UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAINAN FREITAS DE JESUS

EPISTEMOLOGIA E POLÍTICA:
A ESTRUTURA DA SOCIEDADE CIVIL E OS FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO HUMANO EM DAVID HUME

SALVADOR
2017

CAINAN FREITAS DE JESUS

EPISTEMOLOGIA E POLÍTICA:
A ESTRUTURA DA SOCIEDADE CIVIL E OS FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO HUMANO EM DAVID HUME

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de doutor em filosofia.
Orientador: João Carlos Salles Pires da Silva.
Co-orientador: Rafael Lopes Azize

Salvador
2017

CAINAN FREITAS DE JESUS

EPISTEMOLOGIA E POLÍTICA:
A ESTRUTURA DA SOCIEDADE CIVIL E OS FUNDAMENTOS DO CONHECIMENTO HUMANO EM DAVID HUME

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção ao grau de Doutor em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia

Aprovada em ____ de _____ de 2017

Joâo Carlos Salles Pires da Silva - Orientador_____
Doutor em Filosofia pela Universidade de Campinas (UNICAMP)
Universidade Federal da Bahia

Claudia Bacelar Batista _____
Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Universidade Federal da Bahia

Daniel Tourinho Peres_____
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
Universidade Federal da Bahia

Marcos Ribeiro Balieiro_____
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
Universidade Federal de Sergipe

Wagner Teles de Oliveira_____
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Universidade Estadual de Feira de Santana

Às Mulheres da minha vida

Minha Mãe,

Tay,

e Serena.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, João Carlos Salles Pires da Silva, sempre presente desde a primeira Pesquisa de Iniciação Científica, em 2004, a quem reconheço ter tido a sorte de encontrar um modelo em dedicação, rigor, paciência e caráter. Agradeço também aos membros do Grupo de Estudos e Pesquisa: Empirismo, Fenomenologia e Gramática, que detém uma parcela significativa de contribuição para desenvolvimento da pesquisa. Gostaria, assim, de prestar meus agradecimentos aos amigos: André Nascimento, Benedito Leopoldo Pepe, Carlos Inácio, Claudia Bacelar, Rafael Azize, Serafim Nossa, Tiago Dória e Wagner Freitas Teles. Um agradecimento especial a Daniel Tourinho, que também acompanhou a minha trajetória desde a graduação. Gostaria, aqui, de prestar homenagem a Telma Andrade, que sempre me incentivou a pesquisar e nunca desistir.

À minha família, pelo apoio constante. Principalmente minha mãe, Maria de Lourdes Pires Freitas, e ao meu pai, José Raimundo Mota de Jesus. Aos meus irmãos, Ariel e Ciro. Agradeço muito à Vera Lúcia Oliveira Carvalho, pelo incentivo, pelo apoio e pela ajuda. Agradeço a minha Tia Ana, Tio Cau e Tio Renato. Às Primas e Primos que também são irmãos: Marcos Paulo, Karla Freitas, Juliana Freitas, Marcelo Ferreira. Aos mais que amigas e amigos: Daniela Romero, Diego Matos, Elen Coutinho, Fabiana Freitas, Fabrício Mota, Guatamonzi, Isadora Sebadelhe, Rita, Leidiane Coimbra e Rodrigo Araújo, Lina, Pablo Alberti, Pedro Itan, e Tiago Braga, que sempre me apoiaram, e sempre me apoiarão, em tudo. Agradeço a minha esposa, Taynára pelo incentivo e pelo carinho.

Agradeço mais uma vez à Professora Doutora Claudia Bacelar Batista, tanto pela disponibilidade de estar nesta Defesa Final, quanto pela atenção e pelas sugestões feitas no exame de qualificação, junto com o Professor Doutor Rafael Azize. Agradeço a atenção e dedicação dos demais membros desta banca, mais uma vez a Daniel Tourinho e Wagner Teles; ao Professor Doutor Marcos Balieiro, pela disponibilidade de estar nesta banca e pelo acolhimento no GT HUME da ANPOF.

RESUMO

A nossa pesquisa busca compreender a relação estabelecida na filosofia de David Hume entre o espaço de discussão da política e o local onde a estrutura cognitiva do sujeito consegue tecer suas relações com a experiência do mundo. Esta limitação dada ao tema nos convida a percorrer as trilhas da filosofia humeana, onde vemos a Política constituir um espaço muito importante para a composição da trama da Natureza Humana. Desta forma, somos convidados a pensar a unidade da obra de Hume, onde a sua teoria sobre a Epistemologia e a Política passam a encontrar pontos de apoio mútuos; estes pilares de apoio conferem às suas investigações sobre a Natureza Humana um entendimento mais completo. De fato, é no espaço público da linguagem que a imaginação consegue ser sociabilizada, encontrando um solo firme para a estruturação da crença na união entre os eventos da matéria e o intercâmbio das ações humanas em sociedade. Desta forma, tanto a teoria da estrutura cognitiva do sujeito, quanto a teoria sobre a política, encontram na filosofia humeana, ao menos, o ponto comum de sua estruturação; contudo, mesmo sendo evidente a necessidade da sua teoria do sujeito para a compreensão dos modos de estruturação e manutenção da sociedade civil, é no espaço dado pela sociedade que o sujeito consegue compartilhar e verificar reciprocamente os pontos de vistas sobre a experiência do mundo, consolidando: a compreensão das relações causais presentes nos eventos, a nomeação dada aos objetos do mundo, as opiniões sobre os vícios e as virtudes, como também das relações políticas que dizem respeito à autoridade dos soberanos e a aceitação, ou obediência, dos seus súditos. Este espaço público pode ser bem entendido em Hume "como cordas afinadas no mesmo tom em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra". As trilhas que buscamos para compreender a tessitura das relações dadas entre a Epistemologia e Política na obra humeana, nos leva à experiência como o amplo laboratório da Ciência da Natureza Humana, sendo a História uma parte significativa deste laboratório de análises onde a nossa natureza pode ser investigada em seus diversos modos de apresentação. Assim, buscamos um modo de compreender a unidade da obra David Hume, onde suas partes apresentam as mais intrigantes investigações filosóficas, mas que encontram um melhor entendimento ao considerar estas partes como pertencentes à complexa trama da Natureza Humana.

Palavras-Chave: Epistemologia, Política, Imaginação, Linguagem, Crença.

ABSTRACT

Our research seeks to understand the relationship established in the philosophy of David Hume between the space of discussion of politics and the place where the cognitive structure of the Self manages to weave their relationships with the experience of the world. This limit to the theme invites us to the paths of Humean philosophy, where we see politics as a very important space for the composition of the plot of Human Nature. In this way, we are invited to think about the unity of Hume's work, where his theory on Epistemology and Politics finds mutuals support-points; These pillars of support give their investigations on Human Nature a more complete understanding. In fact, it is in the public space of language that the imagination can be socialized, finding a firm ground for the structuring of belief in the union between the events of matter and the exchange of human actions in society. In this way, both the theory of the cognitive structure of the subject and the theory of politics, find in Humean philosophy, at least, the common point of its structuring; However, notwithstanding the evidence for his theory of the structure of the Self to understand the ways of structuring and maintaining civil society, it is in the space given by society that these Self-Structure is able to share and check the each other's points of view on the experience of the world, consolidating: The understanding of the causal relations present in events, The naming of the objects, The opinions about vices and virtues, as well as political relations concerning the authority of sovereigns and the acceptance, or obedience, of their citizens. This public space may well be understood in Hume "as in strings equally wound up, the motion of one communicates itself to the rest; so all the affections readily pass from one person to another, and beget correspondent movements in every human creature." The trails that we have seek to understand the sewing point of the relations between Epistemology and Politics in Hume's philosophy lead us to see the "experience" like the broad laboratory of the Science of Human Nature. The History being a significant part of this laboratory of analyzes where our nature can be Investigated in its various modes of presentation. Thus, we seek a way to understand the unity of Hume's philosophical works, where its parts present the most intriguing philosophical investigations, but that find a better understanding when considering these parts as belonging to the complex plot of the Human Nature.

Keywords: Epistemology, Politics, Imagination, Language, Belief

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO. ..... Pág. 08

CAPÍTULO UM - Algumas considerações sobre a Linguagem……. Pág. 27

I - A estrutura da Linguagem e a Estrutura do Conhecimento. ..... Pág. 29

II - Uma análise sobre a formação das palavras. ..... Pág. 40

III - As disputas verbais: ou a linguagem como correção conceitual da filosofia. ..... Pág. 47

IV - Linguagem e Juízo Moral. ..... Pág. 55

CAPÍTULO DOIS - Cognição e Sociedade. ..... Pág. 64

I - Experiência e Conjuntura. ..... Pág. 66

II - Entendimento e Sociedade. ..... Pág. 76

III - Artifício e Natureza. ..... Pág. 93

CAPÍTULO TRÊS - A sociedade e os seus padrões. ..... Pág. 113

I - As regras do gosto. ..... Pág. 116

II - A sociabilização do gosto. ……. Pág. 122

III - A história crítica - conservação e juízo. …… Pág. 130

IV - dos contratos à opinião - o reconhecimento da grande coletividade. ... Pág. 143

CONSIDERAÇÕES FINAIS. ……. Pág. 158

REFERÊNCIAS. ..... Pág. 166

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa, Epistemologia e Política - a estrutura da sociedade civil e os fundamentos do conhecimento humano em David Hume, busca compreender na trama da teoria humeana como a articulação entre os textos sobre o entendimento e a política encontram seu apoio mútuo. Para isso, precisamos voltar o nosso olhar para a proposta defendida por Hume da sua Ciência da Natureza Humana, tal como é apresentada na introdução do *Tratado*, onde "*lógica*, *moral*, *crítica* e *política*, compreendem quase tudo que possamos ter algum interesse em conhecer, ou quase tudo que possa servir para aperfeiçoar ou adornar a mente humana"[1]. Mais do que ciências cujos conteúdos possuam este interesse separadamente, o que pretendemos aqui, através da leitura atenta da Natureza Humana, é a compreensão de um "sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre a qual elas podem se estabelecer com alguma segurança"[2]. Sua teoria pode ser traçada através de pilares centrais onde as investigações sobre o conhecimento, as paixões, a moral, a estética e a política, nos revela um conjunto cuja compreensão se faz necessária para o entendimento completo de cada parte. É a sociedade que possibilita ao sujeito tecer, na medida do possível, a sua estrutura cognitiva com a trama do mundo, ou seja: é justamente no lugar onde as relações morais e políticas são relacionadas que a Natureza Humana encontra a melhor forma de se desenvolver. Essa tessitura, que possibilita ao sujeito se articular com o espaço em sua volta, e também com ele mesmo, encontra seu ponto firme na sociabilidade da imaginação, através do compartilhamento público da linguagem.

Sendo assim, a nossa pesquisa busca traçar os pontos de unidade da obra; embora tal empreita não ocorra sem certas dificuldades, cujas soluções procuraremos por meio da sua leitura atente, que, em muitos casos, não são dados de forma explícita, onde a compreensão do real alcance do seu discurso requer o deslindar conceitual do que por

---

[1] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (Introdução, parágrafo 5), p. 21.
[2] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (Introdução, 6), p. 22.

vezes está oculto nas suas próprias premissas. Outra dificuldade, que surge na tentativa de conferir unidade à obra, é dada de forma externa à ela, pois, a sua recepção ao longo da história, feita por bons comentadores, apresenta ao seu leitor diversas maneiras de lhe dar uma característica, ou uma rotulação. De fato, as diversas formas com que a obra foi recebida pode apresentar Hume como um filósofo da crença, do ceticismo, da ciência moral, como um filósofo político, ou até mesmo como um historiador. Contudo, a atenção do seu leitor ao deparar com o subtítulo do *Tratado da Natureza Humana*, que diz se tratar de "Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínios nos assuntos morais"[3], presente em cada livro que o compõe, pode ser a primeira pista para traçar os caminhos cujas trilhas são feitas por um sistema teórico capaz de guardar uma significativa coesão das suas partes.

