedução dos juízos de gosto”. Isto é, em Hume e em Kant só é possível falar em um padrão do gosto ou de uma universalidade subjetiva da beleza se se pensa que o gosto tem um ponto de referência, e, por conseguinte, o conceito fazendo o papel da referência. No caso de Hume, o verdadeiro juiz do gosto é auxiliado pela delicadeza em conjunto com a racionalidade; em Kant, o juízo de gosto deve se referir a um conceito indeterminado, ou é preciso pressupor uma condição subjetiva formal de conhecimento que seja a mesma para os

⁸ A faculdade de julgar e seu princípio *a priori* de finalidade têm funções sistemáticas e, embora indissociáveis, não serão abordadas de forma aprofundada neste texto, pois queremos explorar as relações das considerações específicas sobre a estética em Hume e Kant.

juízos de gosto. Caso contrário, o que temos é um completo relativismo subjetivista em relação à beleza e à arte, e uma consequente impossibilidade de compartilhamento universal, ou, em outras palavras, o mesmo Homero continuaria agradando por razões aleatórias e relativas.

Considerações finais

Um dos aspectos centrais do problema entre um total relativismo da beleza e a ideia de um padrão de gosto, é a necessidade de um ponto de referência para o julgamento. A relação entre o gosto e o conhecimento, ou entre o gosto e a racionalidade, aparecem na argumentação para funcionar como um ponto de referência. Isto é, o conceito e a racionalidade humana parecem ser, no caso dos dois filósofos, o ponto de referência mediante o qual é possível argumentar que há um padrão de gosto, um gosto ridículo ou uma universalidade do gosto. Nos dois filósofos, a relação entre o gosto e a racionalidade é um ponto de tensão, pois, ao mesmo tempo em que a argumentação precisa recorrer a uma referência de julgamento, a beleza e o gosto não se reduzem ao conhecimento e à racionalidade. Em Hume, a beleza da poesia jamais pode ser “submetida à verdade exata” (ST 9.231), e, em Kant, a beleza é autônoma, “o juízo de gosto não é, portanto, um juízo de conhecimento, um juízo lógico, mas sim um juízo estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação só pode ser subjetivo” (KU, AA 05: 203). A necessidade de encontrar um ponto de referência para o julgamento do gosto surge da negação, em Hume e em Kant, do relativismo do gosto, pois, para os dois, parece óbvio que a beleza e o gosto são universais, e a única dificuldade é mostrar como se dá tal universalidade ou compartilhamento.

Referências bibliográficas

- AMERIKS, Karl. 1982. How to save Kant's deduction of taste, *The Journal of Value Inquiry*, v. 16, p. 295-302.
- BRANDT, Reinhard. 1989. Analítica/Dialética. In: SCHAPER, Eva (Org.). *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, p. 179-195.
- COLEMAN, Dorothy. 1984. Hume's "Dialectic". *Hume Studies*, v. 10, n. 2, p. 139-155.

- COSTELLOE, Timothy. 2003. Hume, Kant, and the “Antinomy of Taste”. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 41, n. 2, p. 165-185.
- DÖRFLINGER, Bernd. 2014. Por que o belo apraz com pretensão de um assentimento universal? As três justificações de Kant e o problema da sua unidade. Tradução de Christian Hamm. *Studia kantiana*, Sociedade Kant Brasileira, v. 17, p. 161-183.
- GUYER, Paul. 1997. *Kant and claims of taste*. New York: Cambridge University Press.
- HUME, David. 2011. *A arte de escrever ensaio e outros ensaios morais, políticos e literários*. Tradução de Marcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, David. 2011. Do padrão do gosto. In: HUME, David. *A arte de escrever ensaio e outros ensaios morais, políticos e literários*. Tradução de Marcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, p. 175-195.
- HUME, David. 1973. Do padrão do gosto. In: *Os pensadores, Hume*. Tradução de Antonio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, p. 315-325.
- HUME, David. 1985. *Essays moral, political and literary*. Indianapolis: Liberty Fund.
- HUME, David. 2009. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues. São Paulo: Hedra.
- HUME, David. 1987. Of the Standard of Taste. In: *Essays moral, political, and literary*. Indianapolis: Liberty Classics, p. 226-249.
- HUME, David. 2009. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, David. 2013. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp.
- KANT, Immanuel. 2016. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.
- KANT, Immanuel. 2003. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. Edição Bilingue. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, Immanuel. 2001. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KANT, Immanuel. 1902-. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter.
- KUEHN, Manfred. 1983. Hume’s antinomies. *Hume Studies*, v. 9, n. 1, p. 25-45.
- KYVI, Peter. 1975. Aesthetics and rationality. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 34, n. 1, p. 51-57.

- KYVI, Peter. 1983. Hume's Neighbours wife: an essay on the evolution of Hume's aesthetics. *British Journal of Aesthetics*, v. 23, n. 3, p. 195-208.
- KYVI, Peter. 1967. Hume standard of taste: breaking the circle. *The British Journal of Aesthetics*, v. 7, n. 1, p. 57-66.
- KULENKAMPFF, Jens. 1990. The objectivity of taste: Hume and Kant. *Noûs*, n. 24, p. 93-110.
- LEBRUN, Gérard. 2012. A terceira crítica ou a teologia reencontrada. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (Org.). *Sobre Kant*. Tradução de José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, p. 73-98.
- LEBRUN, Gérard. 1993. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- LEBRUN, Gérard. 2012. *Sobre Kant*. Tradução de José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras.
- RIND, Miles. 2002. Can Kant's Deduction of Judgments of Taste Be Saved? *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 84, p. 20-45.
- SÁNCHEZ, Manuel. 2013. A conclusão da dedução do gosto na dialética da faculdade de juízo estética em Kant. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 2, p. 45-62.
- SCHAPER, Eva. (Org.). 1989. *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.

RICHARD H. POPKIN: BERKELEY NA HISTÓRIA DO CETICISMO*

BERKELEY IN SKEPTICISM HISTORY

Jaimir Conte

Universidade Federal de Santa Catarina

j.conte@ufsc.br

Pode parecer estranho discutir o papel de Berkeley na história do ceticismo, quando ele (ou seu porta-voz, Hylas) proclamou que era, de todos os filósofos de sua época, o mais afastado do ceticismo. Quarenta anos atrás, em meu artigo na *Review of Metaphysics*, intitulado “Berkeley and Pyrrhonism”,¹ defendi a ideia de que Berkeley se via como alguém que poderia superar o desafio cético que grassava em seu tempo, depois de um século e meio de apresentações céticas modernas que ocorreram após a redescoberta dos textos de Sexto Empírico, e culminaram com a publicação do muito popular *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle em 1697 e 1702. Bayle reuniu muitos argumentos céticos, acrescentou alguns novos, e aplicou-os a várias questões da filosofia, da ciência e da teologia do século XVII, incluindo as contribuições de Malebranche, Leibniz, Locke e Newton.

Os *Princípios do conhecimento humano* e os *Diálogos entre Hylas e Philonous* de Berkeley são, cada qual, subintitulados pelo autor como respostas ao ceticismo; o subtítulo dos *Princípios* afirma, “no qual se investiga as principais causas dos erros e dificuldades nas ciências e os fundamentos do ceticismo, do ateísmo, e da irreligião”, e o subtítulo dos *Diálogos* afirma, “cujo propósito é demonstrar claramente a realidade e a perfeição do conhecimento, a natureza incorpórea da alma e a providência imediata de uma divindade em oposição aos céticos e ateus, assim como descobrir um método para tornar as ciências mais fáceis, úteis e sucintas”. Berkeley, como mostram seus cadernos de anotações da juventude, estava bem consciente dos desafios levantados por Pierre Bayle a todos os tipos de alegações de conhecimento, incluindo aquelas relativas ao conhecimento verdadeiro dos corpos através

*Título original: “Berkeley in the History of Scepticism”. In: R. H. Popkin, E. de Olaso, e G. Tonelli (Orgs.) *Scepticism in the Enlightenment*, Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 173-186.

1 R. H. Popkin, “Berkeley and Pyrrhonism”, *Review of Metaphysics*, 5: 1951. [“Berkeley e o pirronismo” Trad. Jaimir Conte, *Sképsis*, v. 6, n.9, 2013.]

de suas qualidades primárias e secundárias. Berkeley, utilizando alguns dos argumentos de Bayle que aparecem nos notórios artigos “Pirro” e “Zenão de Eleia”, argumentou então que seriam na verdade os oponentes de Berkeley, os seguidores de John Locke, que se veriam levados ao ceticismo por causa da distinção entre aparência e realidade. *Esse est percipi* foi apresentado como a maneira de eliminar os problemas céticos. Tudo o que é percebido é real, e a aparência é a realidade. Berkeley apresentou a alegação no final dos *Diálogos* de que os “os mesmos princípios que, à primeira vista, levam ao *ceticismo*, se seguidos até certo ponto, levam os homens de volta ao senso comum”. Supôs-se que isso mostrava como a teoria de Berkeley começava com os argumentos céticos, mas, em seguida, levava, para além das dúvidas, ao senso comum e à forma de imaterialismo de Berkeley.

Apesar da convicção de Berkeley que ele realmente havia resolvido a crise cética que outros pensadores foram incapazes de resolver, seus escritos foram logo vistos por outros, como David Hume notou, como “as melhores lições de ceticismo que se pode encontrar entre os filósofos antigos ou modernos, incluindo Bayle. Ele declara, entretanto, na folha de rosto (e sem dúvida com grande sinceridade), ter composto seu livro contra os céticos, bem como contra os ateus e os livres-pensadores. Mas todos seus argumentos, embora visem a outro objetivo, são, na realidade, meramente céticos, o que fica claro ao se observar que não admitem nenhuma resposta e não produzem nenhuma convicção. Seu único efeito é causar aquela perplexidade, indecisão e embaraço momentâneos que são o resultado do ceticismo”.²

Berkeley foi rotulado como um cético logo após a publicação de suas primeiras obras. Harry Bracken, que estudou os primeiros comentários sobre Berkeley, diz que o teólogo alemão Christoph Matthaeus Pfaff foi o primeiro a atribuir ceticismo a Berkeley em sua discussão em *Oratio de Egoismo* de 1722.³ Isso levou os Enciclopedistas a dizer, no artigo “Egoisme”, que essa visão é “pirronismo levado ao máximo. Berkeley [sic] entre os modernos tentou estabelecê-lo”.⁴

Em 1727 o Cavalheiro Andrew Michael Ramsay, que havia sido secretário do Cardeal Fénelon, e era o líder dos Maçons Livres na França, em seu muito popular *Voyages of Cyrus*, disse que o egoísmo é uma espécie de pirronismo insano, e como ele e outros sabiam, Berkeley sustentava uma visão quase semelhante ao egoísmo. (Ramsay, em uma discussão muito mais extensa sobre a filosofia de Berkeley, em seus *Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, unfolded in Geometrical Order*, argumentou que a ficção berkeleyana

2 David Hume, *Ensaio sobre o entendimento humano*.

3 Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710-1733*, The Hague; Nijhoff, 1965, p. 20.

4 Bracken, *op.cit.*, p. 21.

“termina inevitavelmente em blasfêmia Spinosiana, contrariamente à intenção piedosa de” seu inventor.⁵ Os primeiros livros dos *Principles* de Ramsay são dedicados a refutar Spinoza, e a argumentar que Malebranche e Berkeley, não importa o que digam, acabam promovendo uma forma de espinosismo.)

Também é de algum interesse para o nosso tópico que os escritos de Berkeley (bem como os de seu contemporâneo Arthur Collier) tenham sido publicados em um volume em alemão, em 1756, no qual ambos são acusados de negar a existência de um mundo material e de levar as pessoas ao ceticismo.⁶ Essa obra, entre outras, conectou claramente os pontos de vistas de Berkeley com a tradição cética pirrônica da antiguidade. O tradutor, Eschenbach, pretendia originalmente traduzir Sexto Empírico e, em vez disso, decidiu traduzir dois escritores modernos que considerava pirrônicos. Berkeley também foi brevemente incluído no maior ataque contra o ceticismo da época, o do pensador suíço, Jean-Pierre Crousaz. Em seu *Examen du Pyrrhonisme* (1733), Berkeley foi criticado como um cético neste ponto. “Um autor moderno pretende derrotar o pirronismo negando a existência dos corpos e admitindo apenas a dos espíritos. Se pretende impor esse método aos demais homens, e se espera ter sucesso nisso, tem uma opinião muito errada; e se ele pensa enquanto fala, ele não transmite uma noção elevada de seu bom senso, e é necessário que suponha que os cérebros dos demais homens estejam tão desordenados quanto o seu certamente está.”⁷

Harry Bracken, em seu *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1733* apresentou um retrato de Berkeley sendo rejeitado nas primeiras décadas após a publicação de seus *Princípios* e *Diálogos* porque era considerado excêntrico ou cético, ou ambos.⁸ Berkeley foi frequentemente interpretado por seus contemporâneos, primeiro nas Ilhas Britânicas e depois na França, como sendo um “*sceptique malgré lui*”. E, como Bracken mostrou, muitos dos primeiros comentadores e críticos que atacaram Berkeley não tinham realmente lido o que ele havia escrito.⁹

5 Andrew Michael Ramsay, *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*, Glasgow 1748, Livro III, p. 280. Berkeley é discutido e criticado a partir da p.198 em diante. No final do livro III, Ramsay cita Cor.I, “Portanto, é absolutamente falso que a existência da matéria não seja nem provável, nem possível”. Ramsay é uma figura muito interessante que quase não foi estudada. Ele era o patrono de David Hume quando Hume chegou à França para escrever seu *Tratado*. Na época, Ramsay estava escrevendo os *Philosophical Principles* e pode ter compartilhado algumas de suas estranhas opiniões com Hume. Certamente, a estranha discussão de Hume sobre a filosofia de Espinosa parece derivar de Ramsay.

6 J. C. Eschenbach, *Sammlung der vornehmsten Schriftsteller die Wirk/ichkeit ihres eignen Körperwelt läugnen*, Rostock, 1756. Segundo T.E. Jessop, essa edição alemã foi traduzida da edição francesa de 1750, em vez da edição original inglesa.

7 Jean Pierre de Crousaz, *Examen du Pyrrhonisme*, The Hague: 1733, p. 97.

8 Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley*, de Richard H. Popkin.

9 *Ibid.*

Embora quase todos os pensadores na Grã-Bretanha tenham ignorado Berkeley ou apenas zombado a seu respeito, ele se tornou uma figura importante no Iluminismo francês. Os philosophes viam os argumentos de Berkeley como apresentando uma forma nova e fundamental de ceticismo. Diderot, Condillac, Maupertuis, Rousseau entre outros, discutiram seus pontos de vista e os relacionaram com as suas próprias maneiras de resolver os problemas céticos da época. (Eles viam Berkeley como oferecendo uma visão cética extrema, e/ou uma metafísica desvairada, enquanto que eles, por outro lado, ofereciam visões céticas “razoáveis”. Eles viam Berkeley como apresentando uma forma de “egoísmo”, uma suposta teoria desenvolvida depois de Malebranche, sustentando que apenas o egoísta realmente existia, e que tudo o mais eram apenas ideias na mente do egoísta. Alegou-se que havia um egoísta de Paris, anônimo, que sustentava esta teoria. Quando os pensadores franceses tomaram conhecimento de Berkeley, imediatamente o colocaram nessa tradição, bem como na linha dos seguidores franceses de Locke que propunham um empirismo puro. Os pensadores franceses de vanguarda, de Voltaire em diante, viam o empirismo de Locke e a ciência newtoniana como maneiras de criticar a filosofia do *ancien régime*, de eliminar o controle religioso de seu mundo intelectual, e como uma maneira de fazer avançar novas propostas sociais e políticas. Foi nos termos do desfecho cético da filosofia de Malebranche e do impacto da filosofia de Locke, na interpretação um tanto cética, que as ideias de Berkeley foram vistas como relevantes para as preocupações dos philosophes.