Não devemos considerar a unidade do *Tratado* tão somente pela necessidade dos dois primeiros livros para entender a teoria presente no terceiro, devemos sempre ter em conta que a sua unidade é estabelecida como pilares que se apoiam; assim o investigador atento da teoria do conhecimento não pode se contentar com o livro I. Encontramos um maior alcance da filosofia política de Hume, presente no livro III do *Tratado,* pelo reconhecimento de todo um arcabouço sobre o Entendimento e as Paixões, presentes nos seus livros anteriores; mas, embora a unidade seja mais visível neste livro que "nasceu morto da gráfica"[4], encontraremos uma forte dependência estrutural tanto nos textos dos *Ensaios* quanto nas duas *Investigações*. A necessidade das partes, e o seu apoio mútuo, continuam no conjunto da sua obra; mais do que isso, algumas considerações sobre a política nos *Ensaios* só conseguem ser esclarecidas à luz do *Tratado,* e a sua análise sobre a justiça e a moral, presentes tanto no *Tratado* quanto nas *Investigações,* só seriam entendidas de forma incompleta se não tivéssemos a leitura sobre a política dos *Ensaios*. A teoria política de Hume faz parte do conjunto da sua obra, que deve ser encarada como um sistema, e suas teses "deverão, portanto, ter como razões as teses da filosofia humeana, que lhes são antecedentes, não só na ordem das

---

[3] HUME, David, Tratado da Natureza Humana. Subtítulo presente nos três livros que compõe a obra.
[4] HUME, David. My Own Life, *In*. Essays Moral, Political anda Literary, p. xxxiv.

matérias, mas também na ordem das razões do sistema”[5].

Entretanto, tal unidade da obra não é dada apenas pela necessidade das proposições encontradas na parte dedicada ao *Conhecimento* e a *Moral* do *Tratado* para dotar o leitor de um entendimento completo sobre os textos presentes nos *Ensaios;* o modo de organização da Natureza Humana em sociedade consegue preencher uma lacuna deixada nas investigações humeanas sobre o entendimento, que diz respeito à maneira como a crença encontra um alicerce consistente para estruturar suas amarras com o mundo da experiência. De fato, a repetição constante dos dados dos sentidos fornece ao sujeito a possibilidade de trabalhar no reino dos fatos, através da crença de que esta repetição vai se confirmar. Estas percepções apreendidas em sua forma primária, que Hume denomina *impressões sensitivas (ou impressões de sensação)*, ativam as engrenagens da mente tão logo estejam presentes, tanto ao serem guardadas na memória na forma de ideias, que são suas cópias imediatas, quanto por acionar outros princípios da nossa estrutura cognitiva, como os princípios associativos (semelhança, contiguidade e causalidade). Assim, o sujeito vai pouco a pouco se habituando ao mundo, tecendo dia após dia, hora após hora, e ampliando a sua trama de significações. Todo nosso conhecimento sobre o mundo são percepções que de alguma forma estão ligadas à fonte primária das impressões vindas dos sentidos, ou seja: a experiência em sua primeira aparição na mente.

Ao afirmar da forma mais direta possível, sem qualquer floreio, que o objeto da investigação humana são as percepções, Hume já mostra a sua crítica radical à metafísica, onde não se trata apenas de jogar na fogueira os livros de teologia que não satisfaçam a sua exigência de discorrer sobre questões de fato e existência real, ou sobre aquilo que podemos medir em sua forma pura de raciocínio[6]. O procedimento de Hume afasta de um só golpe o não-observável da sua ciência da natureza humana, como também afasta tudo o que não está intimamente ligado com a vida humana em sociedade, seja no presente seja nas cenas apresentadas pela história. O hábito é, desta

---

[5] MONTEIRO, João Paulo. Teoria, retórica, ideologia. Pág. 24.

[6] Cf. HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (12, 3, 34), p. 222.

forma, o grande guia da vida humana, "é só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado"[7]. O hábito possui a mesma função para toda investigação que podemos fazer na Natureza Humana, seja no modo como vemos a regularidade das ações da matéria ou das ações humanas em sociedade; é essa regularidade que nos permite acreditar no passado longínquo e na esperança da repetição regular no futuro. O que torna possível a Física é a nossa observação da uniformidade da natureza, "assim também a teoria política (como as outras ciências humanas, incluindo a própria teoria do sujeito) só se torna possível devido a uniformidade do seu objeto, a natureza humana"[8].

De fato, a experiência não apresenta o acesso aos poderes ocultos da natureza, onde a observação direta com a experiência do mundo não nos permite encontrar a força ou poder que une necessariamente uma causa com seu respectivo efeito, tampouco encontramos este poder na união entre a minha vontade e o ato de levantar a mão. Tudo o que temos é a colocação da mente em uma dada situação que, devido ao enraizamento de certas situações, assentimos com uma aparente certeza, que se comporta como se estivéssemos diante de uma relação necessária entre determinados eventos. Assim, "ao contrário da razão abstrata, o hábito é um princípio que só exerce sua influência quando é dada uma certa experiência"[9], mesmo em se tratando de um fator por si mesmo não-observável, - pois, não vemos em que medida, ou por quantas vezes, a repetição regular habituou o sujeito à constância dos fatos -, percebemos quando esta habituação está fortalecida ou enfraquecida, ele é um princípio da Natureza Humana que acompanha o sujeito por toda a sua existência.

A implosão dada por Hume à mathesis universalis, que causou um abalo sísmico tão grande a ponto de soar o alarme em Koningsberg, ressoa também por toda a sua obra. A recusa humeana às concepções absolutas, estão presentes com toda a sua força seja na própria crítica à substância inscrita nas coisas, como também na tentativa de

---

[7] HUME, David. Uma investigação sobre o entendimento humano (5, 1, 6). Pág. 77.
[8] MONTEIRO, João Paulo. Teoria, Retórica, Ideologia. Pág. 36.
[9] MONTEIRO, João Paulo. Teoria, Retórica, Ideologia. Pág. 47.

substancialização do sujeito; as consequências que daí tiramos alcançam a sua teoria sobre a moral, a justiça e a origem dos governos, como veremos logo mais adiante. Aqui ainda é preciso deixar claro que tal recusa ao absoluto não causa, de maneira alguma, um enfraquecimento, ou afrouxamento, das cadeias causais nas questões de fato, devemos ter sempre em conta que o debate sobre a liberdade e a necessidade também assume um ponto forte na filosofia humeana, e esta discussão deve fazer-se presente por toda a nossa pesquisa.

Segundo Hume "as observações gerais amealhadas no curso da experiência dão-nos a chave da Natureza Humana e ensinam-nos todas as suas complexidades"[10], e cabe ao pesquisador encontrar a cadeia causal que constitui o foco de suas investigações. A sua Nova Ciência da Natureza Humana, deve estar fundamentada por raciocínios que, não mais sendo *a priori*, são eles mesmos experimentais, e o amplo laboratório da experiência é o local onde este peculiar cientista pode encontrar os princípios da Natureza Humana e os modos como apreendemos os fatos do mundo. Reconhecemos que os primeiros princípios sobre os eventos da matéria, como a gravitação universal dos corpos, podem ser objetos de estudos com precisão dos seus elos causais. Mesmo quando uma certa variação em suas operações se torna presente, com uma água que venha a ferver apenas quando chega a uma temperatura diferente de 100 graus celsius, o cientista experimental não deve cair no desespero e demolir tudo o que fora antes pesquisado, mas sim tentar reconhecer o que, dentro de um complexo causal, operou de forma contrária. Desta forma, constatamos que, dentro da nossa investigação sobre as leis da natureza, existem "sequências causais bem recortadas, e outras mal recortadas: as primeiras coincidem com a operação regular de uma causa; as segundas são tais que ainda não se conseguiu localizar, na "mistura de causas', um fator capaz de agir com regularidade"[11], o que perde força aqui é justamente a noção de acaso.

A noção de acaso assume, neste ponto, o caráter negativo da falta de conhecimento sobre as ocorrências não-habituais dentro de um complexo emaranhado

---

[10] HUME, David. Uma investigação sobre o entendimento humano (8,1, 9). Pág. 124.
[11] LEBRUN, Gérard. A Filosofia e sua História, p. 154.

causal. Em certo sentido, o acaso deve ser entendido como inexistência, e esta compreensão acompanha os textos de Hume, inclusive em suas investigações sobre os princípios da moral ou acerca dos governos. As mesmas considerações que inferimos da necessidade das ações da matéria também nos proporcionam elementos fortes o suficiente para investigarmos, com o mesmo labor científico, as ações humanas em sociedade. Os objetos desta Ciência da Natureza Humana proposta por Hume não se distinguem na precisão de sua regularidade; a política pode ser reduzida em ciência, assim como a moral e a teoria do conhecimento podem ser deslindadas por este anatomista da mente. Insistentemente Hume nos apresenta seu exemplo, mostrando que a necessidade presente na matéria não é nem mais nem menos forte que a necessidade presente nas ações humanas ou na teoria dos governos; para Hume, a Natureza Humana pode por vezes se apresentar mais inflexível que as pedras ou as grades de uma prisão, pois,

> um prisioneiro que não tem dinheiro ou influência descobre a impossibilidade de sua fuga, tanto pela obstinação do carcereiro quanto pelos muros e barras que o cercam; e, em todas as suas tentativas de alcançar a liberdade, prefere trabalhar a pedra e o ferro destes à natureza inflexível daquele[12].

A matéria pode ser moldada, e servir para a construção das mais diversas formas; mas os princípios gerais da natureza humana são inflexíveis, e veremos que não há remédio para curar tal fraqueza a não ser por uma mudança do local onde ela está situada.

Entretanto, a nossa compreensão precisa ser acompanhada por uma certa cautela, pois, da inflexibilidade dos princípios gerais da Natureza Humana não se segue a impossibilidade da sua educação. Mais do que adotar a possibilidade da educação do sujeito, defenderemos que a crença, para alcançar a sua força máxima, depende do espaço de comunicação presente na sociedade, sendo possível a mudança no modo como o indivíduo concebe a sua realidade através da conversação com outros indivíduos. A educação, entendida aqui em sentido bastante amplo, pode aumentar ou diminuir a força com que as engrenagens cognitivas do sujeito se movimentam, fortalecendo (ou acalmando) a intensidade dos afetos. Assim, por um lado é preciso

---

[12] HUME, David. Uma investigação sobre o entendimento humano (8, 1, 19), p. 131. No *Tratado* o mesmo exemplo aparece no livro 2, parte 3, seção 2, parágrafo 17, p. 442.

reconhecer a inflexibilidade dos princípios gerais da natureza, que permite o trabalho do anatomista da mente, esperando uma regularidade que não é nem mais nem menos forte que os princípios gerais da matéria; por outro lado, devemos compreender que a vontade do sujeito pode ser educada, bem como o seu gosto e a sua maneira de conceber a realidade política em que vive.

Estes problemas, entre o que é inflexível e o que é educável no sujeito, nos levam à maneira como Hume resolve a controvérsia entre a Liberdade e a Necessidade. Compreendendo que seus problemas são mais frutos de abusos da linguagem, para Hume esta controvérsia deve cessar quando corrigimos o uso de tais conceitos. Definindo os usos das palavras, de modo a compreender a nova definição do conceito de necessidade, perceberemos que nunca houve um desacordo sobre seus usos. Devemos conceber a necessidade pelo modo como a regularidade nos comunica ao observar as causas e seus respectivos efeitos, embora, de fato, encontramos uma certa dificuldade ao assumir que as ações humanas tenham um elo inflexível de causas. De fato, é realmente difícil conceber que nossas ações até aqui ocorreram pela violência das determinações, e pareceria estranho poder julgar qualquer ação sem considerar que um determinado indivíduo detinha algum poder de decisão para as suas escolhas. Por outro lado, a ação moral também não seria passível de julgamento se este mesmo indivíduo estivesse completamente livre, no sentido de que suas ações não encontrariam um elo causal para saber onde ocorreu o ato digno de louvor ou censura.

Então, tanto um afrouxamento completo das relações causais, entendido por uma liberdade irrestrita, quanto um engessamento inviolável, ou um total determinismo, nos deixariam com a dificuldade de julgar as ações humanas, e o sujeito que cometesse o crime mais hediondo permaneceria imaculado como na hora do seu nascimento. Há um equívoco que precisa ser corrigido, e este equívoco acontece por uma confusão no termo Liberdade, que Hume apresenta duas formas de conceituação para esta palavra, a saber: *liberdade de espontaneidade* e *liberdade de indiferença*, "o primeiro sentido da palavra é o mais comum; e uma vez que é somente essa espécie de liberdade que nos interessa preservar, nossos pensamentos têm se voltado sobretudo para ela,

confundindo-a quase sempre com a outra”[13]. Mesmo que, por vezes, o espectador possa encontrar (*a posteriori*) motivos que levaram um determinado indivíduo a uma determinada ação, ou uma quantidade significativa de indivíduos a agir a favor ou contra o poder soberano de uma sociedade, o sujeito possui o espaço para a escolha espontânea de suas ações. Devemos sempre ter em conta que a Necessidade é uma qualidade que repousa no observador, sempre "determinado a inferir a existência da ação por um motivo precedente”[14].

Desta forma, entendemos a reconstrução dos argumentos sobre a liberdade como parte integrante da fundação da teoria humeana da regularidade da causa[15]. Assim, a liberdade aqui pressupõe que uma teoria da responsabilidade precisa ser estabelecida pelo qual “o agente produz e determina suas ações e são, portanto, relacionados com suas obras”, já os argumentos sobre a necessidade “sugerem que existe apenas a conjunção constante entre os objetos (isto é, volições e ações) e esta conjunção constante não revela ou descobre algum poder ou produção em alguma causa, ou nem qualquer conexão entre causa e efeito”[16]. A experiência constitui um amplo laboratório de análises sobre o qual o sistema humano deve se debruçar, e a história constitui parte significativa deste laboratório, mostrando a humanidade nas mais diversas situações e costumes. Portanto, dizer que o reino dos fatos paira sob relações contigentes não diz muita coisa para o investigador desta nova ciência da Natureza Humana; a mente humana pode ser deslindada e também podemos reconhecer princípios imutáveis no modo como esta mente consegue se articular com o mundo e com outros sujeitos. Contudo, isso não significa que não haja espaço para a formação do sujeito, onde a comunidade moral deve ser entendida como um ponto essencial para a sua formação.

Se a política em Hume pode ser entendida como uma ciência que trata dos fatos gerais, cujos objetos devem ser as relações humanas em sociedade, e se as ações que praticamos dentro deste círculo de relações devem ser julgadas pelos motivos que as

---

[13] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 3, 2, 1), p. 443 - 444.
[14] SMITH, Norman Kemp. The philosophy of David Hume, p. 440.
[15] RUSSEL, Paul. Freedom & Moral Sentiment, p. 47.
[16] RUSSEL, Paul. Freedom & Moral Sentiment, p. 55.

impulsionam, é importante entender como o sujeito consegue compreender os motivos que levaram cada indivíduo a agir. A tarefa aqui passa a entender como a mente humana, que é um amontoado de percepções, consegue compreender outros indivíduos como semelhantes; mais ainda, como nos colocamos no lugar do outro para julgar suas ações. Diferentemente das ações da matéria, a observação direta das emoções de outras pessoas envolve no observador uma relação de *ideias* e *impressões reflexivas* (ou paixões) que difere de um mero fato, como a queda de uma maçã, por exemplo. Atribuir louvor ou censura a uma determinada ação requer do observador o entendimento do modo como o outro está situado, ou seja, passamos a nos colocar no lugar do outro para entender os motivos de suas ações e atribuir, com isso, os nossos julgamentos morais.

Para Hume, o sujeito é dotado de um mecanismo que consiste na "enfática capacidade de detectar estados mentais de outras pessoas"[17], este conceito de Simpatia pode ser entendido como um mecanismo involuntário e parcial, que possui um campo de atuação bem determinado "sem intervenção da vontade, nem de uma consciência expressa pelo acordo de outras; ela se estabelece por vezes mesmo contra nossa vontade e contra nossas disposições próprias"[18]. Assim, este mecanismo não pode ser confundido com uma paixão, mas antes ele é o modo pelo qual tais impressões de reflexão podem ser comunicadas e, para tornar possível esta comunicação, necessitamos do reconhecimento da semelhança entre os indivíduos e da proximidade que mantemos com eles. Deste modo, os princípios associativos atuam de forma decisiva na maneira como compreendemos o outro e, por isso mesmo, tornam este mecanismo tão parcial. Ora, se tratamos da maneira pela qual entendemos a situação do outro, a imaginação deve ser acionada para tal feita; esta faculdade da alma prefere sempre as associações de ideias mais fáceis e contíguas do que as mais difíceis e remotas.

Sendo assim, o sujeito humeano compreende mais os sentimentos de quem lhe é próximo do que de quem está distante, e por ter as ideias na imaginação mais fortes e vívidas com seus parentes e amigos do que com aqueles que lhes são distantes, as suas

---

[17] BAILLE, James. Hume on Morality, p. 56.
[18] LEROY, André-Louis. David Hume, p. 89 .

ações possuem uma forte inclinação para a parcialidade. Ora, sempre vamos defender mais quem nos é próximo, sempre vamos louvar mais as suas ações e sentiremos um incômodo muito maior por seus defeitos e vícios. Essa parcialidade da natureza humana é a causa da nossa necessidade em criar convenções para superar a inconveniência que daí tiramos na vida social, pois sempre vamos preferir ajudar os outros pela proximidade, e disso seguem todas as dificuldades quanto ao cumprimento das promessas. É preciso, então, formular um antídoto para tal fraqueza, e este remédio deve ser forte o suficiente para fazer com que a natureza humana prefira cumprir as promessas, mesmo que o seu não-cumprimento seja aquilo que de forma imediata lhe confira mais conforto e ao seu próximo. A única forma para fazer isso é a realização de convenções artificiais que possam, não mudar a natureza humana, pois sabemos que esta é inflexível, mas colocar o sujeito numa situação tal que a remota observação da justiça lhe seja algo próximo. Assim, a sociedade passa a se estruturar por convenções artificiais que possibilitam, através dos acordos mútuos, a compreensão dos limites da justiça, uma melhor proteção, e o conforto da divisão do trabalho.

*

* *

Nossa pesquisa, que buscará reconstituir a trama de significações entre a epistemologia e a política no sistema filosófico de David Hume, começará pela maneira como a construção do sujeito se dá neste sistema, buscando a compreensão dos pontos de ancoragem que permitem a sua estruturação com o mundo. Os modos de estruturação do sujeito com o mundo encontram na comunidade moral um terreno firme o suficiente para erigir seus primeiros alicerces. A estruturação da crença consegue sair do solo movediço das análises internas do sujeito para encontrar sua firmeza no compartilhamento de opinões, que ocorre primeiramente dentro de uma comunidade, e como este espaço de sociabilidade do sujeito parece pressupor sempre o compartilhamento linguístico; o primeiro capítulo da nossa pesquisa é dedicado às análises que podemos fazer da Linguagem na filosofia humeana. Sabemos que para o estudo da união dos indivíduos em sociedade, a Linguagem é essencial; contudo, iniciar a nossa trajetória pelo estudo da linguagem assume também um caráter estratégico para

o desenvolvimento da nossa pesquisa, pois podemos, através desta análise, começar justamente pela distinção feita pelo autor entre as impressões e ideias, nos permitindo encontrar, na primeira estrutura da sua filosofia, nos seus primeiros princípios, os fundamentos da distinção dos juízos e sentimentos morais. De fato, a comunicação dos afetos, presentes nos indivíduos que compõe a sociedade, nos deixa a dúvida sobre se encontramos, e como encontramos, critérios precisos para as distinções entre o Juízo e o Sentimento. A resposta que podemos extrair do caráter distintivo dos Juízos e Sentimentos nos reconduz à distinção inicial entre impressões e as ideias, onde encontramos, nos primeiros princípios da formulação do entendimento, a construção dos termos gerais tão necessários para a formação do princípio do hábito ou costume, como também necessários para a formação da crença. Esta capacidade de adotar termos gerais garante ao sujeito a adoção de um ponto de vista sobre as questões de fato possibilitando a integração das percepções semelhantes entre os objetos, que lhe permite a fixação dos objetos do mundo em classificações mais gerais, como também lhe permite esperar dos eventos a mesma repetição semelhante ocorrida no passado, sejam estes eventos relacionados ao movimento da matéria como também em relação às ações morais em sociedade.

Outro ponto interessante dado ao estudo da linguagem em Hume é o seu aparente silêncio em relação ao tema. Ora, sabemos o quanto este assunto é importante, principalmente para quem tem a pretensão de "introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais"; contudo, mesmo que os assuntos sobre a linguagem tenham sido bem discutidos na época de Hume, não vemos um livro, nem uma parte dele, tampouco uma parte de um capítulo, dedicado a este tema. Este aparente silêncio nos deixa com uma curiosidade ainda maior em relação ao assunto da linguagem na filosofia humeana, que requer do investigador do seu sistema um profundo trabalho de coleta, pois a extensão maior deste assunto aparece nas partes ocultas da obra, como um iceberg que só nos revela imediatamente muito pouco do seu real conteúdo e alcance. Portanto, seja por seu caráter intrigante ou pela importância tão essencial para o desenvolvimento da nossa pesquisa, que o debruçar sobre as funções da linguagem em Hume será o ponto de partida para trilharmos os caminhos das nossas investigações.

Após compreendermos a estrutura da linguagem na obra de Hume, partiremos para a investigação sobre os processos cognitivos do sujeito e sua relação com a sociedade. Sabendo que é na crença que encontramos os fundamentos para que a nossa estrutura cognitiva se relacione com o mundo exterior, devemos então desvendar o processo que permite ao sujeito conferir créditos na estrutura física e social do universo que está em sua volta. Então, a nossa investigação vai buscar o sentido real desta repetição constante para a formação da crença no sujeito humeano.

Cremos nos fatos e agimos conforme estes fatos, mas é a imaginação que articula uma armação complexa entre sujeito e mundo, sendo pelo modo que tecemos esta trama que alcançamos a crença, que se comporta como se fosse uma certeza infalível, tanto sobre as ações da matéria quanto acerca das ações humanas em sociedade. Mas, como esta crença se torna evidente? Seria a repetição constante sua única via? Não nos seria possível fazer afirmações com algum grau de certeza sobre experimentos singulares? Concluiremos que esta crença não repousa simplesmente nos princípios associativos, estes princípios antes auxiliam a imaginação a criar um conjunto de situações onde o sujeito é fortemente inclinado a conferir créditos. Esta convicção é causada pelo "resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nesta situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias"[19]. Assim, esta conjuntura, que pode ser fortalecida pelos princípios associativos, deixa a mente em tal situação que ela não poderia duvidar na regularidade dos eventos e ações do mundo. Este ponto parece estreitar, ainda mais, os laços existentes entre a epistemologia de David Hume com a sua análise sobre as ações humanas em sociedade.

Os contornos da estrutura da filosofia humeana, que nos permitem tecer as considerações sobre a união dos indivíduos em sociedade, parecem melhor delineados. Definindo a distinção entre Sentimentos e Juízos morais, e compreendendo o modo como a imaginação estabelece a crença necessária para se fixar no mundo dos fatos,

---

[19] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (5, 1, 8), p. 79.

encontraremos, pelas trilhas da nossa pesquisa, um caminho para o estudo da estruturação da sociedade civil. Como já vimos, as considerações traçadas pelo mecanismo, involuntário e parcial, da Simpatia fornece, pelas vias do sistema humeano, a compreensão do lugar do outro, sendo condição necessária para nossos julgamentos das ações morais; entretanto, este mesmo mecanismo cria um inconveniente para a Natureza Humana, revelando uma das nossas maiores fraquezas: a parcialidade. É a própria imaginação que cria essa parcialidade através dos princípios associativos, onde nada é mais fácil para a transição das ideias e impressões do que aquilo que está imediatamente contíguo, semelhante, ou por uma relação causal.