O artigo de Diderot, “Pyrrhonisme”, na *Encyclopédie*, parece ter passado de um tributo a Bayle para uma condenação de Berkeley que o levou para além do ceticismo bayleano a um ceticismo total. É um artigo que Diderot revisou muito, devido a problemas de censura. Na versão final, Diderot viu que uma visão como a de Berkeley sobre todo o nosso conhecimento ser percepções levaria a uma visão de que nós mesmos seríamos apenas um feixe de percepções.

Jean-Jacques Rousseau referiu-se pela primeira vez a Berkeley no seu *Discurso sobre as artes e ciências*, de 1750, como um filósofo que afirmava que não há corpos, e que tudo não passa de representações.¹⁰ Numa afirmação posterior, Rousseau deu vazão à habitual leitura iluminista francesa da obra de Berkeley. Na sua carta ao Sr. de Franquières, de 1769, Rousseau diz: “enquanto toda a filosofia moderna rejeita os espíritos, de repente aparece o Bispo Berkeley e sustenta que não há corpos”. Como podemos responder a “ce terrible

10 Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. Michel Launay, Paris: Editions de Seuil, 1971, II, p. 66.

logicien”. Se retirarmos o sentimento interior, os nossos sentimentos, então eu desafio todos os filósofos modernos juntos a provar a Berkeley que existem corpos”.¹¹

Nas teorias do conhecimento mais pormenorizadas que foram propostas pela primeira vez por Condillac no seu *Essai sur les origines de la connaissance humaine*, 1746, *Traité des Systèmes*, 1749, *Lettre sur les aveugles*, 1749, e no discurso inaugural de Maupertius na Academia de Berlim, as opiniões de Berkeley são seriamente discutidas.

Na *Lettre sur les aveugles* Diderot, depois de argumentar que a explicação de Condillac sobre como o nosso conhecimento se originou apresentava realmente uma espécie de idealismo, Diderot sugeriu então enfaticamente que Condillac deveria estudar os *Diálogos* de Berkeley. Diderot disse-lhe que encontraria ali algumas observações muitas boas, alinhadas com a teoria de Condillac. Mas esse tipo de idealismo merece ser rejeitado, insistiu Diderot. A hipótese berkeleyana é intrigante não apenas por causa de sua singularidade, mas mais por causa da dificuldade de refutar os seus princípios. No entanto, Diderot afirmou que tanto Condillac quanto Berkeley defendiam o ponto de vista de que “essência”, “matéria”, “substância” não fornecem nenhum esclarecimento para nossas mentes, nem propiciam compreensão alguma do que realmente existe no mundo. Ambos defendiam a visão, com a qual Diderot também concordava, de que quando olhamos para o céu e para as profundezas, nunca nos afastamos de nós mesmos. Só nos apercebemos de nossos próprios pensamentos. “Esta é a conclusão do primeiro diálogo de Berkeley, e a base de todo o seu sistema.”¹² Diderot a rejeitou, entretanto, e desenvolveu em seu lugar sua visão materialista de base empírica.

Condillac, em sua próxima grande obra, *Traité des Sensations*, de 1754, discutiu os pontos de vista de Berkeley em conexão com a questão empírica básica levantada pelo problema de Molyneux, e afirmou que Berkeley foi o primeiro a dizer que a visão, por si só, não pode julgar as posições, distâncias e dimensões. Na obra seguinte de Condillac, *Traité des Animaux*, de 1755, há uma longa nota no começo comparando a opinião do Conde de Buffon e a de Berkeley sobre os mesmos assuntos. Ao contrário de Diderot, Condillac gostava do empirismo puro de Berkeley, e não considerava que ele levava a uma metafísica fantasiosa. Em vez disso, Condillac limitou a sua dívida para com Berkeley à afirmação de um fenomenalismo não-metafísico.

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis era uma figura importante na época, que se tornou presidente da Academia de Berlim em meados da década de 1740. Ele tem sido pouco

¹¹ Rousseau, *Oeuvres*, III, p. 322.

¹² Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles*, p. 36.

estudado nas últimas décadas. Giorgio Tonelli, nos anos que antecederam à sua morte precoce, estava escrevendo um estudo das ideias de Maupertius, como parte de uma história de ceticismo no século XVIII que ele estava preparando. Maupertius desenvolveu um fenomenalismo e ceticismo sobre a metafísica ainda mais radical do que seus contemporâneos, usando alguns dos pontos de vista de Berkeley. Ele conhecia os *Diálogos* de Berkeley e provavelmente também *Siris* na altura em que começou a desenvolver a sua teoria. No seu discurso de 1748, teve o prazer de comparar o seu próprio imaterialismo, baseado no desenvolvimento das implicações do reconhecimento de que tudo o que conhecemos são as nossas próprias percepções, com a teoria do filósofo irlandês.

O pouco conhecido *philosophe*, Jean-Pierre Changeux, 1740-1800, desenvolveu provavelmente o mais completo ceticismo empírico no qual Berkeley desempenhou um papel. Seu *Traité des Extrêmes, or des éléments de la science de la réalité*, de 1769, foi elogiado por D'Alembert, Condorcet, Condillac e Buffon. Changeux foi além de Locke ou Condillac ao abrir mão de qualquer tentativa de estabelecer qualquer verdade que fosse além do mundo fenomênico, ou puramente mental. Ele defendeu que conhecemos apenas as nossas sensações, as quais não enganam. No entanto, não podemos sequer saber se existem realidades externas a nós, ou se para além de nós mesmos existe um Deus. Na sua discussão Changeux refere-se a Berkeley, e, obviamente, aceita muitos dos pontos de vistas de Berkeley, exceto sua espiritualidade e sua teologia.¹³

O início fenomenalista de uma teoria do conhecimento foi a visão de Condillac, Diderot, Maupertius e Changeux, e muitos outros, e foi uma parte essencial do seu tipo especial de ceticismo. No entanto, a teoria berkeleyana que se desenvolveu a partir deste fenomenalismo foi vista como um “Système extravagant”, que Diderot insistiu que só poderia ter sua origem entre aqueles que eram cegos.

Entre esses pensadores franceses, Berkeley era considerado muito mais importante na discussão da teoria do conhecimento e do ceticismo do que David Hume. Os *philosophes* buscaram soluções para os problemas apresentados por Berkeley em vez daqueles levantados por Hume em seu *Tratado* ou a sua primeira *Investigação*. É na literatura filosófica alemã, antes e depois de Kant, que Hume aparece como uma figura importante na história do ceticismo, e Berkeley aparece apenas como um insignificante dialético divertido.

Em 1963, apresentei um artigo no primeiro congresso internacional sobre o Iluminismo acerca do “Ceticismo no Iluminismo” [Scepticism in the Enlightenment]. Nele

13 Giorgio Tonelli, “Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment”, *Studia Leibnitiana*, 55:1974, 106-126.

afirmei que Hume foi o principal e, possivelmente, o único cético na última metade do século XVIII.¹⁴ O falecido Giorgio Tonelli, que estava presente em minha palestra, disse anos mais tarde que “a única pesquisa sobre o ceticismo iluminista que temos é um artigo bastante conhecido de R. H. Popkin, que fornece um quadro de referência amplo, mas que negligencia muitos detalhes”.¹⁵ Tonelli então precedeu uma série de excelentes artigos acadêmicos para produzir os detalhes, bem como uma imagem sugestiva dos tipos de ceticismo que prevaleciam entre as figuras mais importantes da época na França e na Alemanha. No quadro histórico que ele apresentou, algumas das teses fundamentais desse ceticismo empírico do iluminismo francês aproximavam-se bastante de algumas das opiniões bem conhecidas de Berkeley. Na lista de Tonelli sobre as características básicas do tipo de ceticismo acadêmico (e não pirrônico) que se desenvolveu entre os pensadores franceses, ele listou como teses geralmente sustentadas por esses filósofos (1) que não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas – tudo o que podemos conhecer são as nossas próprias ideias, e elas não representam a verdadeira essência de seus objetos; (2) que não conhecemos o que são em si mesmos a matéria e espírito; (3) que não há nenhuma prova da existência real dos corpos, (4) de outros espíritos finitos; entre os pontos de vista centrais desses pensadores.¹⁶

Uma possível explicação para este estado de coisas aparentemente estranho, ou seja, o fato de Berkeley, e não Hume, ser considerado como uma figura central nas discussões desse tipo de ceticismo, pode ser a seguinte: Hume era amigo pessoal dos *philosophes*, tendo se encontrado com muitos deles quando era diplomata inglês em Paris, 1763-5. Ainda antes, ele havia se tornado o predileto das figuras do Iluminismo francês, ele continuou nessa condição até o momento de seu triste e infeliz envolvimento com Jean-Jacques Rousseau. Um pouco depois de Hume ter escrito e divulgado a sua própria versão do que causou o *contretemps* entre ele e Rousseau, ele foi abandonado por Turgot, que tinha sido um dos seus melhores amigos na França. Depois de ler os comentários de Hume sobre os acontecimentos recentes, Turgot percebeu que Hume não estava realmente do lado dos *philosophes*, não acreditava de fato na visão deles sobre a infinita perfectibilidade da humanidade, e na melhoria contínua da situação humana. Ele era conhecido entre os *philosophes* principalmente por seus ensaios sobre questões políticas, morais e sociais e não por sua epistemologia, e por seus escritos históricos, e não por seu ceticismo. (Voltaire, no entanto, dirigiu-se a ele como “un vrai

14 Richard H. Popkin, “Scepticism in the Enlightenment”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 26, 1963, 1321-1345.

15 Tonelli, “Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment”, p. 118.

16 *Ibid.*, 112.

philosophe”).) A formulação central do problema do conhecimento no Iluminismo francês ocorre na discussão feita primeiramente por Voltaire em sua exposição do newtonianismo, e por Condillac, Diderot, e depois por Rousseau, começando em 1746. Eles estavam muito preocupados em compreender as origens do conhecimento humano, incluindo o processo pelo qual ele é realmente adquirido. Eles elaboraram suas respostas a partir do sistema empírico de Locke, conforme expresso na tradução francesa bastante cética de Pierre Coste, um amigo devoto de Pierre Bayle. Os *philosophes* viam Locke como alguém que os libertou da necessidade de qualquer metafísica e de qualquer um dos dogmatismos então aceitos por meio de sua visão meio cética dos limites de nosso conhecimento, e de sua negação de que pudéssemos alcançar qualquer ciência verdadeira, no sentido aristotélico, sobre qualquer coisa. Berkeley foi considerado pelos *philosophes*, como ele próprio queria ser lido, como contribuindo para o desenvolvimento de certas conclusões importantes do empirismo de Locke. A nova teoria da visão de Berkeley foi levada muito a sério e fez parte da discussão francesa de longa data sobre o problema de Molyneux referente ao que uma pessoa cega de nascença veria e reconheceria se recuperasse a visão.

Voltaire foi o único dos *philosophes* que realmente conheceu Berkeley pessoalmente. Ele o encontrou quando estava na Inglaterra, em meados dos anos 1720, e teve várias conversas com ele¹⁷ (e aparentemente ficou um pouco surpreso ao descobrir que Berkeley realmente acreditava que a matéria não existia). Voltaire usou uma boa quantidade de material da *Nova Teoria da Visão* e do *Alciphron* de Berkeley (ambas as obras foram publicadas em francês em 1736), em seus *Éléments de la philosophie de Newton*, especialmente em relação às questões empíricas levantadas pelo problema de Molyneux e pelos comentários de Locke sobre ele. De fato, Voltaire, nos *Éléments* simplesmente copiou literalmente algumas longas passagens do texto de Berkeley. E alguns dos comentários de Voltaire sobre Berkeley também são citados na íntegra no artigo de D’Alembert sobre os sentidos na *Encyclopédie*.¹⁸ Mais tarde, Voltaire disse que ele havia sido criticado por vários escritores filosóficos e científicos ingleses porque aceitava as críticas de Berkeley a Newton e aos newtonianos sobre a matemática. Voltaire também defendeu o caráter de Berkeley quando foi criticado de forma maldosa pelo jesuíta Pierre Desfontaines. O trabalho missionário de Berkeley na América foi apresentado por Voltaire para mostrar o quanto o Bispo era realmente bom. *Alciphron* foi retratado como “um livro religioso”.¹⁹

17 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. “Corps”.

18 D’Alembert. “sens”, *Encyclopédie*, Vol. 15, p. 16-34.

19 Voltaire, *Le Préservatif*, No. XXVI.

Voltaire foi mais crítico em relação às razões de Berkeley para negar que os corpos existem. O *philosophe* francês começou seu artigo “Corpo” com uma breve afirmação da visão de Zenão de Eleia negando a existência dos corpos. Isto foi seguido imediatamente por uma discussão detalhada dos pontos de vistas do bispo de Cloyne, que “é o mais recente a alegar que prova que os corpos não existem”. Voltaire, então, examinou as razões de Berkeley para negar que as qualidades secundárias e depois as primárias possam pertencer a objetos externos, e então comentou que não acreditava que os objetos dependessem da percepção que alguém tivesse deles. “Le Paradoxe de Berkeley ne vaut pas la peine d’être réfuté.” Depois de mostrar como Philonous levou Hylas a renunciar sua visão realista original, Voltaire ofereceu uma maneira cética de evitar a conclusão de Berkeley. Hylas deveria ter dito que nada sabemos sobre esta substância extensa, sólida, divisível, móvel e figurada. Não sabemos nada sobre o sujeito pensante, sensível e que quer, mas isso não diminui a existência desse sujeito, pois ele tem propriedades essenciais das quais não pode ser privado. (Voltaire não deu nenhuma indicação sobre como ele combinou o ceticismo declarado sobre o que podemos conhecer com sua insistência de que, entretanto, existiam substâncias mentais e físicas.)

Os *Três diálogos* de Berkeley apareceram em francês em 1750. *Alciphron*, a *Nova teoria da visão* e *Siris* também foram traduzidos, este último por um dos poucos admiradores de Berkeley, o pastor protestante francês que atuava em Londres, David Renaud Boullier.²⁰ Tópicos dos *Diálogos* foram discutidos por Diderot em suas *Lettres sur les aveugles*. No conjunto de obras significativas sobre a teoria do conhecimento, escritas por figuras do Iluminismo francês entre 1746-1760+, Berkeley teve alguma importância. Começando por Condillac, o filósofo irlandês é citado e discutido. Ele também aparece nas formulações de Diderot, d’Alembert, Maupertius, Turgot, Changeux, Rousseau, Condorcet e J. P. Brissot, o líder dos girondinos, entre outros.