Mesmo que a parcialidade seja uma marca da nossa natureza, não podemos dizer que o egoísmo seja o fundamento para a Moral e para a Política na filosofia humeana, pois o que a imaginação e o mecanismo da simpatia fazem é justamente dotar o sujeito de uma preocupação maior para com seus próximos do que com aqueles que lhes são distantes. Não queremos dizer que o egoísmo deixe de desempenhar um papel importante na vida social de cada indivíduo, mas vale notar que não é apenas por essa via que estariam fundadas todas as amarras que sociabilizam o sujeito, pois a simpatia comunica os afetos, e, por meio dos princípios associativos, a imaginação encontra uma associação de ideias mais forte e vívida nas relações parciais com aqueles que nos são próximos; sendo por este motivo que os objetos, ou as relações remotas, são mais enfraquecidas. Mesmo assim, neste estreito circulo social, onde a comunicação dos afetos é mais forte, podemos ver condutas não amparadas estritamente no egoísmo, mostrando que não é uma marca exclusiva da Natureza Humana para estruturar as considerações sobre a sociabilização do sujeito. Entendemos que esta fraqueza do Sujeito humeano surge pelo modo como a teoria do conhecimento vai tecendo a crença com as questões de fato e existência real, onde a imaginação vai buscar transições mais fáceis e vívidas, conferindo um assentimento maior e, por isso mesmo, compreendendo os eventos mais vívidos e próximos do que aqueles mais distantes e, por isso, mais enfraquecidos.

Essa característica do nosso conhecimento, que nos faz parciais, provoca uma grande dificuldade quando tratamos das relações com aqueles que nos são distantes, e,

por conta deste distanciamento, as ideias referentes ao cumprimento das promessas com tais indivíduos não estejam tão presentes à mente. Acontece que, em modelos sociais pequenos, como uma família, a natureza humana parece dar conta dessa parcialidade, pois os objetos são a todo tempo imediatamente conectados, e o dever acerca das promessas continua vívido na imaginação. Assim, em pequenos núcleos sociais, as virtudes naturais dão conta deste pequeno cosmos, mas não parecem ser suficientes se considerarmos um universo maior, onde a dificuldade que a imaginação encontra para trabalhar com relações mais distantes e enfraquecidas dota o sujeito da desconfiança de que as outras partes realizarão os acordos prometidos. Assim, devemos buscar um remédio para tal dificuldade, onde o artifício humano cria, por convenções sociais, estratégias para superar os obstáculos, garantindo uma maior proteção entre os sujeitos e possibilitando um maior conforto pela divisão do trabalho.

Entretanto, precisamos passar para a compreensão de dois conceitos: Artifício e Natureza; pois, é através da maneira pela qual estes dois conceitos são constituídos na filosofia humeana que a nossa trilha estará mais livre de obstáculos para nos guiar até a compreensão dos princípios e fundamentos da sociedade, bem como a construção das virtudes que podem ser caracterizadas como tendências sociais, na medida em que seus valores são atribuídos pela sua atuação no âmbito da sociedade. Em certo sentido, a própria noção de artifício não parece se distanciar muito do que entenderíamos pelo conceito de Natureza, pois, mesmo que seja fruto do invento humano, a sua construção não tem nada de arbitrária. A fundação da justiça e da propriedade privada devem satisfazer as engrenagens cognitivas do sujeito, de modo que os sentimentos que os ligam ao respeito às convenções artificiais criam raízes tão fortes que são capazes de forjar uma aparente naturalização, de modo a encobrir as suas origens que apontam para o seu caráter artificial. Portanto, são os princípios gerais da Natureza Humana que fornecem as condições de possibilidade para a estruturação da justiça, propriedade privada, sociedades e governos.

Antes de avançarmos para os problemas gerados por essa fraqueza da Natureza Humana, e a solução do artifício da sociedade civil, repousaremos a nossa pesquisa ainda sobre os aspectos da estrutura cognitiva do sujeito. As trilhas percorridas nestas

análises nos levará a complexa estrutura mental do sujeito, pela compreensão, na filosofia humeana, da formação de sentidos internos, das faculdades criativas e de todo um trabalho da imaginação para a articulação dos dados recebidos pelos sentidos, sejam eles externos ou internos. A faculdade do gosto estará sob nossa investigação, que diz respeito aos modos como apreendemos, julgamos e compartilhamos nossos juízos com a sociedade, sejam eles estéticos ou morais. Por este sentido, terminaremos nosso segundo capítulo pelas considerações acerca desta complexa trama cognitiva, onde trabalharemos o que aparentemente seriam os conflitos entre a razão e paixões, partindo para a análise acerca do que podemos conceber como a formação dos sentidos internos na filosofia de Hume, e do trabalho da faculdade do gosto.

As questões sobre a faculdade do gosto, e a apreensão dos sentidos internos, fornecem os materiais necessários para tomarmos as trilhas do nosso terceiro capítulo. Neste ponto da nossa trajetória, aprofundaremos a análise sobre a estética neste intricado sistema, que nos fornecerá os elementos necessários para compreendermos os modos como são estabelecidas as conexões sociais feitas pelos indivíduos que compõe uma sociedade. Nestes caminhos, compreenderemos a tendência do sujeito em buscar agrupamentos sociais, que ocorrem sempre sobre relações simpatéticas com outros indivíduos, relações estas que se fortalecem seja pela semelhança do entendimento acerca da beleza e deformidade, seja sobre juízos estéticos ou morais. Sabemos com Hume que impressões reflexivas calmas, ou paixões calmas, dizem respeito ao "sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos"[20], donde a beleza "não é uma qualidade que reside *dentro* de um objeto tão julgado, mas um sentimento que surge *dentro* do indivíduo como o resultado das relações formadas deste indivíduo com o mundo"[21]. As questões sobre o belo acompanham os assuntos sobre a moral e a estética, levando o sujeito a buscar a beleza das ações virtuosas ou as composições artísticas mais agradáveis; entretanto, estes assuntos também estão relacionados com a formação de padrões, que tendem à integração dos juízos, podendo ser relacionados a toda uma comunidade, ou dentro de estreitos círculos sociais.

---

[20] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 1, 1, 3), p. 310.
[21] COSTELLOE, Timothy M. Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume, p. 2.

Contudo, é sempre bom delinear limites. Se contemplamos, e classificamos como belas um poema ou uma ação virtuosa, não significa dizer que as sentimos de forma igual. Mesmo que as virtudes sociais possuam "uma beleza e estimabilidade naturais que, de imediato e anteriormente a todo preceito e educação, recomendam-nas ao respeito da humanidade não instruída e angariam sua afeição"[22], não as sentimos de forma igual, nem criamos as mesmas normas para seguir a sua execução. Sentimos de forma distinta os prazeres da estética, da moral ou dos objetos externos, e também distintamente elaboramos as normas para melhor trabalharmos com estas percepções. Por este motivo, o nosso ponto de partida será a estruturação do gosto, para depois compreendermos como a estruturação cognitiva do sujeito está relacionada com a formação de padrões sociais. A compreensão do Padrão do Gosto constitui um ponto importante para a nossa pesquisa, pois é por meio da padronização deste gosto que é possível instituir uma norma. Sabemos que os gostos são diversos, bem como seus julgamentos, e a dificuldade repousa justamente em fixar uma norma sem o recurso do necessário ou do absoluto. Este problema é a questão principal posto pelo seu célebre ensaio "Do Padrão do Gosto", que pergunta como devemos formular um padrão para resolver as disputas entre as pessoas, e como tal padrão pode ser feito de forma consistente com a epistemologia humeana[23]. Assim, o problema não é o gosto "que não precisa de qualquer defesa nem dos sentimentos produzidos pelo gosto, que tem sua própria legitimidade e força motriz para a ação, mas o caminho para, entre diferentes gostos, escolher algo que é uma questão de caráter e de valor comunitário"[24]. Nossa investigação sobre a linguagem nos fornece uma grande ajuda para compreender melhor a questão, pois procuramos aqui tornar um sentimento interno do indivíduo, que é por ele mesmo não-referencial, em um "padrão representacional que pode ser aplicado com segurança para um julgamento"[25].

Assim, o ensaio "Do Padrão do Gosto" estará sempre presente como referência

---

[22] HUME, David. Uma investigação sobre os princípios da moral (5, 1, 4), p. 280.
[23] Cf. TOWNSEND, Dabney. Hume's Aesthetic Theory, p. 180.
[24] TOWNSEND, Dabney. Hume's Aesthetic Theory, p. 187.
[25] TOWNSEND, Dabney. Hume's Aesthetic Theory, p.188.

para este ponto da nossa pesquisa, e é também através dele que vemos a necessidade de entender o papel da história nesta trama articulada da filosofia humeana. A necessidade de encontrar um crítico capaz de asseverar, com completa imparcialidade e perfeita educação das mais diminutas molas que compõe a nossa constituição acerca do gosto, gera uma grande dificuldade pois os critérios elencados por Hume para constituir um perfeito crítico parecem difíceis de serem alcançados por uma pessoa. A história aparece exercendo também essa função, pois as mais diversas obras do gênio humano precisam passar pela crítica de sua época, e tal crítica pode, de fato, estar contaminada pelas variações do acaso e da moda. Entretanto, quando uma obra consegue percorrer as diversas variações do acaso, e sobreviver as diversas críticas dos períodos mais remotos até os dias de hoje, talvez aí tal filtro pode mesmo nos deixar diante de uma obra de arte capaz de tocar a natureza humana em qualquer que seja a sua época. A história é capaz tanto de dar mais força à genialidade de uma obra quanto em destruir as composições grosseiras que dizem respeito apenas ao capricho de um momento; e estas considerações estão relacionadas seja para dar forças a um Mozart, ou Cézanne, seja para confirmar que Aristóteles não se encontra em ruínas e tampouco será verdade que "a fama de Addison, talvez, ainda será lido com prazer quando Locke estiver inteiramente esquecido"[26].

A história apresenta uma importância significativa em todo o conjunto da obra de Hume, pois é através dela que a Natureza Humana pode ser deslindada nas mais diversas situações apresentadas pelas cenas das eras passadas, sendo capaz de prevenir o filósofo de uma possível insensibilidade com os sentimentos gerais da Natureza Humana[27]. A história também compreende o amplo laboratório de análises onde é possível coletar os materiais necessários para estabelecer o "método experimental de raciocínios nos assuntos morais", onde podemos asseverar sobre os princípios que se mantém imutáveis seja sobre a estética, a moral ou a teoria do conhecimento. Assim, "sendo a ciência da natureza humana empírica, a história é seu material"[28], cujo

---

[26] HUME, David. Uma investigação sobre o entendimento humano(1, 4), p. 22
[27] PRICE, John Valdimir. David Hume, p. 86.
[28] MALHERBE, Michel. La philosophie emiriste de David Hume, p 340.

principal uso é mostrar "os homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os moveis normais da ação e do comportamento humanos"[29]. Entretanto, a história precisa passar por uma análise, o que também nos leva à procura do que Hume entende pelo estudo da história, pois é necessário encontrar um fundamento para a confiança dos testemunhos ali presentes. Mesmo que a história seja uma parte constitutiva da ciência da natureza humana, sendo antes de tudo uma ciência probabilistica, devemos entender que ela possui um comportamento próprio diverso das ciências que operam sobre os fatos presentes, pois, diferente destas ultimas, as suas proposições não são passíveis da mesma re-verificação empírica. Assim, "para determinar o valor de verdade da proposição histórica, o historiador deve confinar a evidência, para o contexto ao qual ele aparece. Proposições históricas estão sujeitas aos meios de verificação diferentes do procedimento de outras proposições"[30]. De fato, a análise sobre a história parece necessária para entendermos como Hume, em alguns momentos, consegue dar conta da forte crença, e na total descrença de outros momentos, como é apontado na questão acerca dos milagres. Assim, procuraremos compreender ao longo da sua obra, o que a filosofia de Hume nos permite mostrar sobre o que é entendido aqui pela História, pelo trabalho do historiador, a análise do que seria uma evidência histórica e a intensificação do padrão no seu curso[31].

As trilhas da nossa pesquisa já nos fornecem os fundamentos necessários para a composição da sociedade civil, onde o entendimento da grande coletividade fornece ao Sujeito os pontos de armação desta trama complexa. As investigações sobre a sociedade nos encaminham para uma tensão entre dois pontos, do poder soberano e da força dos súditos, onde nenhum deles pode prevalecer. Nesta rede de tensões encontramos tanto a compreensão da sociedade quanto suas estratégias de manutenção; tanto pela formação e divulgação, por parte dos representantes dos governos, das opiniões de interesse e de direito, quanto pela sua assimilação, por parte dos cidadãos de uma dada sociedade

---

[29] HUME, David. Uma Investigação sobre o entendimento humano (8, 1, 7), p. 123.
[30] PRICE, John Valdimir. David Hume, p. 87.
[31] Cf. WOOTON, David. Hume, "the historian", p. 290.

civil. Neste sentido, compreendemos que as convenções artificiais, que constituem as estratégias do Sujeito para uma melhor proteção, e para um melhor conforto, necessitam cumprir alguns critérios para a imaginação assimilar a formação das regras gerais de conduta; possibilitando o bom estabelecimento do espaço de compartilhamento público da linguagem. Terminaremos o nosso último capítulo pela maneira como os princípios cognitivos do sujeito conseguem tecer sua trama com o tecido social, permitindo, assim, o reconhecimento desta grande coletividade que compõe a sociedade civil.

CAPÍTULO UM

Algumas considerações sobre a Linguagem

Começamos a nossa pesquisa pela investigação das funções da linguagem na estrutura do sistema filosófico de David Hume, pois, por sua própria natureza, a linguagem pode ser considerada como um guia infalível para a formação do catálogo das qualidades classificadas como virtuosas e dos defeitos que constituem o seu oposto, de modo que é suficiente a "mínima familiaridade com o idioma para nos orientar, sem nenhum raciocínio, na coleta e arranjo das qualidades que são estimáveis ou censuráveis"[32] para aqueles que compartilham tal idioma, e que são capazes de transcrever, respeitando todas as proporções, os relatos apresentados pela história. Considerando por este prisma, a linguagem constitui um ponto essencial para a análise da integração das engrenagens cognitivas do sujeito com a sua comunidade; pois, é através deste espaço público de compartilhamento dos afetos que o sujeito pode compreender a tessitura das relações entre os indivíduos, permitindo no seu ponto mais estrutural a compreensão, cada vez mais larga, da dimensão do outro. Se compreendemos bem com Hume que o sujeito ao retornar seu olhar para si mesmo vê um emaranhado de percepções, é dentro da comunidade linguística que este emaranhado de percepções compreende, aprende, julga, espera as ações, e age, sempre em relação aos estímulos causados pelos modos de apreensão das percepções despertadas pela interação com os outros indivíduos que compõe essa sociedade.

Entretanto, a importância da linguagem para a compreensão do sistema humeano, não obstante a real necessidade do sujeito em transcrever suas sensações, na forma de discurso significativo, para formular os juízos morais, não parece encontrar-se restrito tão somente no território da moral. De fato, temos a necessidade de formular termos gerais sobre o que se entende por vício ou virtude para, através do seu amplo

---

[32] HUME, David. Uma Investigação sobre os princípios da moral (1, 10), p. 231.

compartilhamento e educação, fixar as regras do agir e ultrapassar a parcialidade da nossa própria natureza. A capacidade de adotar termos gerais é igualmente fundamental para engendrar a crença na regularidade dos fatos, onde o seu compartilhamento, no espaço público da linguagem, fornece ao sujeito um alicerce ainda mais firme para a sua estruturação com a experiência do mundo, ultrapassando as considerações individuais sobre a regularidade dos fatos.

Contudo, não é sem dificuldades que as funções da linguagem são apresentadas pelo sistema humeano, pois estas considerações sobre a utilização de termos gerais, como modo de designar conceitos, estão situadas, ao longo da sua obra, "em passagens muito breves e largamente dispersadas"[33]. Embora as investigações sobre a linguagem mereceram lugar de destaque nas discussões filosóficas entre os autores contemporâneos de Hume, é algo bastante curioso o fato de não encontrarmos, na sua obra, nenhum texto explicitamente dedicado ao tema. Essa ausência de destaque não deve ser motivo suficiente para desmotivar o investigador do seu sistema, pois a sua leitura atenta é capaz de nos revelar discussões interessantes acerca da natureza, da origem e das funções da linguagem.

Começaremos a nossa pesquisa com o debruçar sobre a análise da linguagem na filosofia de David Hume, pois essa análise nos leva aos primeiros princípios do seu sistema, que logo na primeira parte do livro I do *Tratado* é apresentado os fundamentos para a formulação de conceitos que ultrapassam a necessidade de enquadrar, a todo momento, imagens mentais para a formulação do discurso. Contudo, dificuldades e problemas são logo apresentados, e sua solução nos permite compreender as diferenças entre sentimentos e juízos morais ou estéticos.

---

[33] SCHMIDT, Claudia M. David Hume: reason in history, p. 38.

I - A estrutura da linguagem e a estrutura do conhecimento

As investigações filosóficas sobre a linguagem, seja sobre sua origem ou sua correção para resolver problemas filosóficos, não parecem merecer algum destaque expressivo na obra de David Hume, muito embora encontramos este tema presente no círculo das discussões da sua época. Este aspecto torna-se ainda mais curioso quando nos deparamos com o quarto apêndice das *investigações sobre os princípios da moral,* intitulado *de algumas disputas verbais*, onde as considerações sobre a linguagem aparecem em forma negativa; apontando para a falta de importância quando as questões morais assumem um caráter puramente verbal, e "uma discussão moral, filosófica, não precisa entrar em todos esses caprichos da linguagem"[34]. Ao deparar com este aparente desdém do autor com tema da linguagem, é bem possível que o seu leitor perca todo o entusiasmo necessário para empreender quaisquer discussões profundas que aponte para este sentido no interior da sua obra. Contudo, a presença deste tema em grandes autores contemporâneos de Hume, principalmente se voltarmos exclusivamente àqueles que pertenciam ao seu círculo próximo de relações, deixa esta questão com um sabor deveras intrigante, de tal modo que o seu leitor, movido por tal curiosidade, seja inclinado em buscar o motivo pelo qual este tema foi deixado de lado por um autor cuja pretensão é compor o Tratado da Natureza Humana que procura "introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais"[35], onde o espaço público da comunicação dos afetos é essencial para a formação do sujeito, que busca sempre fixar os termos gerais que regem o fluxo regular do mundo da experiência, que tanto pode ser referente as ações da matéria quanto das relações humanas em sociedade.

Mesmo sem encontrar nem um livro, ou ensaio, ou parte de uma seção onde Hume trata de forma explícita, e exclusiva, acerca da estrutura da linguagem, não deve ser considerado motivo suficiente para impedir a nossa investigação em sua obra sobre tal tema; ao contrário, essa ausência nos fornece ainda mais interesse para as nossas

---

[34] HUME, David. Uma investigação sobre os princípios da moral (Apêndice 4, 2), p. 403.

[35] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, subtítulo presente em cada livro que compõe a obra. Na ed. brasileira encontramos nas páginas: 16; 307; 491.

investigações. O interesse pelo tema ganha um enlevo ainda maior quando a filosofia humeana entra explicitamente nas considerações sobre a moral, onde a formação de uma comunidade linguística constitui o ponto essencial tanto para a formação da sociedade e dos governos quanto para estruturar o conhecimento humano no mundo dos fatos.

Desta forma, se faz preciso re-examinar a questão, iniciando não pela possibilidade ou impossibilidade de uma filosofia da linguagem em Hume, mas através da investigação do que a sua obra pode nos fornecer enquanto uma possível teoria para a estrutura da linguagem e como ela encontra-se articulada com os princípios do seu sistema. Este modo de proceder com a leitura da obra nos fornecerá os elementos significativos não apenas para a resposta sobre se é possível encontrar, nos aspectos implícitos da filosofia humeana, uma teoria sobre a linguagem, mas também para compreender a estrutura da sociedade civil e os meios pelos quais os indivíduos se articulam buscando a mútua compreensão e cooperação dentro dessa sociedade. Por isso, não nos deteremos exclusivamente na resposta sobre a existência ou não existência de uma filosofia da linguagem em Hume, procuraremos compreender como esta é articulada com suas considerações sobre sociabilidade do sujeito; pois à medida que avançarmos nesta questão tais perguntas apresentarão naturalmente as suas respostas no interior do sistema.

Assim, a leitura da obra possibilita encontrar, mesmo sem parecer explícito em sua superfície, pontos que desencadeiam discussões interessantes sobre o tema da linguagem. É certo que muitas dessas passagens encontram-se dispersas na vastidão da obra, outras requerem uma leitura atenta que necessita percorrer os aspectos implícitos que o autor quis fazer-se subentendido, cuja leitura requer do seu leitor o cuidado para não extrapolar os limites do seu sistema empirista. Aqui todo cuidado é necessário, pois, pode ser uma leitura tentadora limitar, nas funções absolutas da linguagem, o princípio empirista, também conhecido como princípio da cópia, onde todas as percepções que

estão presentes na mente enquanto ideias são, em realidade, cópias das impressões que lhes precedem[36].

De fato, o modo como Hume separa tudo o que o sujeito pode ter como objeto de conhecimento, ou de investigação, em questões de fato ou relações de ideias, pode ser lido enquanto demarcações bem estabelecidas para estruturar a ordem de significação do mundo. Distinguindo tais campos de atuação do nosso conhecimento, encontramos nas relações de ideias, que são os materiais da faculdade da razão, o império da necessidade, ao passo que nas questões de fato, ou de existência real, tudo pode ser pensado desde que não incorra em contradição. Assim, as contradições estão fora de qualquer análise, seja pela sua carência de necessidade, não podendo ser objeto da razão, seja em relação a qualquer outra faculdade da mente, pois elas sequer podem ser pensadas.

No entanto, precisamos distinguir o que Hume compreende por "envolver contradição" daquilo que é compreendido nas composições originadas da fantasia, onde não há qualquer paralelo com o real. No segundo caso, notamos que a fantasia aparentemente "está livre até mesmo dos limites da natureza e realidade"[37], porém são compostas por elementos da realidade dos fatos, através da nossa "capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem"[38]. A imaginação humana, que pareceria ser uma faculdade do espírito totalmente livre e ilimitada, não pode ir além do que é fornecido pela experiência, e "todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais"[39]. Contudo, pensar que o sol não vá nascer amanhã, ou que quando uma bola de bilhar se chocar com a outra ocasionará uma grande explosão, configuram-se apenas trabalhos da

---

[36] Abordaremos ainda nesta seção um modo de leitura que precisa desta atenção para não extrapolarmos o que pretende a obra de Hume, que colocaria as funções da linguagem anteriores ao tratamento explícito na letra humeana sobre a distinção entre impressões e ideias. Também abordaremos outra consequência desta leitura na quarta seção deste capítulo.

[37] HUME, David. Uma Investigação sobre o entendimento humano (2, 4), p. 35.

[38] HUME, David. Uma Investigação sobre o entendimento humano (2, 5), p. 35.

[39] HUME, David. Uma Investigação sobre o entendimento humano (2, 5), p. 35.

criatividade da mente originados pela nossa capacidade de separar e compor os elementos apresentados pela experiência das mais diversas formas.

O que Hume considera por envolver contradição não é no sentido apresentado pelas composições da fantasia. O contrário de um fato não implica contradição, e sempre permanecem possíveis, sendo considerada vã toda pretensiosa tentativa em demonstrar, *a priori,* a sua falsidade. Uma contradição "jamais poderia ser distintamente pensada pela mente"[40], como um triângulo que não tenha três lados, ou uma figura sem forma, ou que a menor distância métrica entre dois pontos, dentro de um plano geométrico perfeito, não seja uma linha reta, ou que alguma coisa seja e não seja ao mesmo tempo[41]. Deste modo, com base em nossos exemplos, seja em relação aos objetos da geometria ou aos seus princípios, o que entendemos por contradição não teria nem a possibilidade de concepção lógica, nem a concepção de um termo atribuído a uma figura do pensamento; não podendo, portanto, pertencer ao mundo do que pode ser concebido claramente, tampouco poderia ser considerado enquanto princípio puramente teórico.