Tonelli também apresentou seu caso sobre o caráter do ceticismo francês, apontando que os principais céticos do Iluminismo francês estavam preocupados em mostrar não apenas o poder da razão, mas também em mostrar a fraqueza da razão. Para indicar este último aspecto, enfatizaram que havia limites do conhecimento humano.²¹ Condorcet, em seu

20 As traduções são descritas em T.E. Jessop, *A Bibliography of George Berkeley*, 2nd edition, The Hague: Nijhoff, 1973. *Alciphron* apareceu em francês em 1734 tanto em The Hague como em Paris. Sobre Boullier e sua admiração pela filosofia de Berkeley, ver R.H. Popkin, “David-Renaud Boullier et l’évêque Berkeley”, *Revue philosophique de la France et l’Etranger*, 148:1958, p. 364-70. Boullier disse que Berkeley era um dos ilustres filósofos da época e uma das mentes mais penetrantes do século.

21 O caráter especial do ceticismo de Rousseau, que não foi tratado por Tonelli, é discutido em algum detalhe por Ezequiel de Olaso em “The two scepticisms of Savoyard vicar” in R.A. Watson and James E. Force, *The Sceptical Mode in Modern Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, 1988, p. 43-59.

levantamento sobre o progresso da mente humana, escrito perto do final do século XVIII, elogiou Locke como o primeiro a estabelecer os limites do que os seres humanos poderiam conhecer.²²

Vários desses pensadores franceses eram fenomenalistas, preocupados em mostrar como todo o nosso conhecimento começa a partir dos fenômenos e pode ser explicado em termos dos fenômenos.²³ Os grandes projetos de pensamento estabelecidos por Condillac, tentando mostrar como todo o conhecimento pode ser construído primeiro a partir do sentido do tato e depois dos outros sentidos, e por Diderot, começando com as experiências de pessoas cegas, ofereceram as abordagens empíricas do conhecimento mais desenvolvidas e detalhadas da época. À luz desses pontos de vistas, a teoria empírica de Berkeley estava de acordo com o que os *philosophes* estavam tentando realizar. No entanto, para deixar claras as virtudes de suas próprias versões de ceticismo construtivo, os filósofos franceses usaram as estranhas conclusões de Berkeley para apontar a insensatez que deveria ser evitada pelos *philosophes*. Eles combinaram o que consideravam ser o lado verdadeiramente cético das opiniões de Locke com a via média de Gassendi entre ceticismo e dogmatismo, evitando assim o ceticismo completo pirrônico de Bayle ou a fuga para a fantasia metafísica de Berkeley. Assim, os pontos de vista de Berkeley foram necessários, ou pelo foram menos usados, primeiro como parte da exposição de seu empirismo cético, e depois para delimitar os seus pontos de vista e para mostrar que não eram excessivos, como aconteceu no caso do Bispo Berkeley.

Os dois pensadores franceses que dedicaram mais energia às discussões dos pontos de vista de Berkeley foram Anne-Robert-Jacques Turgot, nascido em 1727, importante economista, matemático e figura da reforma política durante o governo de Louis XVI, e Jean Pierre Brissot, o jornalista-filósofo liberal que se tornou líder do girondinos durante a Revolução.

Desde o início de sua carreira intelectual, Turgot sentiu a necessidade de lutar contra a teoria de Berkeley e defender uma espécie de materialismo hipotético. Turgot discutiu Berkeley em duas cartas de 1750 escritas para o abade de Cice sobre a natureza do nosso conhecimento e sobre as falhas na teoria de Berkeley.²⁴ Em seguida, ele apresentou sua crítica à filosofia de Berkeley no artigo “Existência” na *Encyclopédie*. A crítica de Turgot aos pontos

22 Condorcet, *Equisse*.

23 Giorgio Tonelli, “The Weakness of Reason in the Enlightenment”, *Diderot Studies* 14:1971, p. 217-244.

24 As cartas foram publicadas pela primeira vez em 1808. Elas apareceram in *Oeuvres de Turgot*, editadas por Gustave Schelle, Paris: Felix Alcan, 1913, Tomo I, p. 185-93. Não é completamente certo quem era o destinatário.

de vista de Berkeley é uma das melhores oferecidas na época, levando a sério o que Berkeley estava defendendo, sem distorcer ou simplesmente rejeitar sua teoria. (Quando se compara sua discussão com a de críticos grosseiros como Andrew Baxter, a de Turgot é educada, ponderada, comedida e responsável.

Suas cartas começavam dizendo que tudo o que Berkeley realmente provou foi que a matéria existente fora de nós não é o objeto imediato percebido por nossas mentes. Mas como ele poderia provar que este ser fora de nós, essa causa de nossas sensações, que as pessoas chamam de matéria, não existe? Turgot insistiu que as nossas experiências com lentes nos fazem perceber que deve haver algo mais do que apenas nossas percepções, o que explica as várias maneiras pelas quais podemos ver as coisas. Se o corpo ou a matéria não existirem, então a física, o estudo da natureza, seria destruída. Nós não somos alimentados pelo sabor, que é uma ideia, mas por uma digestão não percebida, um processo material. Turgot continuou afirmando que as experiências comuns compartilhadas por muitas pessoas mostravam que deve haver algo externo que todos experimentam. Em seguida, apelando para o que ele e seus amigos consideravam o melhor ponto de Berkeley, sua teoria da visão, incluindo a alegação de que a distância não é percebida diretamente, Turgot disse que, ao contrário de Berkeley, isso de fato mostra que a experiência por si só não pode nos ensinar o que existe no mundo.

Na segunda carta, Turgot continuou a desafiar Berkeley. Ele o citou como tendo dito que nada semelhante a nossas ideias pode existir fora de nós, porque um ser que tem realidade somente quando percebido não pode existir impercebido. Turgot sustentou que a matéria existente fora de nós tem propriedades geométricas que dependem da distância, da forma e do movimento. É preciso haver uma causa comum fora de nós para explicar nossa ordem comum da sequência de experiências. Turgot insistiu que, segundo Berkeley, a sequência ordenada seria estranha e incompreensível. E a ordem supõe a existência da matéria.

Turgot nunca pareceu entender a maneira de Berkeley explicar a experiência como ideias na mente de Deus que podem perdurar independentemente das percepções individuais. Turgot argumentou que a ordem das ideias é inexplicável a partir da perspectiva de Berkeley. Se, em vez disso, supusermos fatores materiais reais, que não são percebidos, então poderemos explicar as sequências das nossas ideias.²⁵

²⁵ *Ibid.*, p. 189.

“Em uma palavra, tudo é explicado pela suposição de corpos: tudo é obscuro – e estranho – negando-os”²⁶ Turgot alegou que sua suposição sobre os corpos tornou possível explicar como obtemos as nossas ideias, como temos ideias comuns com outras pessoas e como sabemos que existem outras pessoas; tudo isso, segundo ele, Berkeley não conseguia explicar. O que levou Berkeley ao erro, afirmou Turgot, foi o fato dele achar que as realidades externas teriam de se assemelhar a nossas ideias.

Não é concebível como elas são, mas, mesmo assim, elas nos ajudam a entender nosso mundo em algum tipo de física matematizada dos corpos. Turgot tentou com bastante cuidado desenvolver problemas sobre o fenomenalismo de Berkeley (e o de Maupertuis). Ele tentou mostrar que a tentativa de Berkeley de explicar a constância e a coerência de nossas ideias, interpretando-as como o resultado da ordem das ideias de Deus, realmente não explica o que se passa. Por isso, concluiu que o sistema de Berkeley é ridículo.²⁷

No artigo “Existência” na *Encyclopédie*, Turgot voltou a enfrentar Berkeley. Diz que há quem negue a existência dos corpos e do universo material. Essas pessoas são chamadas de “imaterialistas”. Segundo Turgot, este ponto de vista é demasiado sutil para ser amplamente difundido. Na verdade, disse ele, tem muito poucos partidários, exceto entre os filósofos indianos. No entanto, “é o famoso bispo de Cloyne, Dr Berkeley, conhecido por um grande número de obras cheias de muito espírito e ideias singulares, que, nos seus diálogos entre Hylas e Philonous, reavivou no nosso tempo a atenção dos metafísicos para este sistema esquecido”. A maioria achou mais rápido e fácil denunciar o ponto de vista do que responder a ele. Turgot insistiu na sua própria resposta de que a realidade não compreende apenas o que é imediatamente sentido.²⁸

Turgot não se limitou a ridicularizar os pontos de vista de Berkeley, mas tentou seriamente apresentar uma espécie de realismo crítico hipotético como uma teoria preferível ao fenomenalismo.

Jean Pierre Brissot de Warville, um dos últimos *philosophes*, propôs a D’Alembert, em 1777, que se unissem e publicassem uma enciclopédia do pirronismo. D’Alembert não estava interessado, mas Brissot, que na altura tinha apenas 20 e poucos anos, trabalhou sozinho no projeto. Ele escreveu um manuscrito de 90 páginas, ainda inédito, sobre o pirronismo, e, em 1782, publicou *De la verité ou Méditations sur les moyens de parvenir à la*

²⁶ *Ibid.*, p. 190.

²⁷ *Ibid.*, p. 193.

²⁸ “Existence” na *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1756, Tome XVI, p. 260.

verité dans toutes les connoissances humaines (republicado em 1792,²⁹ um ano antes de Brissot ser guilhotinado durante o Reinado do Terror), explorando a questão de saber se existe alguma coisa que possamos saber com certeza em qualquer uma das ciências. A obra de Brissot (que não foi minimamente estudada pelos historiadores da filosofia) é, acredito, a apresentação mais extensa do ceticismo iluminista francês. Nela, ele disse, “Nous ne pas prétendons renouveler le paradoxe de fameux Berklei sur l’existence des corps.”³⁰ Os argumentos de Berkeley, destacou Brissot, têm desconcertado a filosofia moderna.³¹ Ele disse que a maioria dos pensadores têm tratado os raciocínios de Berkeley como meros sofismas. Isto não é suficiente. Não podem ser tratados apenas como uma piada. É preciso tentar refutá-los.

Os teólogos veriam a teoria de Berkeley, se verdadeira, como uma perigosa brincadeira. A ressurreição de Jesus não seria mais do que uma aparência de ressurreição; os milagres de Jesus não seriam mais que aparências de milagres.

Pode-se dizer, segundo Brissot, que o bispo de Cloyne foi longe demais em seu sistema. Ele negou a existência de corpos. Ele está errado nisso. Sempre podemos concluir sobre a realidade ou a falsidade dos objetos que nos cercam a partir de nossas sensações individuais. Se Berkeley revisasse seu sistema de modo a oferecer uma simples dúvida, em vez de uma negação, ele não seria passível de ataque. Suas opiniões seriam então razoáveis e, se alguém quisesse, seriam “pirronistas”. Tanto Malebranche quanto Berkeley têm uma visão semelhante. Mas Brissot disse, nós, os cétricos, não negamos a existência dos corpos, nem a afirmamos. Não sabemos o suficiente para decidir, só podemos considerar as probabilidades.³² Essa revisão de pontos de vista de Berkeley teria, é claro, transformado sua teoria em uma forma de fenomenalismo cétrico.

Em contraste com estas muitas discussões do Iluminismo francês sobre os pontos de vista de Berkeley, não se encontra nada sobre a teoria do conhecimento de Hume, ou sobre a sua teoria relativa ao nosso conhecimento de objetos externos. Como já foi salientado, alguns dos *philosophes* conheciam Hume pessoalmente, e devem ter tido algum conhecimento de suas opiniões. Eles o consideravam muito importante para a Era do Iluminismo, mas não viam seus escritos como relevantes para suas próprias discussões mais detalhadas sobre os

29 Ambas as impressões foram publicadas em Neuchatel pela Imprimerie de la Société typographique. A segunda edição diz na página de rosto que ela se ajusta exatamente à edição original.

30 Jean-Pierre Brissot, *Pyrrhon*, Paris, Archives nationales, 446/AP/21, fol. 12r.

31 *Ibid.*, fol. 12v.

32 *Ibid.*, fol. 19 v.

problemas na abordagem teórica do conhecimento empírico, se é que se trata de conhecimento em algum sentido próprio.

É estranho que, embora muito tenha sido escrito e publicado em francês sobre questões centrais relativas ao conhecimento empírico na França, por volta de 1750-1780, esse rico corpo de literatura sobre o pensamento empírico seja em geral completamente ignorado nas histórias anglófonas do empirismo. “Empirismo britânico” é o termo de uso corrente para o empirismo. Não ouvimos falar do “empirismo francês”, embora predominasse no século XVIII, e uma discussão muito mais detalhada de problemas específicos, filosóficos, psicológicos e fisiológicos, do que a encontrada na literatura inglesa, com exceção do *Ensaio* de Locke, que em sua tradução francesa de orientação cética foi o texto básico para o Iluminismo francês. Os historiadores anglófonos da filosofia conseguiram ignorar todos os pensadores franceses, classificando-os apenas como jornalistas, literatos, políticos, escritores, historiadores, polemistas antirreligiosos etc., tudo menos filósofos a serem levados a sério. Para os historiadores anglófonos, a filosofia do século XVIII tinha apenas Locke, Leibniz, Berkeley, Hume e Kant como suas figuras.

O *Tratado da natureza humana* de Hume parece ter sido desconhecido na França, embora tenha sido resenhado em francês por escritores bastante conhecidos como Pierre Demaizeaux. (Como se sabe, a obra quase não foi lida em lugar algum na década seguinte à sua publicação.) E é nessa obra, especialmente no Livro I, Parte IV, Livro I, que Hume discutiu algumas das mesmas questões que Berkeley discutiu sobre o nosso conhecimento do mundo externo, e as possibilidades de uma teoria fenomenalista do conhecimento. O *Tratado* só existia em inglês na época, um idioma que não era lido pela maioria dos *philosophes*. O primeiro deles que sabemos que realmente possuía uma cópia era Condorcet, que a obteve em algum momento da década de 1760 ou início da década de 70. (E ele desenvolveu uma teoria de como as probabilidades matemáticas poderiam ser aplicadas a eventos sociais, e um ceticismo extremo em relação à razão, a partir das discussões de Hume sobre matemática, probabilidade de chances e lógica.³³

O *Ensaio sobre o entendimento humano* de Hume foi publicado em 1748, e traduzido para o francês alguns anos depois. Entretanto, ele não é mencionado em nenhuma das principais discussões dos problemas do conhecimento empírico pelos *philosophes*. Somente os acadêmicos da Academia de Berlim que traduziram a *Investigação sobre o entendimento humano* para o francês e alemão, Johann Georg Sulzer e Hans Bernhardt Mérian,

33 As notas de Condorcet sobre o *Tratado* de Hume existem, e foram usadas por Keith Baker em seu importante estudo de Condorcet.

perceberam que Hume era uma figura crucial no desenvolvimento do ceticismo no século XVIII e que ele precisava ser refutado.³⁴ (Isso ocorreu, é claro, antes que os filósofos escoceses do senso comum se tornassem conhecidos na Alemanha, e fizessem com que os pensadores percebessem que Hume era o filósofo que precisava ser refutado.) Mérian havia se referido a Berkeley como “le savant Eveque de Cloyne” e como “un excellent homme”. Depois que Kant entrou em cena, Mérian escreveu um artigo em 1792 “Sur le Phénoménisme de Hume”, no qual ele se juntou aos intérpretes alemães que agora viam a história da filosofia moderna passar de Locke a Berkeley a Hume a Kant. Por fim, em 1796, outro membro da Academia Prussiana, Ancillon, escreveu um diálogo sobre uma discussão entre Berkeley e Hume como os dois supercéticos do século que lamentavam o que haviam realizado e o efeito que isso havia causado no mundo do saber.³⁵ No diálogo, o personagem de Berkeley se referia a Sexto Empírico. Os *Diálogos sobre a religião natural* de Hume foram traduzidos para o alemão por Plattner e pelo amigo de Kant, J. G. Hamann.

Reid via Berkeley como alguém que tentava evitar o ceticismo, em vez de promovê-lo. Ele retratou Berkeley como o primeiro a mostrar que os sistemas de Descartes, Locke e Malebranche levavam inevitavelmente ao ceticismo. No entanto, a própria resposta de Berkeley, o imaterialismo ou idealismo, embora eliminasse uma falha básica dos sistemas anteriores, continha problemas que Hume semeou e que também conduziam ao ceticismo. O discípulo de Reid, James Beattie, no entanto, disse: “Pois Berkeley não escreveu seus *Princípios do conhecimento humano* com essa visão expressa (o que lhe dá grande honra), para banir o ceticismo tanto da ciência quanto da religião? Ele não estava confiante na esperança de sucesso? E o que aconteceu não provou que ele estava flagrantemente equivocado? Pois não é evidente, pelo uso que outros autores fizeram dele, que seu sistema leva ao ateísmo e ao ceticismo universal?”³⁶ Reid e seus discípulos foram os primeiros a retratar a corrente principal do pensamento inglês como sendo a da trindade Locke-Berkeley-Hume, avançando do empirismo para o empirismo consistente e para o ceticismo total. Reid e Beattie forneceram à maioria dos pensadores alemães informações sobre Berkeley, cujos escritos não eram muito conhecidos na Alemanha como eram na França. Os *Diálogos*

34 Sobre o interesse por Hume e em refutá-lo entre os membros da Academia de Berlim ver Lawrence Bongie, *David Hume: Prophet of the Counter Revolution in France*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1993; e Manfred Kuehn, “Kant’s Conception of ‘Hume’s Problem’”, *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, p. 177-78, note 7.

35 Esta obra de J.P.F. Ancillon aparece na edição de 1796 das *Mémoires* da Akademie der Wissenschaften, Berlin.

36 James Beattie, *Essay on the Immutability of Truth*, Part II, chap. ii, 2.

apareceram na tradução de 1756, a partir do francês, por Eschenbach, que quase não foi lida.³⁷ Outra tradução,³⁸ a partir do inglês apareceu em 1781.

A parte final de nossa história é como Berkeley aparece em *Geist und Geschichte der Skepticismus*, de C. J. Staüdlin. Berkeley, agora no final do século XVIII, é um personagem secundário nessa história, enquanto Hume é retratado como a principal figura cética antes de Kant. O livro de Staüdlin foi publicado em 1794. O autor era professor em Göttingen e amigo de Immanuel Kant (que dedicou uma obra a Staüdlin.) A obra é a primeira história abrangente do ceticismo desde os tempos antigos até o presente. A parte final é intitulada, “De Hume a Kant”, centrando o entendimento contemporâneo do ceticismo na solução apresentada por Kant, suas raízes nos argumentos céticos de Hume, e os ataques céticos a Kant por escritores alemães da época, como Maimon e Schulze-Aenesidemus. (Deve-se observar que essa longa história do ceticismo antigo e moderno, até quase a data da publicação, precede em várias décadas qualquer história escrita sobre o empirismo ou racionalismo moderno.)

Há uma breve discussão sobre Berkeley e seus pontos de vista na seção V da história do ceticismo, que abrange pensadores desde La Mothe Le Vayer até David Hume. “Berkeley, um filósofo tão excêntrico quanto engenhoso e fascinante, descreveu as terríveis consequências da descrença para o bem-estar e a moralidade da sociedade humana.”³⁹ O idealismo de Berkeley, segundo Staüdlin, seguia os pontos de vista de Descartes, Malebranche e Bayle, “mas Berkeley o definiu de forma dogmática”. Ele sustentava, de acordo com Staüdlin, que não há nada neste mundo chamado matéria. Existem apenas espíritos e ideias. “Por mais que essas afirmações favorecessem o ceticismo e contribuíssem para seu avanço”, foi apontado que Berkeley disse na página de rosto dos *Diálogos* que ele estava respondendo ao ceticismo e ao ateísmo. Staüdlin então fez um resumo dos pontos de vista de Berkeley e simplesmente repetiu a afirmação de Berkeley que eles refutavam o ceticismo e o ateísmo, sem comentários. Em seguida, somos então informados de que, no final de sua vida, Berkeley começou a duvidar da certeza de todas as investigações metafísicas, e voltou-se para a política e medicina (presumivelmente o último ponto referia-se ao seu interesse pela água de alcatrão como um remédio medicinal). A discussão sobre Berkeley termina dizendo que “poucos estudiosos adquiriram tanta reputação de virtude como

37 Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, Montreal:McGill-Queens University Press, 1987, p. 178.

38 Jessop lista esta edição (98 na bibliografia de Jessop) como *Berkeley's philosophische Werke, Erster Theil, aus dem Englischen übersetzt*, Leipzig, 1781. O tradutor é desconhecido.

39 Staüdlin, *op. cit.*, V, p. 42.

ele, e que Pope o imortalizou com este verso: Para Berkeley, toda virtude está debaixo do céu.⁴⁰

As informações de Staüdlin sobre Berkeley vieram dos *Diálogos*, (que são citados), da edição alemã de 1781, Leipzig, das obras de Berkeley, e do *Annual Register*, de 1763, que dizia que no Trinity College Berkeley era considerado o maior gênio ou o maior ignorante. Mais tarde, ele foi considerado um dos melhores metafísicos da Europa, embora sua análise da matéria tenha sido considerada muito paradoxal (“o paradoxo mais engenhoso que já divertiu pessoas de saber”⁴¹).

Berkeley não é transformado em uma figura importante cujos pontos de vista, céticos ou não, decorrem das tendências céticas dos deístas ingleses da época. Em vez disso, ele é apresentado apenas como uma curiosidade. Então, na seção seguinte sobre Hume, Berkeley, juntamente com Locke, é considerado uma fonte dos pontos de vista do *Tratado* de Hume, e Hume é apresentado como tendo desenvolvido “um sistema moderadamente cético que parecia decorrer naturalmente dos princípios de Berkeley e de Locke”.⁴² Staüdlin então se dedicou a expor os pontos de vista de Hume, as reações de Kant a eles, os aspectos céticos da teoria de Kant, e os ataques céticos a Kant que estavam ocorrendo na época. Staüdlin considerava Kant como um cético *malgré lui*.

Esse levantamento que apresentei indica as formas como Berkeley foi considerado nas discussões sobre o ceticismo durante o século XVIII. Não obstante o entusiasmo juvenil de Berkeley, que acreditava ter resolvido a *crise pirrônica*, ele foi rapidamente transformado em uma figura-chave do pensamento cético francês do século XVIII. Seu imaterialismo foi visto como uma espécie de ceticismo. No final do século, depois que Reid e Kant fizeram de Hume a figura-chave do ceticismo do século XVIII, Staüdlin, escrevendo a primeira história “completa” do ceticismo, podia vê-lo simplesmente como uma curiosa figura secundária, cujos pontos de vistas estranhos contribuíram para o ceticismo de Hume. (Em contraste, Hamann insistiu que, sem Berkeley, não poderia ter havido Hume, e sem Hume não poderia ter havido Kant.⁴³)

Em termos da contribuição de Kant, Berkeley se tornaria importante no desenvolvimento do idealismo como uma possibilidade metafísica genuína. Na era pós Kantiana, o idealismo tornou-se uma opção séria. E em termos da resposta do senso comum

40 *Ibid.*, p. 44.

41 *Ibid.*, note 125.

42 Staüdlin, VI. *Hume to Kant and Platner*, p. 3.

43 Ver a citação de Hamann in Kuehn, *op.cit.*, p. 227.

escocês a Hume, Berkeley se tornaria uma figura central do empirismo britânico. Seu papel como um cético *malgré lui* desapareceu, assim como o papel bastante significativo que suas ideias desempenharam no curso do desenvolvimento do agora esquecido ceticismo dos *philosophes*. A história, como se costuma dizer, é escrita em termos dos vencedores, o que parece ser verdade tanto na história política quanto na intelectual. A história da filosofia moderna tornou-se principalmente a via para as filosofias de Hume e Kant, e para os desenvolvimentos da filosofia a partir delas. Nestes termos, a sina de Berkeley e sua influência na França durante o século XVIII já não interessam mais. O fato de ele ter sido muito mais importante para os *philosophes* do que Hume, não importa. Mas, talvez, se considerarmos Berkeley historicamente em termos do século XVIII francês, em vez de apenas como um predecessor de Hume, poderemos apreciar melhor algumas das questões centrais daquela época.

MARK G. SPENCER: HUME, HISTORIADOR*

HUME, HISTORIAN

Alana Boa Morte Café**

Universidade Federal de Minas Gerais

alanabmcafe@gmail.com

Apresentação

Ninguém negaria que a maior atenção dada ao trabalho de David Hume como historiador nos últimos tempos traz inúmeras vantagens para os estudos humeanos. Os comentários sobre a *História da Inglaterra* tanto fazem emergir novas perspectivas sobre problemas fundamentais da filosofia do autor que, de outro modo, pareceriam exaustivamente discutidos quanto lançam luz sobre problemas que foram anteriormente negligenciados por dizerem respeito às especificidades da prática historiográfica do autor. Dentre as vantagens da maior atenção dispensada à *História* de Hume, contamos com o crescente número de introduções de qualidade que tem sido disponibilizado ao público leitor.

Essa é uma vantagem nada desprezível. Qualquer especialista que esteve na posição de escrever uma introdução sabe dos desafios de traduzir seu objeto de estudo em um texto acessível para pessoas que não estão inteiradas dos debates envolvidos na interpretação de seu objeto. Uma exposição fácil que expresse problemas abstrusos requer uma perícia de conciliação cujos desafios o próprio Hume reconheceu. A esses desafios comuns podemos acrescentar os desafios particulares da *História*. A *História* pode não ser um texto de entrada fácil: sua dificuldade se deve menos a sua extensão, que o primor da prosa de Hume compensa, mas é sobretudo devida às múltiplas questões que Hume, frequentemente com grande sutileza, propõe-se a enfrentar na obra.

O capítulo que Mark Spencer escreveu para o compêndio *The Humean Mind*, e que disponibilizamos para os leitores de língua portuguesa da *Estudos Hum(e)anos*, deve ser contado entre os textos que souberam conciliar clareza de forma e densidade de conteúdo como é próprio de boas introduções. Antes de passarmos à leitura do capítulo, resta apenas elogiar uma qualidade que o distingue das demais introduções à *História*. ‘Hume, historiador’

*Título original: “Hume the historian”. In: COVENTRY, A., e SAGER, A. (eds.). *The humean mind*, Routledge, pp. 287-299, 2018.

** Revisão de Marcos Ribeiro Balieiro (Universidade Federal de Sergipe).

nos remete ao estado da arte dos estudos sobre a *História* ao mesmo tempo que nos familiariza com as opiniões dos contemporâneos de Hume sobre a obra. Ao abranger das primeiras resenhas até os estudos mais recentes, o capítulo consegue retratar o tipo de conversa que a *História* causou e causa desde sua publicação. Esse é um expediente sagaz de representar a riqueza do texto, já que cada época responde e confere significado às questões suscitadas pela *História* com sensibilidade e repertório peculiares.

Não é à toa que o capítulo de Spencer nos dá razão para acreditar que Hume se esmerou para compor uma obra que rendesse bastante assunto para conversação. Que a presente tradução sirva de convite para continuarmos conversando sobre a *História da Inglaterra* com prazer.

I Criando uma *História da Inglaterra*

Quem quiser conhecer Hume deve dar-se o trabalho [de conhecer] sua *História*? É vital que façam isso, Duncan Forbes defendeu. A *História* de Hume “é uma obra prima, Hume essencial e clássico. Ninguém que seja ignorante sobre a *História* pode dizer que conhece Hume” (Forbes, 1970, p. 8)¹. Qualquer tentativa relevante de definir a “mente humeana” deve incorporar a *História* de Hume. E isso não é cumprir tabela. A *História* talvez seja o mais envolvente de todos os livros de Hume. Ela vendeu extremamente bem durante a vida de Hume, e suas vendas o tornaram rico. No século XIX, sua popularidade cresceu ainda mais. Enquanto a audiência geral da *História* diminuía no final do século XIX e no século XX, pelo menos estudiosos mostraram interesse renovado. Até hoje se travam debates sobre como é melhor ler a desafiadora – mas altamente agradável – *História da Inglaterra* de Hume. Esse capítulo esboçará sua criação, conteúdos básicos e significado, em parte com referência a sua recepção, perguntando-se o que foi que Hume almejou como um historiador. O primeiro dos seis volumes que compreendem o que hoje conhecemos como a *História da Inglaterra, desde a Invasão de Júlio Cesar até a revolução de 1688*, foi publicado em novembro de 1754 como a *História da Grã-Bretanha, volume I. Contendo os reinados de James I e Charles I*. Esse livro tratou do período dos reinados dos primeiros reis Stuart, abrangendo o turbulento governo de James I (1566-1625; reinado 1603-1625), a ascensão do parlamento e as destrutivas guerras civis inglesas (1642-1651) que puseram um fim abrupto ao reinado (1625-1649) e à vida (1625-1649) de Charles I, executado aos 49 anos. Esse

¹ Já que Hume claramente tinha em mente também suas leitoras mulheres quando ele escreveu a *História*, deve-se acrescentar um “ela” ao “ele” na declaração de Forbes.

volume também retratou “um gênio mais livre e independente na nação” (H 5:19) e, de certa forma, permaneceu no centro da empreitada histórica de Hume. Em “Minha própria vida”, escrita próxima do fim de sua vida, Hume escreveu sobre sua intenção com sua *História* e a recepção que ela recebeu:

Pensei que fosse o único historiador que negligenciou a um só tempo poder estabelecido, interesse, autoridade e o clamor de preconceitos populares; e como o assunto se adequava a toda capacidade, esperei aplauso proporcional. Miserável foi meu desapontamento: fui atacado por um clamor de censura, desaprovação, mesmo detestação. Inglês, escocês e Irlandês; Whig e Tory; clérigo e dissidente; livre-pensador e religioso; patriota e cortesão, unidos em sua fúria contra o homem que ousou derramar uma lágrima generosa pela fortuna de Charles I e do Conde de Strafford. (H 1:XXX)

A recepção inicial da *História* nos mostra aspectos importantes sobre Hume, o historiador. Mas entender isso requer mais contexto.

O primeiro volume Stuart foi publicado apenas dois anos depois de ele ser eleito (em 1752) bibliotecário da biblioteca dos advogados em Edimburgo. Esse posto lhe conferiu acesso a uma boa coleção de livros, totalizando quase 30.000 volumes (Harris, 1966; Hillyard, 1989). Em “Minha própria vida” (que foi incluída à primeira edição póstuma da *História*, em 1778, e publicada na maioria das edições subsequentes), Hume escreveu: “Em 1752, a Faculdade de advogados me elegeu seu bibliotecário, um cargo pelo qual recebi pouco ou nenhum salário, mas que me deu comando sobre uma grande biblioteca. Formei assim o plano de escrever a *História da Inglaterra*” (H 1:XXX). Mas Hume provavelmente assumiu o posto porque ele já havia planejado escrever uma história da Inglaterra, como outros historiadores defenderam persuasivamente (Todd, 1983; Emerson, 2009). Também é certo que a *História* de Hume incorporou muitos estudos colhidos das estantes da biblioteca dos advogados. Também de outros lugares, de suas leituras na infância e juventude, da biblioteca do museu britânico, de papéis privados que ele buscou na Escócia, Inglaterra e França (Emerson, Spencer, 2014)².