O amplo universo de tudo que encontra-se presente na mente é constituído por uma ampla variedade de percepções, cujo acesso original é dado pela capacidade de sentir uma resposta mental devido a um estímulo captado pelos sentidos; ou seja: a resposta mental deste estímulo dado aos sentidos são as percepções presentes na mente, constituindo o mundo para o sujeito. Assim, o mundo é tudo o que pode ser percebido, e todos os caminhos trilhados pelo sujeito, seja pela contemplação do que está em sua volta, seja nas relações presentes entre indivíduos de uma comunidade, dizem respeito aos modos de organização das percepções da mente, bem como os juízos que extrapolamos o que está imediatamente dado. A apreensão destas percepções nos permite compreendê-las de duas formas distintas, dadas por sua gradação em força e vividez, onde as mais fortes e vivazes são chamadas de Impressões que, ao serem captadas em ideias, possibilitam o trabalho mental com estes dados, mesmo quando a

---

[40] HUME, David. Uma Investigação sobre o entendimento humano (4, 2), p. 54.
[41] Cf. HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 7, 4), p. 43.

sua fonte original deixa de estimular os sentidos. Embora as impressões e as ideias sejam identificadas na mente com a mesma natureza de ser uma percepção, a mente consegue distinguir facilmente uma da outra, seja pela temporalidade ou pelos graus de força e vividez com que são apresentadas[42].

Antes de avançarmos, vale à pena nos deter nesta distinção de força e vividez, pois a letra apresentada pode causar alguns equívocos. O sentido de força e vividez destas percepções não pode ser confundido como uma alteração da coloração de uma imagem, ou diminuição do volume de um som. Uma ideia não deve ser considerada aqui como uma cópia enfraquecida no sentido de ser "desbotada como uma velha pintura"[43], mas sim como uma força de presença à qual ela não pode ser ignorada[44]. Então a mente recebe primeiramente as impressões dos sentidos, que serão copiadas em ideias, sempre presentes à mente quando requisitadas. A temporalidade constitui aqui outro critério de distinção entre impressões e ideias, pois para toda ideia simples existe uma impressão antecedente.

Entretanto, as impressões simples, tal como as suas cópias, sempre escapam quaisquer definições, não importando quantas palavras utilizamos; embora devemos sempre reconhecer que elas estão dentro do mundo percebido. De fato, em todos os exemplos que Hume apresenta sobre as impressões simples, bem como o desmembramento das impressões complexas, não o encontramos solto no ar, tampouco são ideias soltas perdidas na mente. Os objetos simples só são compreendidos, e processados, por meio dos objetos complexos; a exemplo de uma parede vermelha, um cubo de mármore branco ou um triângulo preto, tais percepções são impossíveis de serem formuladas sem um aparato, tornando-as, por isso mesmo, complexas.

Estas análises preliminares são essenciais para avançarmos na nossa pesquisa, pois constituem os primeiros princípios do sistema humeano. A fonte original das

---

[42] Estudaremos logo em seguida um outro modo de interpretar esta distinção apresentada inicialmente por Hume.

[43] LANDY, David. Hume's theory of mental representation, p. 27.

[44] Veremos na primeira seção do nosso segundo capítulo, que esta forma de compreender a distinção entre ideias e impressões é importante para a análise da crença, que possibilita a uma ideia ganhar força e vivacidade de modo a se assemelhar à força que uma impressão é apresentada na mente.

investigações humeanas apresenta também questões muito interessantes para o nosso propósito inicial de investigar o papel da linguagem neste sistema. Entendemos que as percepções simples carecem de definições precisas, nos cabendo apenas a enumeração das circunstâncias que as acompanham. Assim, quando um determinado objeto é apresentado aos nossos sentidos, como um globo de mármore branco, "recebemos apenas a impressão de uma cor branca disposta em uma certa forma, não sendo capazes de separar nem distinguir a cor da forma"[45], sendo apenas em comparação com outros objetos que conseguimos conceber distintamente o que é forma e o que é cor, embora isto que Hume chama distinção de razão apenas nos fornece o conceito do simples atribuído a um objeto. Neste sentido, é interessante notar a maneira, bastante taxativa, apresentada por Hume ao iniciar suas investigações sobre as paixões, classificando-as como "impressões simples e uniformes e, por isso, não importa quantas palavras utilizemos, é impossível fornecer uma definição precisa delas"[46], limitando a nossa capacidade em descrevê-las pela enumeração das circunstâncias que as acompanham. Assim, não existem definições precisas e sim descrições para dar conta da apreensão linguistica de quaisquer impressões simples, que podem ser consideradas enquanto respostas mentais, na forma de impressões sensitivas ou reflexivas, dadas pelos estímulos apresentados aos sentidos externos ou internos[47].

Contudo, mesmo não possuindo a capacidade linguística em definir uma impressão simples, aprendemos os usos que damos aos objetos semelhantes que nos são apresentados na forma de impressões, que posteriormente apreendemos na mente enquanto ideias, e convencionamos socialmente que tais objetos e seus usos podem ser aplicados a um termo geral. Por este motivo que a impossibilidade de definir as impressões com absoluta precisão, distingue da nossa capacidade, e necessidade, em designar o que vem a ser esta ou aquela impressão. É certo que, em nossa vida ordinária, por algumas vezes nos encontramos defronte da inconveniência em definir as paixões, mas nos encontraríamos com a mesma dificuldade se nos fosse pedido um

---

[45] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 7, 18), p. 49.
[46] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 1, 2, 1), p. 311.
[47] A questão dos sentidos internos e sentidos externos será discutida no final do nosso segundo capítulo.

definição precisa do que é uma cor verde, ou uma textura áspera, ou um sabor amargo, não obstante a nossa capacidade de descrever um objeto complexo que desperta tais percepções, até mesmo quando o objeto não se faz presente. Enquanto cópias perfeitas, porém sem a força de presença que possuem as impressões, as ideias simples também devem acompanhar a mesma característica da sua fonte original.

É bem possível compreender como a leitura dessas passagens pode nos fornecer um modo de interpretação do autor, que precisa ser analisado com bastante cautela para não cairmos na tentação em conceder importância demasiada ao que podemos compreender pelas funções da linguagem que o texto parece implicitamente guardar. Entretanto, é também importante apresentar os riscos, pois trilhamos um percurso que nos coloca diante de dois extremos, onde temos de um lado desses extremos o que não pode ser concebido pela mente por envolver contradição, e do outro lado tudo o que podemos sentir como pertencentes a um objeto, mas não pode ser concebido distintamente pela mente, salvo enquanto conceito. Tudo isso poderia nos levar a pensar que os limites da concepção do mundo estão circunscritos pela linguagem, pois a regra apresentada no livro II do *Tratado* limitam os modos de descrição do mundo através da impossibilidade em definir as impressões ou as ideias simples. Desta forma, entre o limite do que não pode ser dito e aquilo que não pode ser definido, encontramos o discurso socialmente compartilhado.

As funções da linguagem, mesmo apresentadas de forma implícita na obra, assumem um importante lugar para a estruturação do nosso entendimento. Porém precisamos advertir: é a experiência que delimita a totalidade do mundo, seja enquanto fonte original das impressões, seja enquanto juiz que limita o campo do conhecimento. O espaço importante que a letra humeana abre para o que experimentamos sem a possibilidade de definições precisas, bem como a impossibilidade de concepção das contradições, não significa que a linguagem limita o mundo da experiência em funções absolutas, mas sim que existem regras às quais o compartilhamento do que pode ser dito acompanham toda a humanidade. Entretanto, é preciso adiantar um pouco sobre o que já iremos logo tratar, pois o que determinam tais regras é própria estrutura cognitiva do sujeito, que possibilita formar uma ideia geral aos eventos e objetos semelhantes; destas

ideias gerais formamos termos gerais pelas convenções sociais, dadas primeiramente dentro das sociedades e depois compreendidas pela história da humanidade. Esta uniformidade, que encontramos nas regras do discurso, nos revela antes uma forte semelhança que a Natureza Humana guarda nas mais diversas formas de governo ao longo de toda a sua história. Deste modo, é possível considerar os princípios associativos (pelos quais associamos as ideias na mente por semelhança, contiguidade e causalidade) "como uma força suave, que comumente prevalece, e que é a causa pela qual, entre outras coisas, as línguas se correspondem de modo tão estreito umas às outras"[48]. Sabemos que o contato com o mundo é dado primeiramente pela apreensão dos dados dos sentidos, na forma de impressões, que posteriormente são convertidas em ideias, e guardadas pela faculdade da memória. Contudo, essas ideias não estão soltas na mente; mesmo que não seja possível perceber uma impressão completamente igual a outra, encontramos uma forte semelhança entre elas, e prontamente associamos as ideias que copiamos dessa fonte original em diversos conjuntos.

Em condições normais, a imaginação sempre vai preferir a transição mais fácil e confortável para transitar as ideias na mente, de modo que a mera menção da ideia (ou apresentação de um evento semelhante, como também a proximidade contígua dos dados do mundo e a antecipação da mente para prever a ocorrência futura destes dados) possibilita um fluxo rápido e confortável de ideias, de modo a criar no sujeito um alicerce forte para poder se relacionar com o mundo. É muito mais fácil para a imaginação organizar em conjuntos semelhantes de dados tudo o que nos são apresentados pelos sentidos, do que considerar os objetos do mundo distintos uns dos outros. Assim, criamos ideias gerais, ou ideias abstratas, que permitem ao sujeito humeano estruturar melhor seu alicerce com o mundo, possibilitando ultrapassar o que é apresentado pela experiência imediata e compor esta experiência dentro de um fluxo regular de percepções semelhantes[49]. Estas ideias abstratas são "ideias particulares

---

[48] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 4, 1), p. 35.

[49] Veremos na primeira seção do nosso segundo capítulo que a nossa capacidade de formar ideias gerais também está intimamente conectada com a assimilação das regras gerais de conduta nas questões morais, bem como a tendência de buscar um padrão do gosto.

acopladas a um termo geral, que recorda oportunamente outras ideias particulares que, em certas circunstâncias, assemelham-se à ideia presente na mente”[50].

O constante contato com o mundo da experiência nos permite encontrar, com certa frequência, algumas semelhanças entre os diversos objetos que nos são apresentados pelos sentidos, o que possibilita a atribuição de um nome a todos estes objetos semelhantes, “não obstante as diferenças que possamos observar em seus graus de quantidade e qualidade, e não obstante quaisquer outras diferenças que possam surgir entre eles”[51]. Quando adquirimos o costume da relação que criamos entre objetos semelhantes, torna-se suficiente apenas mencionar esse nome para que a ideia de um desses objetos particulares seja apresentada à mente, representando a ideia abstrata que fazemos dele, sempre atentos para corrigir possíveis equívocos. Como é através da estrutura cognitiva do sujeito que associamos as ideias em um termo geral, capaz de representar uma grande variedade de objetos semelhantes, compreendemos assim a razão pela qual encontramos certa correspondência entre os idiomas.

Sabemos que é através dos princípios associativos que determinamos uma ideia geral para facilitar os trabalhos da imaginação. Contudo, a linguagem também assume, na filosofia humeana, uma dimensão social e histórica, e o que aparece de forma implícita nas partes dedicadas ao entendimento, é externado sobretudo nas questões sobre a moral. Por convenção Hume compreende “uma percepção de interesse comum, percepção que cada qual experimenta em seu próprio peito, que observa em seus companheiros e que conduz, em colaboração com outros, a um plano ou sistema geral de ações que tende à utilidade pública”[52], e “de maneira semelhante, as diversas línguas se estabelecem gradualmente pelas convenções humanas, sem nenhuma promessa”[53]. Assim, os princípios associativos da imaginação possuem um papel crucial para a formação, no sujeito, das ideias gerais, ou até mesmo dos termos gerais; mas é por meio

---

[50] HUME, David. Uma Investigação sobre o entendimento humano (12, 2, 20, nota de rodapé), p. 214.

[51] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 7, 7), p. 44.

[52] HUME, David. Uma Investigação sobre os princípios da moral (ap. 3, 8), p. 393. As convenções que versam sobre a fundamentação da sociedade civil, bem como da origem da da justiça e propriedade serão tratadas de forma mais oportuna no nosso terceiro capítulo.

[53] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 2, 10), p. 531.

"do acordo e convenção dos seres humanos", ou seja, dependente de um conjunto de indivíduos, "que a fala, as palavras e a linguagem são fixadas"[54]. A linguagem é pois uma convenção que não pode ultrapassar o que é dado pela totalidade dos indivíduos de uma comunidade linguística.