Com a ajuda do acervo da faculdade de advogados, o segundo volume da *História* de Hume foi rapidamente publicado depois do primeiro, em 1757. Na *História da Grã-Bretanha. Vol. II. Contendo a república e os reinados de Charles II e James II*, Hume olhou adiante dos

² Inclusive entre os clássicos, como trabalhos recentes têm deixado claro (Baumstark, 2010; Box e Silverthorne, 2013). Como M. A. Box e Michael Silverthorne mostraram, no seu ensaio “Da populosa das nações antigas,” “Hume faz uso de todos os historiadores clássicos bem conhecidos, bem como de um grande número de outros escritores” (234).

primeiros Stuarts. O volume cobriu Oliver Cromwell (1599-1658; Lord Protector, 1653-1558), a restauração (1660), Charles II (1630-1685; reinado 1660-1685) e James II (1633-1701; reinado 1685-1688), trazendo os leitores de Hume do século 18 para a revolução gloriosa de 1688-1689 e para as reivindicações dinásticas dos Stuarts, agora despostos. Hume descreveu “uma luta constante”, “sustentada entre a coroa e o povo”. Foram tempos em que “privilégio e prerrogativa estavam sempre em discordância” (H 6:530). Historiadores Whigs e Tories, cujas obras ele buscou suplantiar, discutiram acaloradamente sobre a interpretação desses eventos. Mas Hume recomendou que “extremos de todos os tipos sejam evitados. E ainda que ninguém jamais tenha agradado facção alguma com opiniões moderadas, o mais provável é que é nelas que encontraremos verdade e certeza” (H 6:533-534). Ele seria um árbitro entre facções políticas, mas um que frequentemente julgou as histórias Tory certas.

Sua parcela seguinte foi publicada em dois volumes em 1759. Na *História da Inglaterra, sob a dinastia Tudor*, Hume recuou o olhar dos primeiros Stuart para os reinados dos monarcas Tudor, incluindo Henry VII (1457-1509; reinado 1485-1509), Henry VIII (1491-1547; reinado 1509-1547) e Elizabeth I (1533-1603; reinado 1558-1603). No relato de Hume, ela foi uma figura cujas “qualidades como uma soberana, embora com algumas exceções consideráveis, são objeto de aplauso e aprovação indisputadas” (H 4:353). Ainda que a *História* (assim como aquelas publicadas antes dela) tenha sido, em ampla medida, moldada pelos governos de reis e rainhas ingleses, Hume esforçou-se para incorporar – com frequência nos apêndices, como o de Elizabeth – sumários periódicos e adendos relacionados ao governo, economia, comércio, lei, religião, guerras, saber e as maneiras gerais das épocas. Hoje isso pode não parecer um esforço para produzir história social ou cultural, mas Hume incorporou mais do que era usual na época.

Em 1762, Hume publicou seus últimos dois volumes, a *História da Inglaterra, desde a invasão de Júlio Cesar até a ascensão de Henry VII*. Ele esboçou neles a história medieval e antiga da Inglaterra, abrangendo desde “as épocas remotas”, “envolvidas em obscuridade, incerteza e contradição” (H 1:3). Muitos de seus heróis eram “reis poderosos, inovativos, e agressivos que criaram o governo das leis a partir do caos” (Suderman, 2013, p. 13-138) – Alfred (849-899; reinado 871-899), William I (1028-1087; reinado 1066-1087) e Edward I (1239-1307; reinado 1272-1307). Contemporâneos de Hume acharam outros aspectos notáveis na abordagem de Hume. Escrever sua *História* indo cada vez mais para o passado, como Hume fez, levou um de seus primeiros críticos a comentar, em uma passagem que foi citada com frequência desde então: “como as bruxas dizem suas orações”, assim David Hume

escreveu sua história, “de trás pra frente” (Mossner, 1980, p. 302). O método de Hume de olhar em retrospecto confundiu muitos de seus leitores do século 18 e posteriores, mas era chave para sua compreensão do passado. O passado só poderia ser significativamente compreendido escavando as raízes profundas e frequentemente emaranhadas de eventos históricos anteriores e pensando historicamente sobre aqueles que os provocaram.

Completado seu *tour de force*, todos seus materiais puderam agora ser integrados e apresentados juntos em uma edição “completa” em quarto da *História da Inglaterra* em 1762. Em 1763, uma edição em oitavo em oito volumes também foi disponibilizada para aqueles cujas preferências ou orçamentos pedissem um formato mais barato. Durante sua vida, novas edições se seguiram em diferentes tamanhos e estilos, desde “Royal paper” até “small paper” (Todd, 1983, p. XX). Elas eram “corrigidas” com frequência, já que Hume remexeu seu texto até o fim (Slater, 1992; van Holthoon, 1997; van Holthoon, 2000). Contabilizaram-se centenas de edições póstumas até o final do século seguinte (Norton e Popkin, 1965)³. Hume foi muito mais longo que a maioria dos historiadores. Seu sucesso se deveu a sua posição política, seus métodos e ao brilhantismo de sua prosa. Também foi importante que ele tenha oferecido a seus leitores explicações históricas melhores e de modelo inovador.

II Hume sobre história antes da *História*

Não é possível apreciar exaustivamente os objetivos e realizações de Hume como historiador nesses seis volumes que cobrem um intervalo de mais de 1600 anos e totalizam bem mais que um milhão de palavras. Entretanto, podemos lançar alguma luz sobre sua perspectiva histórica e seu argumento. Hume sustentou frequentemente que ele buscou escrever uma história balanceada em sua abordagem do passado e divertida em sua apresentação. “A primeira qualidade de um historiador”, Hume escreveu para um amigo, “é ser verdadeiro e imparcial. A outra é ser interessante” (L 1:210)⁴. Ele cobiçava apresentar a história inglesa da perspectiva de um observador esclarecido. Seu posto preferido não se identificava com uma agenda ligada a uma seita particular ou partido político – essa era a perspectiva pela qual a história inglesa era comumente escrita antes de Hume. Negligenciando “poder estabelecido, interesse, autoridade e o clamor de preconceitos populares”, Hume buscou ser, e foi, inovador. Ele também viu que sua abordagem inovadora lançaria uma nova

³ Em seu apêndice A: edições póstumas da *História da Inglaterra*, compilado em parte a partir do trabalho de T. E. Jessop.

⁴ A carta de Hume, enviada em outubro de 1754, foi escrita a William Mure de Caldwell (1718-1776).

luz sobre o passado e o presente da Inglaterra e que isso permitiria ao historiador atrair mais leitores, de diferentes tipos.

O estudo do pensamento de Hume – histórico, mas também filosófico, econômico, político e outros – começou a beneficiar-se de estudiosos voltando alguma atenção das obras de Hume para a recepção inicial desses escritos⁵. Não que os leitores de Hume do século 18 ofereçam uma interpretação privilegiada a respeito dele. De fato, nem sempre os primeiros leitores da *História* foram perspicazes – ainda que às vezes eles fossem (Charles Carroll ou Carrollton [1737-1832] oferece um bom exemplo de um que foi). Mas mesmo os primeiros leitores menos perspicazes de Hume ajudam a iluminar os contextos em que ele escreveu (Fieser, 1996; Spencer, 2002; Jones, 2005; Spencer, 2005; Allan, 2013; Spencer, 2013; Towsey, 2013). Começamos a corrigir a disparidade que um comentador identificou uma década atrás: “apesar de sua grande popularidade, as respostas iniciais à *História* de Hume estão entre as áreas menos exploradas pelos estudos especializados” (Fieser, 2005, p. xiii)⁶. Começamos a ver com mais clareza que, com sua *História*, “Hume estava em parte criando, em parte respondendo a um novo mercado” (Wootton, 2009, p. 447) para histórias esclarecidas. Mirar o texto da *História* a partir de sua recepção inicial, assim, revela algo importante sobre os objetivos de Hume como historiador. Vamos começar, porém, recuando o olhar – recuando para o que Hume escreveu sobre o assunto da história antes de qualquer volume de sua própria *História* fosse publicado, escrito ou mesmo formulado, muito menos comprado ou lido. Esse olhar tem algo importante a dizer sobre esse historiador.

Em seus escritos publicados na pré-*História da Inglaterra* e na correspondência que nos restou, Hume tratou, em várias partes, dos objetivos de historiadores, o que faz sentido porque ele viveu em um mundo em que a história importava (Emerson, 2009, p. 104-115). Um texto em que ele trata disso é em “Do estudo da história”, um ensaio curto publicado pela primeira vez nos *Ensaio, morais e políticos* de 1741 e incluído nos *Ensaio e Tratados sobre diversos assuntos* até 1760, sendo após retirado. Esse ensaio relaciona o ofício do historiador a sua audiência, relacionando os interesses de um historiador aos de seus leitores. Hume concluiu “Do estudo da história” com estas palavras:

Os escritores de história, assim como os leitores, são suficientemente interessados nos eventos e personagens para apresentarem um sentimento

⁵ Outros (Mazza e Ronchetti, 2007, p. 12) notaram essa tendência.

⁶ Ao mesmo tempo, especialistas também começaram a explorar o lado da “história dos livros” de Hume, inclusive pelo que isso nos diz sobre seu trabalho como historiador (Slater, 1992; Norton e Norton, 1996; van Holthoon, 1997; Sher, 2006; Emerson e Spencer, 2014).

vivaz de culpa ou aprovação. Ao mesmo tempo, eles não têm um interesse ou ligação particulares que lhes pervertam o julgamento (E 568)

O equilíbrio a que Hume se referiu em 1741 – entre “sentimento vivaz e “nenhum interesse particular” – informa sua atitude histórica em desenvolvimento e as histórias que ele escreveu. Em sua *Investigação sobre o entendimento humano*, publicada pela primeira vez em 1748, quando Hume estava começando a pensar mais seriamente sobre sua *História*, ele relacionou outra vez escritores e leitores de história. Aqui, ele considerou a importância de apresentar para o público leitor de histórias uma história que fosse uma cadeia de eventos conectados. Hume escreveu que uma narrativa histórica deveria ser conduzida por um “princípio de conexão”. Ele elabora:

a espécie mais usual de conexão entre os diferentes acontecimentos que figuram em qualquer composição narrativa é a de causa e efeito, pela qual o historiador traça a sequência de ações de acordo com sua ordem natural, remonta a suas molas e princípios secretos, e delinea suas mais remotas consequências. Ele escolhe como seu assunto uma certa porção dessa grande cadeia de eventos que compõem a história da humanidade e, em sua narrativa, esforça-se por abordar cada elo dessa cadeia (EHU 3.9)

Abordar a história desse modo não é sempre fácil: “Algumas vezes, uma inevitável ignorância torna infrutíferos todos os seus esforços; outras vezes, ele supre por conjectura o que falta em conhecimento” (EHU 3.9) Não há evidência que sugira precisamente quando Hume começou a escrever sua *História*, mas podemos conjecturar que essas reflexões na primeira *Investigação* foram escritas da perspectiva de alguém que começava a conhecer essas dificuldades em primeira mão – uma possibilidade que as cartas refletem. Em 1748, Hume escreveu para James Oswald de Dunnikier (1715-1769), mostrando que ele tinha começado a olhar a vida pelos olhos de um historiador:

Fui convidado pelo general St. Clair para acompanhá-lo em seu novo emprego na corte de Turim, o que espero que se prove uma jornada agradável, se não lucrativa para mim. Devo ter a oportunidade de ver cortes e campos. E se depois, tiver a sorte de obter descanso e outras oportunidades, esse conhecimento pode inclusive tornar-se útil para mim, como homem de letras, o que eu confesso sempre foi uma antiga ambição minha. Há muito tempo tenho a intenção, em minha idade madura, de compor alguma história. Não duvido que uma experiência maior das operações do campo e das intrigas de gabinete serão necessárias para permitir que eu fale com discernimento desses assuntos (L 1:109)

Hume conclui sua exposição na primeira *Investigação*: o historiador “está sempre consciente de que quanto mais coesa é a cadeia que apresenta a seu leitor, mais perfeito é o trabalho que produziu” (EHU 3.9)

Parte do que permitiu que historiadores construíssem suas cadeias, de acordo com Hume, era que os motivos humanos básicos eram constantes ao longo do tempo. De outro modo, como faríamos sentido de eventos e pessoas do passado ou presente? Hume escreveu:

A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer [ações humanas e motivos]... . Quer-se conhecer os sentimentos, inclinações e modo de vida dos gregos e romanos? Estude-se bem o temperamento e as ações dos franceses e ingleses; não se estará muito enganado ao transferir para os primeiros a maior parte das observações feitas sobre os segundos (EHU 8.7; SBN 83)

A ênfase em “a maior parte” é de Hume.

Várias questões nos ocorrem: a *História* era imparcial do modo que Hume queria que ela fosse? Como sua História balanceou “sentimento vivaz” e “nenhum interesse particular”? Qual o “princípio de conexão” que provê os elos da cadeia da *História da Inglaterra*? Como a história antiga da Inglaterra estava ligada aos tempos recentes? Ao longo dos anos, os leitores de Hume se fizeram essas e outras perguntas semelhantes acerca da *História*. Suas respostas têm sido surpreendentemente variadas, mas também fornecem contexto útil.

III Olhando para trás, história e historiografia

Muitos contemporâneos imediatos e próximos de Hume, especialmente na Grã-Bretanha do século XVIII, viram o “princípio de conexão” da *História da Inglaterra* em termos negativos. Alguns viam a obra com suspeita por pensarem que a narrativa de Hume era conectada por um princípio de ceticismo religioso – história escrita pelo “grande infiel”. Como esperar algo diferente de um filósofo que escreveu contra milagres?

Para muitos desses críticos, e também outros, a história de Hume era didata por vieses políticos de tendência Tory. Eles viram Hume como um apologeta dos primeiros Stuart. Ele era o historiador que ousara derramar uma lágrima por Carlos I, que negou a existência da antiga constituição saxã e o jugo normando e que diminuiu a importância histórica do parlamento. Hume foi acusado de inclinações Tory na resenha de Roger Flexman (1708-1795) do primeiro volume, publicada na *The Monthly Review* em 1754. William Rose (1757-1828) disse algo parecido em sua resenha do segundo volume publicado na mesma revista em 1757. Thomas Birch (1705-1766), o reverendo Daniel MacQueen (-1777) e Owen Ruffhead (1723-1769) todos criticaram Hume por produzir um relato Tory antipático à religião.

Com a publicação da edição completa em quarto da *História* em 1762, mais e mais comentadores entenderam que o Toryismo era o princípio de conexão de Hume. Esse foi o caso em obras tais como *Observações sobre a “História da Inglaterra” do senhor Hume* (1778) de Joseph Towers (1737-1779), *Cartas sobre literatura* (1785) de John Pinkerton (1758-1826), *Uma visão história do governo Inglês* (1787) de John Millar (1735-1801) e *Lições de história e política geral* (1788) de Joseph Priestley (1788), entre outros. Havia importantes exceções a essas leituras contemporâneas de um Hume Tory. Nos primórdios da América, por exemplo, Hume era lido com mais frequência – pelo menos antes de 1800 – não como um Tory, mas como alguém que apresentou uma história do desenvolvimento lento da liberdade constitucional. Isso era aceito por muitos liberais americanos. Mas por volta dos anos iniciais do século dezenove – na Grã-Bretanha e América – Hume era mais frequentemente representado como um historiador Tory que buscou defender Charles I falsamente. Foi desse modo que George Brodie (1786-1867) leu a *História*, assim como muitos que leram *A história do império britânico* (1822) de Brodie, incluindo Thomas Jefferson (1743-1826), Francis Palgrave (1788-1861), Thomas Babington Macaulay (1800-1859), e John Stuart Mill (1806-1873), para citar alguns nomes influentes.

Ainda assim, a *História* se manteve constantemente impressa durante o século 19, publicada edição após edição, algumas ilustradas, continuadas, ampliadas ou embelezadas de outra forma. Outras resumidas ou até censuradas, tais como a *História da Inglaterra de Hume revisada para uso familiar* (1816), ou *Hume para estudantes* (1858), livros que sugeriam controversa recepção de Hume no século XIX. A imensa popularidade da *História* não passou despercebida por muitos de seus críticos, que acreditam que o sucesso de Hume se devia a sua escrita fluida. Como resultado, muitos críticos consideraram que o melhor era orientar leitores jovens ou, de outra forma, inadvertidos leitores, tomando-os pela mão e os conduzindo pelo texto de Hume, para que não fossem envolvidos por suas belezas.

Um desses foi John Baxter (datas desconhecidas). Thomas Jefferson elogiou *Uma história da Inglaterra nova e imparcial* (Londres, 1796) de Baxter e buscou viabilizar sua reimpressão na América em 1807. Ao mesmo tempo, Jefferson buscou banir a *História* de Hume da biblioteca da Universidade de Virgínia. Jefferson escreveu que Baxter “realizou uma boa operação” em Hume.

O texto de Hume lhe serviu de base, ele o resumiu omitindo alguns detalhes de pouco interesse. E no que quer que o encontrou empenhado em enganar, seja suprimindo uma verdade ou lhe dando falsas cores, ele mudou o texto

para o que deveria ser, de forma que podemos chamá-lo de a história de Hume, republicanizada. (Spencer, 2005, p. 253)

Outros seguiram o ilustre censor. William Smyth (1765-1849) buscou educar o ingênuo público geral da *História* de Hume, protegendo-o de sua sofistaria. Como colocou Smyth, ele seguiria Hume,

Passo a passo, por todo seu relato, mostrando quais de suas inferências eram justas ou injustas; quais de suas representações eram justas e quais de suas cores inapropriadas; quais seus erros, acima de tudo, quais suas omissões. Em resumo, quais eram os perigos e quais eram as vantagens que devem acompanhar uma performance tão competente e popular (Smyth, 1848 I, p. 128)

Em outras palavras, Smyth, Baxter e outros adulteraram o texto de Hume e buscaram contornar o que eles consideraram ser seu princípio de conexão Tory. No final do século 19 – à medida que a parte histórica de nossa história se transformava em historiográfica – havia poucas vozes discordantes a respeito do canto de um Hume Tory.

Estudiosos do começo do século XX pouco divergiram. Em 1926, J. B. Black escreveu:

A ideia de imparcialidade de Hume era peculiar. Ela não consistia tanto em estabelecer a verdade de fato – no sentido em que empregamos a palavra hoje –, mas a verdade de certas convicções filosóficas das quais ele partia como primeiros princípios. A conclusão é que ele não falsificou a história, intencional ou involuntariamente, mas que ele foi ousado o suficiente para medir personagens e eventos segundo um padrão mais ou menos absoluto... Um historiador moderno jamais pensaria, sequer por um momento, em empregar esse método, mas foi esse o modo pelo qual o philosophe do século 18 visualizou sua tarefa. (Black 1965: 93-94)

Foi contra essa leitura consolidada de Hume que Ernest C. Mossner se sentiu compelido a apresentar “An apology for David Hume, historian” (Mossner, 1941). A princípio, a defesa de Mossner pareceu ter pouco impacto. Pelos próximos 30 anos, descrições da suposta parcialidade de Hume se tornaram ainda mais elaboradas e continuaram a ser englobadas a críticas à historiografia iluminista como um todo. Em 1946, R. G. Collingwood depreciou a *História* de Hume como “polêmica e anti-histórica”. Hume e outras histórias iluministas eram meros “produtos da época” (Collingwood, 1946, p. 77).

Desde a década de 70, contudo, mais estudiosos se mostraram insatisfeitos com as interpretações da *História* de Hume como um tratado Tory protocolar, ou que media

irrefletidamente por padrões absolutos⁷. Eles propuseram outros princípios de conexão. Para Duncan Forbes, Hume não era um historiador Tory, mas um Whig “científico” ou “cético”, uma voz de moderação política (Forbes, 1975). Para Victor Wexler e John J. Burke, Hume se esforçou para atacar o mito Whig de uma antiga constituição, para “Acordar os ingleses de um sono dogmático”; Hume era anti-Whig, não Tory (Wexler, 1977, Burke, 1978). Para J. C. Hilson, Hume na *História* era um “Homem de sentimento”; para Donald Siebert, ele “reformulou o familiar personagem sentimental em um novo tipo que se poderia denominar de ‘herói do sentimento’” (Siebert, 1989). Para Philip Hicks, Hume era um historiador neoclássico que “se esforçou muito para observar protocolos antigos” que ele buscou reproduzir em sua própria escrita histórica (Hicks, 1996). Muitos outros consideraram que o princípio de conexão da *História* era seu relato do crescimento da liberdade constitucional moderna. Esse é caso apresentado coletivamente nos ensaios de Nicholas Capaldi e Donald Livingston, *Liberty in Hume’s History of England*, assim como na exposição de J. G. A. Pocock sobre a *História* em seu *Narratives of Civil Government* (Capaldi e Livingston, 1990; Pocock 1999). Outros buscaram enfatizar aspectos de Hume como historiador filosófico (Norton e Popkin 1965; Wertz 2000; Schmidt 2003), enxergando a filosofia de Hume como um guia sistemático para sua história ou, mais recentemente, estabelecendo uma cisão entre as duas (Harris 2015)⁸. A *História* foi vista como um texto conservador (Livingston 1984; Livingston 1995), liberal (Stewart 1963; Stewart 1992) e como uma promoção da Magna Carta como um ponto de inflexão no estabelecimento de um “fundamento constitucional” (Salb 2021, p. 152). Todos são, em alguma medida, persuasivos.

Vários estudiosos também problematizaram nossa compreensão do entendimento de Hume a respeito de distância histórica. Duas avaliações notáveis acerca disso são a de Nicholas Phillipson e Mark Phillips. Na última página de seu influente livro sobre Hume da série “Historiadores sobre historiadores”, Phillipson escreveu que Hume mostrou a “seres humanos:”

Como se distanciarem de seus passados e se dedicarem a perseguir pacificamente seus interesses no mundo material em que eles se encontraram. Pois era tão importante para o historiador filosófico liberar

⁷ Mas não todos. Alguns (Okie, 1985) buscaram manter o Hume Tory. Veja F. L. van Holthoon para uma discussão de algumas das tendências historiográficas identificadas nesse parágrafo (van Holthoon, 2013)

⁸ Hume como historiador figura proeminentemente no relato de Harris e é o assunto principal do capítulo 6, “O começo da História da Grã-Bretanha” e do capítulo 7, “Conclusão de uma História da Inglaterra”.

seres humanos do sacerdócio de historiadores quanto era liberá-los dos clérigos (Phillipson 1989: 141)⁹

Como veremos, há boas razões para pensar diferente, mas isso não impediu outros de interpretarem a *História* de modo semelhante a Phillipson.

Para Phillips, a *História* compartilhou os limites de outros relatos iluministas. Phillips identificou uma tensão no que ele chamou de “engajamento” e “desengajamento” na historiografia iluminista no geral e na *História* de Hume em particular (Phillips 2000, capítulo 2, passim). Hume, o historiador, escreveu ele, estava “olhando para trás, para uma divisão de época” (Phillips 2000, p. 76). Como Phillipson, Phillips defendeu que o passado de Hume era um mundo distante e remoto do presente¹⁰. Para apoiar essa leitura, Phillips citou o sumário que Hume apresentou sobre as maneiras dos partidos políticos, como surgiram após os efeitos polarizadores das guerras civis Inglesas:

Nenhum povo sofreu mudança mais completa e repentina nas maneiras que a nação inglesa durante esse período. De tranquilidade, concórdia, submissão, sobriedade, em um instante, eles passaram para um estado de facção, fanatismo, rebelião e quase frenesi. A violência dos partidos ingleses excedeu qualquer coisa que possamos agora imaginar. Nenhuma relação social foi mantida entre os partidos, nenhum casamento ou aliança firmados.... As maneiras das duas facções eram tão opostas quanto aquelas de duas das nações mais distantes (H 6:141).

Defendendo que para Hume essas facções do século 17 “serviam de constante lembrança de que aqueles dias eram muito diferentes dos nossos” (Phillips, 2000, p. 74), Phillips concluiu:

O único modo de entender as profundas transformações do século passado, Hume parece dizer, é trabalhar com os termos mais amplos disponíveis, é adotar, de fato, a estrutura antropológica com a qual os autores iluministas apresentam a entender as civilizações remotas ou as tribos bárbaras. De que outro modo pensar em um hábito de violência que ele considera estar além da imaginação atual? De que outro modo imaginar uma divisão social tão profunda que dividia os ingleses não meramente em duas nações, mas em duas nações distantes? (Phillips, 2000, p.76)

Essa interpretação das intenções históricas de Hume é útil apenas até certo ponto. Ler o relato de Hume sobre as guerras civis inglesas dentro do contexto mais amplo de sua discussão

⁹ Em 2011, o livro de Phillipson foi reeditado em uma versão revisada como David Hume: o filósofo como historiador, Londres, Penguin Books.

¹⁰ Phillips também apresentou essa posição mais recentemente, escrevendo: “Como Francis Palgrave colocou em um ataque abrangente a Hume, ‘o historiador deve considerar-se um intérprete entre duas nações e não pode executar bem suas tarefas, a menos que tenha vivido em ambas’ (Palgrave, 1844, p. 557). Não é necessário dizer que esse não era o modo pelo qual Hume ou os historiadores de sua época concebiam seu papel e seu trabalho certamente falharia em suas exigências” (Phillips, 2005, p. 310). Minha argumentação nesse capítulo é que Hume, como historiador, de fato pretendia e alcançou algo próximo do que Palgrave e Phillips consideravam mais deficiente.

sobre facção sugere uma leitura diferente. Hume se esforçou para considerar as facções da guerra civil no contexto de seus tempos. Com isso, ele acabou reconhecendo que mesmo as maneiras bárbaras não eram tão remotas quanto ele gostaria (afinal, ele viveu com tribais das terras altas) ou tão distantes quanto Phillips – e outros que veem Hume se distanciando do passado – supuseram.

IV A História de Hume e contexto histórico

Na sua *História da Inglaterra*, Hume não estava “distanciando” a si ou seus leitores do passado. Tampouco estava escrevendo uma história partidarista ou julgando eventos e atores de uma perspectiva a-histórica, contra um “critério absoluto”. Hume se esforçou, antes, para aprofundar-se no passado e trazê-lo para um foco mais nítido e próximo. Apenas então se encontraria uma perspectiva histórica para julgá-lo no contexto de sua própria época. Ele buscou unir “sentimento vivaz” com “nenhum interesse particular”. Ele não buscou demonstrar uma “uma divisão de época” entre quem viveu no século XVII e épocas anteriores, de um lado, e leitores do seu século XVIII de outro. Ele buscou mostrar, em vez disso, que entender as guerras civis inglesas ou qualquer outro evento ou pessoa do passado significava olhar adiante e para trás, em um esforço para situar o evento e seus agentes em um contexto histórico repleto de camadas. Isso significava olhar para as coisas e pessoas de pontos de vista altamente contextualizados e mesmo variáveis. Isso requeria dar crédito a consequências não premeditadas e estar ciente de idiossincrasias. A abordagem de Hume pretendeu julgar personagens históricos, suas decisões e ações, dentro dos limites e possibilidades de suas épocas, tanto quanto pudessem ser reconstruídos com os registros imperfeitos e incompletos com os quais historiadores trabalhavam ou traçavam conjecturas razoáveis. E ele convidou seus leitores a decidirem por conta própria sobre a história que ele apresentou.

Esse modo de ver as coisas se encaixa bem com a atitude de Hume quanto a julgar em outras circunstâncias. Hume frequentemente se mostrou confortável em conviver com incertezas que pareceriam incomodar outros em seu mundo. Ele foi até mesmo capaz de contentar-se quando julgamentos feitos a partir de vários pontos de vista não pareciam concordar. O esboço de caráter de Sir Robert Walpole (1676-1745) vem à mente:

Como um homem, eu o amo, como um estudioso, eu o odeio; como um BRITÃO, eu calmamente desejo sua queda. E se fosse eu um membro qualquer uma das casas, votaria a favor de removê-lo de ST. JAMES; mas

ficaria satisfeito em vê-lo aposentado em HOUGHTON-HALL, para passar o resto de seus dias em conforto e satisfação. (E 576)

Hume tinha consciência de que seus contemporâneos não estavam sempre dispostos a julgar desse modo. Alguns clamavam pelo impeachment de Walpole, outros por sua execução.

As cartas de Hume contêm muitas referências sobre os objetivos da *História*, como ele os enxergava, assim como um número surpreendente de comentários na recepção da obra. Frequentemente seus sentimentos eram transmitidos a amigos próximos para os quais ele não tinha motivos para mentir. Hume escreveu a John Clephane (-1758) em 1753: “Você sabe que não há posto de honra mais vago que o da história no Parnasso inglês. Estilo, julgamento, imparcialidade, esmero – tudo falta aos nossos historiadores. Mesmo Rapin, durante essa última época, é extremamente deficiente” (L 1:170). A história da Inglaterra do historiador francês Paul de Rapin-Thoyras’ (1661-1725) estava entre aquelas que Hume buscava suplantar. Em 1754, Hume escreveu a uma amiga, a sra. Dysart de Eccles (-1789), enviando-a uma cópia do volume um da *História*: “Sou Whig ou Tory? Protestante ou papista? Escocês ou inglês? Conto que vocês não concordem quanto a isso e que haja disputas entre vocês quanto aos meus princípios” (L 1:196). A correspondência de Hume, assim, sugere que Hume se esforçou ativamente para se assegurar de que o princípio de conexão de sua *História* não fosse ditado pelos interesses de qualquer partido, persuasão religiosa ou interesse nacional em particular. Antes, se acreditarmos na palavra de Hume, ele buscou desafiar as agendas que historiadores de vários partidos, seitas e países normalmente traziam consigo para contar a história da Inglaterra. De fato, foi por essa razão historiográfica que Hume começou a *História* onde começou. Ele escreveu em “Minha própria vida”: “comecei com a ascensão da casa Stuart, uma época quando, pensava eu, as deturpações das facções começaram a acontecer principalmente. (H 1:XXX). E era precisamente porque Hume buscou escrever como um espectador imparcial, sem tomar qualquer partido, que ele ficou tão perturbado pela recepção inicial da *História* e pelas tentativas persistentes de elencá-lo como um escritor partidário irrefletido. Aquelas respostas iniciais à *História* de Hume, muitas das quais foram citadas acima, nos ajudam a ver o quanto a abordagem iluminista de Hume parecia distante e estranha para seus contemporâneos.