A nossa investigação sobre a estrutura da linguagem em Hume encontra a necessidade da teoria do conhecimento para compreender a formação das ideias abstratas, que também podemos entender por formação de conceitos; mas também encontra como ponto essencial o caráter convencional da linguagem. É interessante notar estas duas análises apresentadas em momentos reconhecidamente distintos da obra. Essa distinção pode ser lida em conformidade com a separação, na obra, com as partes que encontram-se propriamente dedicadas às investigações sobre o entendimento, e com as análises sobres os assuntos morais. Não obstante essa separação, visível pelos livros que compõe o *Tratado* ou daqueles que separam cronologicamente as duas *Investigações*, talvez uma melhor leitura da obra seja aquela que a considere em conjunto.

A leitura do primeiro livro do *Tratado* inicialmente já nos mostra a procura pela estruturação dos princípios cognitivos do sujeito, fixando, com funções bem estabelecidas, as engrenagens da mente, onde a formação das ideias abstratas é descrita por meio dos processos de uma estrutura cognitiva aparentemente isolada. Contudo, a divisão das partes da obra, bem como o entendimento isolado de cada processo mental, parece mais ser fruto do expediente, sempre didático, do autor, este anatomista da mente que busca deslindar cada engrenagem, revelando, até onde for possível, seus primeiros princípios e suas operações mais delicadas. É certo que a sua obra nos mostra, logo nos seus fundamentos iniciais, os processos que permitem ao sujeito associar as imagens apreendidas pela mente com outras imagens, podendo neste processo, até mesmo sem a necessidade do intercâmbio linguístico com outros indivíduos, formar um termo. Porém, esta formação linguística solitária só pode ser considerada em vistas ao que é requerido em casos particulares; embora estas primeiras trilhas já nos permite pensar a

---

[54] HUME, David. Uma Investigação sobre os princípios da Moral (ap. 3, 8), p. 393.

possibilidade de "inventar uma palavra e aplicá-la a uma série de imagens para além de qualquer idioma existente"[55]. Portanto, compreendemos de um lado a necessidade de deslindar a estrutura da mente do sujeito, fundamentando seus primeiros princípios para lançar-se ao mundo com bases sólidas, do outro compreendemos a necessidade do sujeito em compartilhar um mundo comum com outros indivíduos semelhantes, fixando de forma mais efetiva a sua estrutura cognitiva por uma crença que, compartilhada, é cada vez mais fortalecida.

A nossa investigação sobre a linguagem, não obstante a dificuldade da obra em tornar pouco visível os icebergs das suas próprias premissas[56], mostra, da mesma forma que ocorre no caso da crença, a necessidade da leitura do conjunto da obra para encontrar bases mais sólidas. De fato, é apenas em suas investigações sobre a moral que Hume explicitamente nos revela, através das convenções, como a linguagem é fixada no sujeito. A combinação destas duas partes da obra possibilita a compreensão de que os "termos gerais recebem sua associação costumeira com um conjunto de objetos semelhantes através do processo de acomodação mútua entre um número de falantes", e o estabelecimento convencional deste termo permite que ele seja adotado "como um sinal para o conceito correspondente, por qualquer um que aprende a linguagem"[57]. É por convenção que formamos uma comunidade linguística que, como veremos logo mais adiante, permitirá ao sujeito ampliar a sua consideração parcial sobre a moral, bem como dos seus laços sociais. Adiantamos aqui que, "em razão das perpétuas contradições que encontramos na conversação e no convívio social com pessoas que não estão na mesma situação, nem tem o mesmo interesse"[58] que corrigimos a nossa parcialidade de tal modo que somos levados a "formar um critério geral e inalterável com base no qual possamos aprovar e desaprovar caracteres e maneiras"[59]; ou seja, é pelo intercâmbio dos afetos que ampliamos o alcance das regras gerais.

---

[55] SCHMIDT, Claudia M. David Hume: Reason in History, p. 258.
[56] Cf. FLEW, Antony. Hume's philosophy of belief, p. 37.
[57] SCHMIDT, Claudia M. David Hume: Reason in History, p. 38.
[58] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 3, 3, 2), p. 642.
[59] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 3, 3, 2), p. 643.

II - Uma análise sobre a formação das palavras

Quando voltamos o nosso olhar, mais uma vez, para o princípio empirista, ou princípio da cópia, cuja letra nos diz claramente que "todas as nossas ideias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas"[60], encontramos algumas dificuldades presentes na obra filosófica de David Hume. A dificuldade surge quando, no *Tratado*, as ideias ganham uma conceituação adicional, que não é explicitada fortemente na *Primeira Investigação*, sendo denominadas como "as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio"[61], o que facilmente conduz à compreensão de que essas percepções enfraquecidas devem ser sempre consideradas imagens mentais. Ou seja, desde que não existe nada presente na mente que não sejam percepções, que apenas admitem uma distinção de graus e não de natureza, é bem possível ser prontamente levado a entender que toda *Impressão* possui o seu significado armazenado na mente enquanto uma imagem. Aqui, a letra humeana que nos conduz ao contato imediato com as coisas, por meio de exemplos que pareceriam triviais, parece também fomentar dificuldades no interior do seu sistema.

Contudo, o modo de apresentar o princípio da cópia na *Primeira Investigação*, bem como a maneira de apresentar o princípio de verificação do significado das ideias nesta obra, não está diretamente relacionado com a formação necessária de imagens mentais, a não ser por uma leitura forçosa onde as "'percepções tênues', que 'imitam ou copiam' só podem, neste sentido, ser apenas imagens mentais"[62]. Entretanto, a teia argumentativa empregada para defender este princípio nos conduz naturalmente ao seu critério de verificação, pois "sempre que alimentarmos alguma suspeita de que um termo filosófico esteja sendo empregado sem nenhum significado ou ideia associada (como frequentemente ocorre), precisaremos apenas indagar: de que impressão deriva

---

[60] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (2, 5), p. 35-36.
[61] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 1, 1), p. 25.
[62] FLEW, Antony. Hume's Philosophy of Beliefs, p. 22.

esta suposta ideia?"[63], este critério de significação pode levar o seu leitor a considerar necessária a vinculação de uma imagem mental para uma ideia, garantindo, assim, o seu significado.

Em todo caso, classificar as ideias enquanto imagens mentais das impressões nos direciona a algumas questões que dizem respeito ao modo como, no interior do sistema, tais imagens são formadas. Esta condução do raciocínio, que o texto parece naturalmente nos levar, nos direciona ao seguinte pensamento: se não há nada na mente que não sejam impressões ou ideias, onde as últimas são imagens enfraquecidas das primeiras, "o significado das palavras são ideias, ideias mais uma vez sendo identificadas como imagem mental"[64]. O modo de apresentar tais questões pode mesmo fazer o seu leitor ser levado a conceber as palavras como ideias e, consequentemente, a linguagem não encontraria qualquer possibilidade de significação longe da produção destas imagens. É preciso solucionar esta questão, pois ela traz alguns embaraços para a nossa pesquisa - restaria a dúvida de como formulamos a verbalização sobre as ideias que surgem enquanto cópias enfraquecidas das impressões; pois verbalizar não parece ser a mesma coisa de representar uma cópia imagética daquilo que imediatamente percebemos.

De fato, o princípio da cópia proposto por Hume aponta para o conteúdo pictórico das ideias, mas não parece, à primeira vista, dizer muita coisa sobre a tradução dos termos dessas imagens, ou como essas imagens se transformam em palavras que articulamos para indicar a ideia presente na mente do falante, que, por sua vez, deve ser capaz de nos causar estas ideias[65]. Ou seja, precisamos entender esta articulação da mente que faz com que a imagem, que é a copia de uma impressão, seja transformada em um termo, e que este termo seja compreendido publicamente; ou como o conteúdo pictórico de uma idéia pode se transformar num conteúdo representacional em um termo[66] de compreensão coletiva no mundo da linguagem pública. Para isso, é preciso

---

[63] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (2, 9), p. 39.
[64] FLEW, Antony. Hume's philosophy of beliefs, p. 22.
[65] OTT, Walter. Hume on meaning, p. 232.
[66] LANDY, David. Hume's theory of mental representation, p. 30.

repousar a nossa investigação na formação das ideias enquanto cópias das impressões, e procurar responder se todas as ideias devem ser consideradas, exclusivamente, imagens mentais. Nossas investigações também devem responder a questão: se a formação dos conceitos, bem como a reprodução de uma palavra, superam a necessidade do vínculo com tais imagens e, considerando desta forma, reproduzir uma palavra prescindiria da vinculação necessária com a produção de imagens mentais em nosso entendimento.

A atribuição do significado das palavras a uma imagem mental particular causa uma série de inconvenientes para a compreensão da obra, o que nos leva a inquerir se era este o direcionamento pretendido por Hume. É certo que a letra apresentada logo no primeiro parágrafo da primeira seção do *Tratado* é bastante clara e, admitindo de forma universal e intransigente, devemos considerar as ideais como as pálidas imagens das impressões. Como também é preciso admitir que não há nada na mente que não sejam impressões ou ideias, o caminho natural é considerar que todo termo, conceito, ou palavra, são pálidas imagens das impressões. Contudo, a aceitação do desenvolvimento deste raciocínio acarreta alguns inconvenientes, inclusive presentes ainda nesta parte inicial do *Tratado.* De fato, quando Hume explicita que "nós não vinculamos ideias distintas e completas a todos os termos que utilizamos, e que, ao falarmos em *governo, igreja, negociação, conquista,* raramente explicitamos em nossa mente todas as ideias simples que compõe essas ideias complexas"[67] ele apresenta termos que não estão necessariamente conectados com a formação de imagens. Vale notar que tampouco encontramos tal conexão no modo como Hume trata as ideias de *substância, modos, relação*. Se analisarmos bem, a vida corrente nos mostra diversas situações que não parecem condizer com a necessária vinculação das palavras com imagens mentais para a produção de significados. Por vezes, na conversação com outros indivíduos, compreendemos os assuntos levantados pelas lembranças de outrem sem precisar formar qualquer imagem a este respeito; da mesma forma, não precisamos do recurso de formar imagens para entender quando nos dizem que a ideia de um golpe de estado faz parte de uma teoria conspiratória da nossa imaginação, mesmo que discordemos desta

---

[67] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 7, 14), p. 47.

afirmação. A compreensão significativa de um discurso não parece necessariamente conectar-se com a vinculação de uma imagem, e isso também vale para os nossos raciocínios silenciosos.

A leitura atenta da obra de Hume nos coloca defronte de exemplos onde a formação de uma ideia não condiz com uma imagem trazida por uma impressão; a própria "ideia de Deus, no sentido de *um Ser infinitamente inteligente, sábio e bondoso*, surge da reflexão sobre as operações da nossa própria mente e do aumento ilimitado dessas qualidades de bondade e sabedoria"[68] e, mesmo que tais ideias sejam as cópias das sensações que compreendemos bem na nossa mente, não dizemos que formamos as imagens de tais conceitos. Considerando por este prisma, podemos ler o modo de apresentar as ideias enquanto "pálidas imagens" das impressões no pensamento e no raciocínio, como uma estratégia retórica do autor, ou um exagero, que busca trazer o seu leitor para a sensação de se colocar diante do primeiro contato com os objetos do real, imprimindo mais força à sua teoria da associação de ideias que "dá ao autor direito a um título tão glorioso quanto o de *inventor"*[69]. Se admitirmos essa possibilidade, da estratégia retórica para apresentar de forma explícita, no *Tratado,* as ideias enquanto imagens pálidas das impressões, somos levados a crer que, após ver o seu real alcance, essa estratégia retórica não foi reproduzida, ao menos com a mesma explicitação, no decorrer do conjunto da obra, e nem mesmo na publicação da *Sinopse do Tratado.*

É interessante notar que a mesma passagem nos leva também a compreender, conforme a letra apresentada, as impressões enquanto as fortes imagens no pensamento e no raciocínio. Não seria absurdo pensar esta passagem, presente logo nas primeiras linhas da primeira seção do *Tratado*, como uma pretensão do autor em fornecer a sensação de apreender os objetos do real em seu primeiro momento, como se estivéssemos, juntos, construindo o mundo do seu sistema. Também podemos pensar a problemática aqui apresentada, da atribuição desta letra inicial como posição oficial do sistema humeano, como um exagero de leitura, e não de escrita, mal esperando o

---

[68] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (2, 6), p. 36.
[69] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (Sinopse, 35), p. 699.

desenvolvimento deste parágrafo, que, tão logo no mesmo período, as ideias são apresentadas como "todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se apenas as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar"[70], e que dificilmente nos seja possível atribuir uma imagem precisa a todas.