Esse capítulo defendeu que Hume buscou julgar atores históricos e ações desde o contexto histórico de suas épocas. Mas à medida que os detalhes da história que Hume buscava contar, sem assumir a perspectiva de um interesse particular da época, se tornavam mais claros, Hume, o historiador, ficou preocupado que seus leitores vissem seus julgamentos ponderados como sendo um meio-termo forçado. Hume se preocupava que “moderação” seria

entendida como seu “interesse particular”. Em 1753, ele confidenciou para seu bom amigo, James Oswald:

Quanto mais avanço na minha empreitada, mais fico convencido de que a História da Inglaterra nunca foi escrita, não apenas devido ao estilo, o que é notório para todo o mundo, mas também pela matéria, tal é a ignorância e parcialidade de todos nossos historiadores. Rapin, por quem tinha estima, é totalmente desprezível. Posso estar sujeito à censura da ignorância, mas estou certo de escapar daquela de parcialidade. A verdade é que há tantos motivos para condenar e elogiar alternadamente o rei e o parlamento que temo que a mistura de ambos na minha composição, sendo tão igual, possa passar às vezes por afetação e não pelo resultado de julgamento e evidência. (L 1:179)

Hume não buscou ativamente estabelecer um meio-termo político, como Duncan Forbes, Nicholas Phillipson e outros consideraram. Antes, foram suas evidências que o levaram a tal. Para concluir, o que nossa perspectiva sugere sobre o primeiro volume Stuart que estava no âmago da história de Hume, e esteve no âmago das tentativas de entendê-lo como um historiador Tory, ou um que buscou distanciar-se do passado histórico? Para Hume, James I não se apegou desesperadamente aos poderes monárquicos quando afirmou comandar “como um rei absoluto” (H 5:17). James estava apenas falando em uma língua a qual os ingleses “já estavam de algum modo acostumados pela boca de Elizabeth” (H 5:17). Além disso, a Câmara dos Comuns, nos “períodos anteriores do governo inglês”, tinha “um peso tão pequeno na balança da constituição que pouca atenção era dada, seja pela coroa, pelo povo ou pela própria casa à escolha e à permanência de seus membros” (H 5:13-14). Os problemas políticos de James, como caracterizados por Hume, não foram acarretados por suas supostas tentativas de expandir os poderes da monarquia como os historiadores Whig considerariam, mas resultaram, em grande parte, da personalidade autoritária do rei, um traço de caráter que Hume detalhou, e da dispersão de riqueza depois que os monastérios foram suprimidos, como Harrington argumentou.

Os “membros líderes” da casa eram “homens de gênio independente e visões amplas” que “Começaram a regular suas opiniões mais por consequências futuras que eles previam do que por precedentes que lhe eram presentes. Eles aspiravam menos a manter a constituição antiga e mais a estabelecer uma nova, mais livre e melhor” (H 5:42). Durante o reinado de James,

a constituição da Inglaterra era, nessa época, um tecido inconsistente, cujas partes incongruentes e discordantes logo teriam de destruir-se mutuamente e,

a partir da dissolução da antiga, gerar alguma nova forma de governo civil, mais consistentes e uniforme (H 5:60).

Charles I herdou a mesma constituição inglesa “ambígua”. Hume buscou julgar a conduta e o reino de Charles desde esse confuso processo histórico, não a partir de um contexto ilusório de um estabelecimento constitucional antigo, imutável e bem definido. Foi essa atitude que permitiu Hume derramar uma lágrima por Charles. Ela também informou a perspectiva pela qual ele viu o reinado de Elizabeth, quando ele recuou o olhar para ele. Lá ele resumiu em forma de pergunta, enterrada em uma nota de rodapé, como era comum que ele fizesse com passagens importantes: “Devo apenas perguntar se não está suficientemente claro a partir de todas essas transações que nos dois reinados seguintes [de James I e Charles I] foi o povo que invadiu o soberano e não o soberano que, como se alega, tentou usurpar o povo?” (H 4:403)

O contexto histórico oferecido em recuar ainda mais o olhar apenas confirmou o julgamento de Hume. Em setembro de 1757, ele escreveu de novo para Clephane:

Acredito que um homem, uma vez que seja um autor, é um autor para a vida toda. Estou agora muito ocupado escrevendo outro volume da História e retrocedi até o reinado de Henry VII. Gostaria, de fato, que tivesse começado por aí: dessa forma, sem qualquer digressão, pelo próprio curso da narração, eu seria capaz de mostrar quão absoluta era a autoridade que os reis ingleses possuíam e que os Stuart pouco ou nada fizeram além de continuar a situação segundo o antigo trato, que o povo estava determinado a não mais admitir. Dessa forma, eu teria escapado da censura do mais terrível ismo de todos, o de jacobitismo. (L 1:264)

Embora essa seja uma declaração sobre o desenvolvimento constitucional da Inglaterra, ela também é uma declaração sobre o valor do contexto histórico para entender e avaliar os atores e eventos do passado. Podemos até dizer que os elos na cadeia da iluminada *História da Inglaterra* de Hume foram maldados a partir do que foi sugerido por esse contexto. Como Hume colocou sucintamente no primeiro volume de história que ele publicou, “parece irrazoável julgar as medidas adotadas durante um período pelas máximas que prevalecem em outro” (H 5:240). Mas os leitores da *História* descobrirão que há muito mais que isso. Gostaria de agradecer a ajuda dos editores do volume, bem como a Roger L. Emerson, Marc Hanvelt e David R. Raynor, por oferecerem melhorias aos vários esboços desse ensaio. Meu trabalho sobre Hume como historiador se beneficiou do suporte financeiro fornecido pelo Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allan, D. "Reading Hume's History of England: Audience and Authority in Georgian England." IN: M. G. Spencer (ed.). *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Baumstarke, M. Hume's Reading of the Classics at Ninewells, 1749-1751, *Journal of Scottish Philosophy* v. 8, n. 1, 2010, p. 63-77.
- Black, J. B. *The Art of History: A Study of Four Great Historians of the Eighteenth Century*. New York: Russell & Russell, 1926.
- Box, M. A., Silverthorne, M. "The 'Most Curious & Important of All Questions of Erudition': Hume's Assessment of the Populousness of Ancient Nations." IN: M. G. Spencer (ed.). *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Burke, J. J. Hume's History of England: Waking the English from a Dogmatic Slumber. *Studies in Eighteenth-Century Culture* v. 7, 1978, p. 235-250.
- Capaldi, N. and D. Livingston (eds.) *Liberty in Hume's "History of England"*. Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- Costelloe, T. M. Fact and Fiction: Memory and Imagination in Hume's Approach to History and Literature. IN: M. G. Spencer (ed.). *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Emerson, R. L. Hume's Intellectual Development: Part II IN Roger L. Emerson (ed.). *Essays on David Hume, Medical Men and the Scottish Enlightenment: "Industry, Knowledge and Humanity,"* Farnham: Ashgate, 2009.
- _____, Spencer, M. G. A Bibliography for Hume's History of England: A Preliminary View. *Hume Studies* v. 40, n. 1, 2014, p. 53-71.
- Fieser, J. The Eighteenth-Century British Reviews of Hume's Writings. *Journal of the History of Ideas* v. 57, 1996, p. 645-657.
- _____. Early Responses to Hume's "History of England, vols 7-8. IN: *Early Responses to Hume*, 2nd ed., 10 vols, Bristol: Continuum, 2005.
- Flexman, R. "Review of The History of Great Britain, Vol. 1. Containing the Reigns of James I and Charles I," *The Monthly Review*, v. 12, 1754, p. 206-229.
- Forbes, D. Introduction, IN: David Hume. *The History of Great Britain: The Reigns of James I and Charles I*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.
- _____. *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

- Harris, J. A. *David Hume: An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Harris, M. H. David Hume: Scholar as Librarian, *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, v. 36, n. 2, 1966, p. 88-98.
- Hicks, P. *Neoclassical History and English Culture: From Clarendon to Hume*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 1996.
- Hilson, J. C. Hume: The Historian as Man of Feeling. IN: Hilson, J. C., et al. (eds.). *Augustan Worlds*. Bristol: Leicester University Press, 1978.
- Hillyard, B. (1989) The Keepership of David Hume, IN: Patrick Cadell, Ann Matheson (eds.), *For the Encouragement of Learning: Scotland's National Library 1689-1989*. Edinburgh: HMSO, 1989.
- Jones, P. (ed.). *Hume's Reception in Europe*, London and New York: Continuum, 2005.
- Livingston, D. W. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- _____. On Hume's Conservatism. *Hume Studies* v. 21, n. 2, 1995, p. 151-164.
- Long, D. Hume's Historiographical Imagination. IN: M. G. Spencer (ed.). *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Mazza, E., Ronchetti, E. "Forward." IN: Emilio Mazza, Emanuele Ronchetti (eds.). *New Essays on David Hume*. Milan: FrancoAngeli, 2007.
- Mossner, E. C. An Apology for David Hume, Historian, *Modern Language Association Publications* v. 16, 1941, p. 657-690.
- _____. *The Life of David Hume*, 1 ed. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Norton, D. F., Norton, M. J. (eds.) *The David Hume Library*. Edinburgh: Edinburgh Bibliographical Society, 1996.
- _____, Popkin, R. H. (eds.). *David Hume: Philosophical Historian*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
- Okie, L. Ideology and Partiality in David Hume's History of England, *Hume Studies* v. 11, n. 1, 1985, p. 1-32.
- Phillips, M. S. *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740-1820*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- _____, Smith, D. R. Canonization and Critique: Hume's Reputation as a Historian." IN: Peter Jones (ed.), *Hume's Reception in Europe*. London and New York: Continuum, 2005.

- Phillipson, N. *Hume*. New York: St. Martin's Press, 1989. [Reissued in 2011 as David Hume: The Philosopher as Historian, London: Penguin Books.]
- Pocock, J. G. A. *Of Barbarism and Religion*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Rose, W. Review of The History of Great Britain. Vol. 2. Containing the Commonwealth and the Reigns of Charles II and James II. *The Monthly Review* v. 16, 1757, p. 36-50.
- Sabl, A. *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the "History of England,"* Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Schmidt, C. M. *David Hume, Reason in History*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.
- Sher, R. B. *The Enlightenment and the Book: Scottish Authors & Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, & America*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Siebert, D. T. The Sentimental Sublime in Hume's History of England, *The Review of English Studies* v. 40, n. 159, 1989, p. 352-372.
- Slater, G. Hume's Revisions of the History of England. *Studies in Bibliography*, v. 45, 1992, p. 130-157.
- Smyth, W. *Lectures on Modern History*, 2 vols. London, 1848.
- Spencer, M. G. (ed.) *Hume's Reception in Early America*. Bristol: Thoemmes Press, 2002.
- _____. *David Hume and Eighteenth-Century America*. Rochester: University of Rochester Press, 2005.
- _____(ed.). *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Stewart, J. B. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Westport: Greenwood Press, 1963.
- _____. *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Suderman, J. M. Medieval Kingship and the Making of Modern Civility: Hume's Assessment of Governance in The History of England. IN: M. G. Spencer (ed.). *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Todd, W. B. "Foreword," em vol. 1. IN: David Hume. *History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

- Towsey, M. "The Book Seemed to Sink into Oblivion": Reading Hume's History in Eighteenth-Century Scotland. IN: M. G. Spencer (ed.). *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2013.
- van Holthoon, F. L. Hume and the 1763 Edition of his History of England: His Frame of Mind as a Revisionist. *Hume Studies*, v. 23, 1997, p. 133-152.
- _____. An Historian at Work [Editor's Introduction]. IN: F. L. van Holthoon (ed.). *David Hume: A History of England*. A variorum edn, Charlottesville: InteLex Corporation, 2000.
- _____. Hume and the End of History. IN: M. G. Spencer (ed.). *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2013.
- Wertz, S. K. *Between Hume's Philosophy and History*, Historical Theory and Practice, Lanham, MD: The University Press of America, 2000.
- Wexler, V. G. David Hume's Discovery of a New Science of Historical Thought. *Eighteenth Century Studies* v. 10, 1977, p. 185–203.
- Wootton, D. (2009) David Hume: "The Historian". IN: David Fate Norton and Jacqueline Taylor (eds.), *Cambridge Companion to Hume*, 1 ed. New York: Cambridge University Press, 1993.

DOS REIS, N. 2020. *MAQUIAVEL NA INGLATERRA E O INCONFESSO INTÉRPRETE DAVID HUME*. BELO HORIZONTE: EDITORA DIALÉTICA.

Daniel Nascimento de Almeida

Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM)

Nascimento1181@gmail.com

Há mais de vinte anos Nilo Henrique Neves dos Reis tem direcionado seus esforços ao exame da filosofia de David Hume. O livro *Maquiavel na Inglaterra e o inconfesso intérprete David Hume* é o resultado de sua pesquisa ao pensar não somente sobre a filosofia de Hume, mas também acerca da filosofia de Maquiavel, e de que modo seus respectivos sistemas estão intimamente relacionados. O livro aqui apresentado é uma obra de fôlego e, apesar disso, não se trata de um trabalho enfadonho e desestimulante, ao contrário, trata-se de uma obra na qual o autor conduz o leitor pela mão por meio de ensaios cativantes, que fazem com que a relação entre Maquiavel e Hume seja apresentada de forma límpida e inteligível, como se uma ideia se seguisse naturalmente da outra. Em suma, Nilo exprime este trabalho nos moldes sugeridos pelo próprio Hume no ensaio intitulado *Da simplicidade e refinamento na escrita*, a saber, conduzindo seu texto de forma a estabelecer “(...) a justa mistura de simplicidade e refinamento na escrita” (SR, 5).

A obra de Nilo dos Reis aqui tratada é dividida em três partes gerais e estas partes gerais são compostas por algumas seções nas quais temas específicos são desenvolvidos. A primeira parte (Dos contextos e seus intercursos à presença de Maquiavel em solo inglês: quando a força dos ventos toma conta dos espíritos) reflete a busca de Nilo por evidenciar a importância do diálogo entre autores e seus leitores. O modo como Nilo explora esse diálogo traz peso significativo à sua proposta, porque seu posicionamento consiste em ressaltar que a leitura dos livros faz com que os leitores assimilem determinados eventos de uma forma específica, isto é, estabelecendo relações lógicas entre suas causas e efeitos. Em síntese, a proposta de Nilo pode ser compreendida como a hipótese de que as obras clássicas funcionam como uma espécie de conjunto de experiências reunidas (“experiências pretéritas”), que alcançam pessoas de períodos posteriores aos seus, na medida em que ao se propagarem por meio dos

“ventos” de um período ou contexto a outro, estas experiências ultrapassam as barreiras territoriais das nações e oferecem formas de se pensar o presente e seus problemas com base em frutíferas ideias do passado.

Na primeira seção da primeira parte (Dos contornos geográficos aos eventos históricos: a presença dos ventos), Nilo ilustra alguns exemplos históricos que corroboram sua tese, ou seja, de que o contato dos leitores de certo período com obras pretéritas tende a gerar influência sobre suas formas de agir e de observar o mundo. É assim que o autor entende a história, enfatizando o *modus operandi* dos indivíduos consigo e uns com os outros, em especial a forma como suas forças motrizes e interesses diversos se relacionam com as diferentes circunstâncias.

Na segunda seção da primeira parte (Acerca das leituras), Nilo explora com mais afinco parte daquilo que havia sido postulado anteriormente, a saber, como as leituras de autores do passado exercem influência sobre seus leitores. Segundo Nilo, o fato de os ingleses do período elisabetano possuírem domínio sobre outros idiomas (principalmente do italiano) contribuiu com a recepção dos escritos de Maquiavel. Além disso, Nilo chama nossa atenção para os holofotes que os escritos e a figura de Maquiavel (marcada por seus diversos estereótipos pitorescos) carregavam não só em solo inglês, mas também em todo o continente europeu. Um caso específico citado por Nilo é a proximidade que Maquiavel tinha dos Médici (em especial de Lourenço de Médici, pai de Catarina de Médici), o que teria feito com que os franceses atribuísem a existência de certa relação entre os acontecimentos grotescos do que ficou denominado de massacre de São Bartolomeu com um provável envolvimento de Catarina no ocorrido, sendo esta supostamente conduzida por ideias advindas dos escritos de Maquiavel. Portanto, as ideias de Maquiavel passaram a figurar aquela expressão que conhecemos nos dias de hoje por “maquiavélico”, isto é, como aponta Nilo, algo associado à falta de escrúpulos, à falsidade e à astúcia.

Na terceira seção da primeira parte (Do humanismo e sua influência), Nilo trata de alguns aspectos do humanismo e da sua influência sobre o solo inglês. Como o autor defende desde o início do livro, o estudo do passado por meio de escritos e suas ideias garante aos estudiosos um arsenal variado para se pensar as diversas situações por diferentes perspectivas e o modo mais adequado para agir em cada caso. Nesse contexto, Nilo destaca o fato de que os escritos de Maquiavel passaram a servir de fundamento para analisar a conjuntura política inglesa do reinado de Carlos I, já que Maquiavel abria a possibilidade de se pensar os aspectos distintos de um governo republicano, o estatuto das instituições e suas leis. O mesmo

aconteceu, segundo Nilo, com a obra de James Harrington, que influenciou os leitores por meio de ideais neorromanos, que estavam em conformidade com concepções mais abertas de liberdade no âmbito do governo. Por fim, nessa circunstância está presente, pela perspectiva do autor, o poder que os escritos, ideias e ideologias “trazidos pelos ventos” possuem sobre o desenvolvimento de movimentos culturais e sociais, pois o primeiro embate, por assim dizer, acontece em primeiro lugar no campo das ideias, para só então desencadear resultados no campo da ação.

Na quarta seção da primeira parte (Maquiavel e o teatro), Nilo ressalta a importância do teatro e da produção de peças principalmente na conjuntura inglesa dos séculos XV e XVI. Em outros termos, segundo Nilo, por meio do teatro, muitas daquelas ideias contidas nos livros que eram debatidas com recorrência pelos intelectuais chegaram às pessoas pouco instruídas. Assim como os rapsodos recitavam os poemas épicos ao povo das cidades na antiguidade, os dramaturgos compunham os textos das peças que eram apresentadas aos iletrados. Enfim, as pessoas que tinham acesso ao que era encenado discutiam isso com aqueles que estavam ali presentes, assim como discutiam com aqueles que estavam em suas casas, de modo que as ideias encontravam um jeito de se propagarem.

É na segunda parte do livro (O ambiente maquiaveliano), que Nilo nos apresenta a um novo conceito, o que ele denomina de “conjunto de traços e fragmentos”. Na verdade, Nilo apenas formaliza parte daquilo que ele já vinha tratando antes, isto é, quando falávamos da leitura que um autor teria feito de seus antecessores, nós falávamos exatamente do quanto aquele autor tinha assimilado dos escritos destes. São estes “conjuntos de traços e fragmentos” que são encontrados nas obras dos estudiosos e é assim que é possível identificar (mesmo que de forma implícita) a influência das ideias de um pensador sobre outro. Ao levar isso em conta, o próprio Hume é inserido nesse conjunto de autores, porque, segundo Nilo, a forma como o Escocês trata de Maquiavel em seus *Ensaio*s e na sua *História da Inglaterra* abre margem suficiente para conjecturarmos a possibilidade de que Hume teria dado atenção considerável ao Florentino em seus estudos pessoais. Por conseguinte, para fazer a devida análise de fragmentos de textos dos autores, será de fundamental importância, de acordo com Nilo, que os métodos de intertextualidade e de interlocução sejam devidamente executados.

Na primeira seção da segunda parte (The Commonwealth of *Oceana* e suas contribuições), Nilo volta nossa atenção aos escritos de James Harrington, pois Harrington teria sido, pela perspectiva de Nilo, um estudioso de Maquiavel e de seu realismo político (apesar de se distanciar desse realismo político ao apontar como a sociedade deveria ser em

Oceana, sua obra magna, confiando excessivamente na influência do bem comum e no uso da razão como alicerces do governo). No que diz respeito à composição da *Oceana*, Nilo realça o quão importante foram “os ventos” para Harrington, porque o humanismo em suas duas concepções (antiga e italiana) foram primordiais para que Harrington pudesse vir a pensar o modo como os indivíduos podem participar da vida política e como esses indivíduos podem ser capacitados para tal. Por último, em sua estrutura geral, *Oceana* contribui com uma teoria política e um modo de sociedade ideal que Harrington desejava que fosse atingido pela Inglaterra.

Na segunda seção da segunda parte (O triângulo Harrington, Maquiavel e Hume), é abordada por Nilo desde o início a posição de Hume em contraponto à posição de Harrington. Para tal, Nilo faz menção à posição de Hume apresentada no ensaio intitulado *Da eloquência* (El, 1), no qual Hume expõe o que ele denomina de motores das disputas políticas, ou melhor, as causas das ações políticas. Dentre as causas apresentadas pelo filósofo, nenhuma é de natureza racional, mas sim passional. Isso não é de todo surpreendente, como reforça Nilo, visto que ao analisar a natureza humana por intermédio do método experimental de raciocínio, a análise da natureza humana proposta pelo Escocês coloca no centro da discussão o papel das paixões em detrimento do papel da razão. Em consequência disso, tratando-se de política, é frequentemente citada por Nilo nesta seção a máxima política que Hume apresenta no ensaio intitulado *Da independência do parlamento* (IP, 2), ou seja, de que todo homem deve ser considerado um velhaco. É ao levar esses aspectos em conta que Harrington teria falhado ao propor o seu modelo de república na *Oceana*, segundo Hume, pois ao estabelecer a razão como a fonte dos juízos morais e das ações humanas, o filósofo teria sido demasiadamente inocente. Portanto, a inocência de Harrington estaria em propor um sistema idealista e nada fiel à experiência corrente, sendo incapaz de perceber as contradições humanas e que nem sempre os homens agem racionalmente.

Na terceira seção da segunda parte (Traços e fragmentos: uma inegável união maquiaveliana), Nilo começa por destacar a importância que as relações entre governantes e governados têm no escopo de análise de teóricos adeptos à doutrina do realismo político. Isso se deve ao fato de que é a partir da observação dos acontecimentos envolvendo os governantes e os governados que o realista político irá formular suas hipóteses sobre a natureza humana. A partir disso, Nilo argumenta que Hume teria feito como Maquiavel no sentido de observar a história e o comportamento dos homens em sociedade, com o intuito de compreender de que maneira a obediência passiva e a legitimidade dos governos teria sido

estabelecida entre os homens. Conclui-se, de acordo com a tese de Nilo, o estabelecimento de características de aproximação entre Hume e Maquiavel no sentido de apontar que o Escocês tenha tomado a história como laboratório, na medida em que reduziu a pluralidade das ações humanas a uma unidade de inclinações.

Na terceira parte do livro (Hume, leitor de Maquiavel), Nilo salienta o papel desempenhado pelos livros no que diz respeito à constituição do imaginário dos leitores. Isso fica patente quando o autor aponta que assim como as embarcações carregam mercadorias de um porto a outro, com elas seguem os homens com suas ideias e, às vezes, livros. Sendo assim, nesta parte veremos como a relação entre Hume (leitor) e Maquiavel (autor) foi descrita por alguns estudiosos e como as obras do segundo influenciaram o pensamento do primeiro.

Na primeira seção da terceira parte (A comédia de Maquiavel e um comentário de Hume), Nilo destaca dois trechos da comédia maquiaveliana intitulada *Clizia*. Por meio do drama vivido na peça em questão pelo personagem Cleandro, de acordo com Nilo, Maquiavel estaria não apenas apresentando a história do personagem, mas também explorando os múltiplos significados do vocábulo “drama”. Em outros termos, Maquiavel teria discutido o drama como artifício literário, o que possibilitou ao Florentino o envolvimento com a problemática presente na questão interna do poder. Segue-se disso, de acordo com a proposta de Nilo, que Maquiavel tinha um interesse político ao redigir suas obras, razão pela qual o filósofo estaria a considerar a função do conflito no ambiente político ao abordar temas semelhantes em seus escritos. Se considerarmos esta alternativa de leitura das peças de Maquiavel, podemos notar, como assegura Nilo, que os personagens se apresentam como elementos simbólicos dos conflitos políticos reais, na medida em que eles adotam posições favoráveis ou desfavoráveis aos problemas políticos vigentes. Por isso, é reforçada a noção de Maquiavel de que no âmbito político só há dominadores e dominados.

Na segunda seção da terceira parte (Hume e Maquiavel, por Frederick G. Whelan), a posição de Frederick G. Whelan acerca da relação entre Hume e Maquiavel consiste basicamente em uma análise do modo como o realismo político do segundo aparece nas obras do primeiro, de acordo com Nilo. Como sugere Whelan, isso ganha força à medida que nos dirigimos aos *Ensaio*s e à *História da Inglaterra*, pois são nesses escritos que o Escocês teria apresentado posições marcantes do realismo político, conforme se posicionou contra a elaboração de teorias de governos ideias, a confiança excessiva nos homens e a desordenação pública. Em outras palavras, o ponto fundamental da tese de Whelan foi o de apontar que

Hume teria tomado uma série de posições de Maquiavel, como é o caso da maneira como este último conduzia seus julgamentos políticos. Assim, a tese de Whelan, segundo Nilo, consideraria ainda que Hume se apropriou de forma intencional do pensamento de Maquiavel, mesmo que de forma subentendida, e assim acabou por adotar a posição realística de que a realidade política seria determinada pela ação coletiva dos sujeitos, de modo que caberia ao governante ser um exímio observador das causas e efeitos envolvidos no processo.

Na terceira seção da terceira parte (Hume e Maquiavel, por John W. Danford), a perspectiva de John W. Danford acerca da filosofia de Maquiavel pode ser sintetizada, segundo Nilo, a partir da maneira como o estudioso enxerga o Florentino, isto é, como o filósofo que estabeleceu a primeira ciência política, tendo como base o olhar minucioso do real comportamento humano ao longo da história. Em conformidade com isso, Nilo sugere que um dos textos de Danford que é útil para se refletir sobre a relação entre o pensamento de Maquiavel e Hume é o texto intitulado *Getting Our Bearings: Machiavelli and Hume*, em que o autor mostra que, de acordo com Maquiavel, no que tange à análise dos fenômenos morais e políticos, é preciso compreender que as coisas não são postas na superfície. Isso quer dizer que a posição de Maquiavel exige que o observador desenvolva adequada atenção para analisar os fenômenos e não se deixe enganar pelas aparências e superficialidades, o que acaba por engendrar em ceticismo, devido à desconfiança sobre a parte visível presente na constituição desses mesmos fenômenos. Em consequência disso, pode-se dizer, como aponta Nilo, que Hume herda parte desse ceticismo maquiaveliano ao analisar os homens em sociedade, levando-o a investigar o acontecimento político no âmbito dos fenômenos humanos, fazendo da experiência sua base de raciocínio.

Na quarta seção da terceira parte (Maquiavel e Hume, por Philippe Saltel), Nilo sublinha que o estudo de Philippe Saltel nos oferece a possibilidade de conhecer Hume por diferentes perspectivas. Dentre elas, uma das mais importantes é a de que Hume teria sido um leitor de Maquiavel e que sua própria posição filosófica foi constituída a partir das leituras de textos do Florentino. Além disso, a posição de Saltel, de acordo com Nilo, pode ser assim entendida conforme a aproximação das obras de Hume às obras de Maquiavel tenha ocorrido com base nas semelhanças presentes em seus respectivos contextos históricos-políticos, de modo que o Escocês teria encontrado nos textos do Florentino uma fonte de consulta para fundamentar seu rigor na análise do fenômeno político. Assim, como aponta Nilo, a consulta às obras pretéritas pode ser entendida não só como meios de instrução e entretenimento.

Na quinta e última seção da terceira parte (Maquiavel e Hume, por Giuseppe Cospito), pela perspectiva de Giuseppe Cospito, segundo Nilo, Maquiavel e Hume beberam das mesmas fontes clássicas. Ademais, Cospito argumenta que o interesse comum de Maquiavel e Hume não estaria apenas no aspecto intelectual, mas também no campo das tarefas cotidianas, pois Cospito propõe que há analogias entre Hume e Maquiavel com base na análise da natureza do jogo que coincidentemente praticavam: o gamão. Em suma, a posição de Cospito, no que diz respeito à busca por descobertas e ao estabelecimento de possíveis intertextualidades entre Maquiavel e Hume, deverá levar em conta os respectivos interesses dos dois filósofos pelo estudo da história, interesses estes que fizeram com que seus posicionamentos anti-idealistas ganhassem força, tendo em vista o lugar ocupado pelas experiências pretéritas no nivelamento dos fatos.

Considerando os detalhes expostos, deve-se dizer que *Maquiavel na Inglaterra e o inconfesso intérprete David Hume* pode ser considerado uma rica fonte de pesquisa a todos aqueles que tenham interesse tanto pela filosofia de Hume quanto pela filosofia de Maquiavel. No que diz respeito à filosofia de Hume, pode-se encontrar uma série de referências a vários de seus escritos (em especial à *História da Inglaterra* e aos *Ensaio*s), de modo que Nilo consegue costurar muito bem cada passagem, transitando facilmente de um texto a outro e fazendo com que o leitor estabeleça relações entre os mais diversos ensaios de Hume, como acontece com as referências aos ensaios: *Da eloquência*, *Da independência do parlamento*, *Do refinamento nas artes*, *Do estudo da história*, *Ideia de uma república perfeita*, *Se o governo britânico se inclina mais para uma monarquia absoluta ou para uma república*, *Do crédito público* e etc. Além disso, a ênfase dada pelo autor ao método experimental e ao estudo da história merece atenção, porque Nilo aborda a temática do método experimental de raciocínio para além do campo da epistemologia, fazendo com que os leitores tomem conhecimento das posições de Hume ao analisar os mais diversos assuntos humanos (vide a política, a história, a economia e as paixões). No que tange à filosofia de Maquiavel, verifica-se referências não apenas ao *Príncipe* e aos *Discursos*, mas também a comédias de sua autoria como *Clizia* e *A Mandrágora*, o que reforça o empenho de Nilo ao mergulhar profundamente no contexto histórico-filosófico italiano. Outrossim, isso possibilitou ao pesquisador enfatizar o *modus operandi* das classes políticas da época, de forma a nos oferecer esclarecimento acerca dos fenômenos políticos que levaram Maquiavel a olhar para os seres humanos como seres reais e não como meros produtos da fértil imaginação humana. Este trabalho concerne, portanto, em um empreendimento encorpado no que diz respeito ao modo como apresenta

dois clássicos da história da filosofia e na forma como nos leva a pensar as relações entre as obras e seus leitores, o tempo e a propagação das ideias pelos “ventos”.