Tais dificuldades podem ser superadas pela consideração do que Hume entende por Imagem Pálida, Força, Vividez, das impressões e ideias. Mesmo considerando as ideias enquanto imagens pálidas, "uma imagem menos forte e vívida não é desbotada como uma velha pintura"[71], ou uma fotografia desbotada, ou um som com volume reduzido - se fosse assim, estaríamos produzindo outra percepção que não a sua original. De fato, como já vimos, o termo "vivacidade" pode causar algum inconveniente na interpretação do texto, pois se as impressões das cores de um objeto forem enfraquecidas no sentido de perder a sua cor, então cada cor transformada em ideia seria, por conseguinte, transformada em uma tonalidade mais clara, ou seja, seria representada por outra cor, o que não parece ser o caso no sistema humeano.

O sentido usado nos termos para representar as ideias como "menos vívidas" ou "mais pálidas" do que suas impressões correspondentes, ou o modo de entender a crença como uma maneira de conceber a ideia de forma mais forte e vívida, deve ser entendido pela sua força desempenhada na mente que não pode ser ignorada[72]. Neste sentido, a força e vividez de uma impressão pode ser traduzida pelo poder de presença; a percepção que temos pela leitura deste presente discurso difere em graus das percepções que copiamos deste contato presente para serem analisadas e compreendidas. Tais percepções copiadas não estão dispostas em nossas mentes como conteúdos pictóricos, a não ser pela visão da imagem deste papel repleto de palavras, ou por sentir sua aspereza pelo tato.

Contudo, não negamos aqui a existência das imagens mentais, nem a sua importância para construção cognitiva do sujeito; apenas chamamos a atenção para a

---

[70] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 1, 1), p. 25.
[71] LANDY, David. Hume's theory of mental representation, p. 27.
[72] Cf, LANDY, David. Hume's theory of mental representation, p. 26.

atribuição feita como visão oficial do autor pode ser um exagero de leitura, naturalmente assimilado pelo modo como a questão é pintada. Ora, se “de tempos em tempos não surpreendentemente ele diz coisas que são difíceis ou impossíveis de enquadrar na sua posição oficial”[73], somos levados a re-considerar esta visão, atentando ao fato de que o exagero pode repousar mais no nosso modo de leitura do filósofo. Mesmo se considerarmos todas as nossas ideias como imagens mentais, é importante notar que o ponto característico dessas imagens é que "elas são (necessariamente) privadas para as pessoas que as possui e (logicamente) não podem ser acessíveis a observação pública”[74]; pois é no conteúdo imagético da apreensão interna das impressões que cada pessoa deixa de ser o Sujeito da Natureza Humana e passa a ser compreendido enquanto indivíduo, diferente de qualquer outro.

Vale lembrar que, por vezes, expressões não ditas em palavras podem significar expressões verbais, como uma expressão facial pode significar: "meu orientador não concordou comigo". Entretanto, diferentemente das palavras, que são convencionais, as expressões corpóreas, como a vermelhidão significar vergonha, pode ser entendida como uma resposta automática por simpatia de um estado interno que já estamos acostumados. Aqui encontramos uma diferença do que pode ser naturalmente instituído enquanto signo representante do que imediatamente conhecemos, daquilo que é entendido enquanto julgamento de uma certa comunidade linguística. Desta forma, “a direta inacessibilidade epistêmica do estado mental do interlocutor não constitui barreira para o uso de palavras como signos tão logo que temos a evidência em primeira pessoa desses estados mentais”[75].

Devemos, admitir que, no padrão universal da natureza humana, reconhecer certos sinais que expressam situações bem semelhantes daquelas que vivenciamos, difere da convenção que estabelece as palavras enquanto signos referentes a uma imagem mental que cada um possui individualmente, provavelmente diferentes entre si, embora preservem certos graus de semelhança. As imagens que formamos através do princípio

---

[73] FLEW, Antony. Hume’s philosophy of beliefs, p. 22.
[74] FLEW, Antony. Hume’s philosophy of beliefs, p. 31.
[75] OTT, Walter. Hume on meaning, p. 238.

empirista da cópia não são os significados das palavras, e "a capacidade de formar imagens mentais não é nem logicamente necessária nem uma condição logicamente suficiente para entender o significado de um termo"[76]. Sempre devemos ter em conta que as ideias, enquanto imagens mentais copiadas das impressões, não são públicas, a não ser pela "produção não da imagem ela mesma, mas de alguma descrição ou representação física"[77].

É dentro do nosso campo interno, onde pintamos o mundo, que encontramos o espaço onde as diferenças entre os indivíduos são mais fortes, e encontramos a dificuldade, ou a impossibilidade, de fazer outros indivíduos terem acesso a pintura da minha mente tal como eu a concebo. Contudo, não deixamos de partilhar este mundo da experiência com outros indivíduos através da sociabilidade da comunicação verbal, e, na maioria das vezes, procuramos a compreensão tanto do que pronunciamos quanto do que recebemos da comunicação. É certo que não temos acesso às imagens mentais de outrem, e, por isso, o significado das palavras não se encontra enquadrado em uma imagem individual; mas compreendemos os termos que são usados através do modo como reunimos, de uma maneira imperfeita, todos os graus de quantidade e qualidade de uma ideia geral sobre um determinado objeto.

Desta forma, ideia geral, ou conceito, está ligada à nossa capacidade, não de formar uma imagem, mas em transformar a associação de um conjunto de ideias semelhantes em um termo, que possibilite recordar este conjunto, encontrando seu significado "no uso deste termo para designar o conjunto de qualidades semelhantes entre um conjunto de objetos"[78]. Acontece que nem sempre as ideias estão necessariamente amarradas em conteúdos pictóricos, e, como vimos, algumas ideias não passam nem perto da mesma forma de apreensão daquelas presentes quando inicialmente tateamos no mundo da experiência, ao menos no modo como Hume apresenta este ponto inicial. Embora as faculdades da Imaginação e da Memória precisam, por vezes, recorrer às imagens para as suas operações, inclusive em formar

---

[76] FLEW, Antony. Hume's philosophy of belief, p. 23.
[77] FLEW, Antony. Hume's philosophy of belief, p. 27.
[78] SCHMIDT, Claudia M. David Hume - Reason in History, p. 38.

termos gerais para objetos com imagens semelhantes, "o entendimento exerce suas atividades a um nível mais elevado e mais distante do concreto. As ideias de Tempo e Espaço, de Modos e Substância, e sobretudo as ideias de diversas relações não são imagens"[79]; sobretudo nos resta à pergunta retórica: não é um conceito de Natureza Humana que Hume tem a pretensão de nos instruir?

III - As disputas verbais: ou a linguagem como correção conceitual da filosofia

A filosofia humeana nos mostra um caminho interessante de investigação: o que pareceria marcar com desdém qualquer investigação sobre a linguagem, nos revela outra forma de leitura que, ao contrário das amostras coletadas em sua superfície, apresenta uma preocupação significativa com este tema. De fato, podemos re-ler as questões levantadas pelo entendimento, sobretudo na primeira parte do Livro I do *Tratado*, com a preocupação na formação do conceito, ou na maneira pela qual construímos os termos que, em sociedade, devem ser utilizados para a formação dos padrões e das regras gerais. Considerando por este prisma é possível responder àquelas indagações iniciais, que dizem respeito à ausência do tema da linguagem em local de destaque na obra humeana, capazes de despertar o interesse investigativo do seu leitor. Compreendemos as ideias abstratas como uma ideia particular acoplada a um termo geral que, até para "a ideia de substância, bem como a de um modo, não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular"[80]. A análise que empreendemos sobre estas questões nos revela a preocupação do autor em traçar, pela retomada de um ponto inicial, a genealogia das palavras.

---

[79] BRUNET, Olivier. Philosophie et Esthétique chez David Hume, p. 306.
[80] HUME, David. Tratado da natureza humana (1, 1, 6, 2), p. 40.

Desta forma, a ausência do tema da linguagem é apenas uma ausência do título, pois o Livro I do *Tratado,* ao menos na sua primeira parte, busca a gênese da formação dos conceitos na maneira como apreendemos as ideias. Seja em relação aos modos e substâncias, ou na formação das ideias abstratas, Hume é bem expressivo no seu exemplo pois, "para determinar o sentido da palavra figura, podemos percorrer em nossa mente as ideias" das mais variadas figuras geométricas, "sem necessariamente nos fixar em apenas uma imagem ou ideia"[81]. Este exemplo apresentado na seção "das ideias abstratas" é capaz promover uma leitura da obra capaz de fornecer as diretrizes para um projeto de clarificação dos termos, que inicia-se em traçar "as suas derivações a partir da sensação e da imaginação" refletindo a "preocupação de Hume para a própria definição dos termos que são usados no discurso filosófico"[82].

Esta preocupação com a precisão do discurso mostra o grande incômodo com os temas da metafísica e das ciências morais, e a necessidade da sua correção; pois "a obscuridade das ideias e a ambiguidade dos termos"[83] configura a principal causa para o obstáculo do progresso das investigações filosóficas nestas estruturas. Esta passagem da *Primeira Investigação* nos revela uma questão bem interessante na obra de Hume, pois a sua crítica à metafísica está circunscrita na imprecisão e ambiguidade dos conceitos, sabendo que "as qualidades particulares que formam uma substância são comumente referidas a um algo desconhecido, a que supostamente elas são inerentes"[84]. Considerando desta forma, as bases da filosofia crítica de Hume, no que concerne aos problemas apresentados pela metafísica tradicional, mostra que a sua filosofia está intimamente ligada à correção das obscuridades e imprecisões, que, para o filósofo, marcam esse gênero de filosofia. É por este motivo que a sétima seção da *Primeira Investigação,* que trata "da ideia de conexão necessária" mostra o esforço do autor para "fixar, se possível, o significado preciso destes termos e com isso remover uma parcela da dificuldade que tanto se censura nesse gênero de filosofia"[85].

---

[81] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 7, 10), p. 46.
[82] SCHMIDT, Claudia M. David Hume - Reason in History, p. 41.
[83] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (7, 2), p. 96-97.
[84] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 1, 7, 2), p. 40.
[85] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (7, 3), p. 97.

A preocupação com a formação dos conceitos revela, por um lado, o ponto onde encontramos a interseção de todos os indivíduos, nas mais diversas situações e lugares, constituindo o que pode ser objeto de estudo do Sujeito pela proposta humeana do método da sua Ciência Natureza Humana. Contudo, tal preocupação não está somente ligada à maneira como o estudo da linguagem conserva o que pode ser investigado a cerca do Sujeito, diferenciando este do conceito de indivíduo, mas mostra que Hume, antes de ser o teórico do conhecimento capaz de despertar grandes pensadores, "é igualmente alguém que passeia pelos campos semânticos, que se diverte com remanejá-los, que brinca de deslocar as fronteiras habituais - que é, em suma, um filósofo"[86]. O expediente humeano pela busca da gênese dos conceitos nos mostra, além do traço comum na Natureza Humana, o trabalho de fixá-los para serem usados como instrumentos de precisão da sua Ciência.

Desta forma, a linguagem também assume a sua face instrumental, que encontram, no ponto inicial da formação dos conceitos, tanto a sua precisão quanto a correção dos seus usos em locais impróprios, de modo a solucionar muitas das dificuldades encontradas na história da filosofia. Ao entrar nas investigações humeanas sobre a formação genealógica do conceito, o seu leitor precisa voltar ao ponto inicial de sua formulação, da derivação do termo geral às ideias; como se fosse a primeira vez que juntamos as semelhantes cópias enfraquecidas das impressões, em um conjunto com um nome a ser compartilhado. A nossa leitura sobre o desdém de Hume ao modo como surgem as "disputas verbais", que no início deste nosso capítulo assumiu uma forma de compreensão bastante negativa, como um obstáculo ao seu leitor, desencorajando-o a empreender qualquer investigação significativa sobre a filosofia da linguagem na sua obra, pode agora ser lido sob outro entendimento. Não é com desdém pelo tema da linguagem que Hume destitui a importância das disputadas meramente verbais, cujos caprichos uma discussão filosófica não deveria entrar; ao contrário, é justamente por isso que este tema é tão caro para a sua filosofia. A pretensão é desencorajar os pensadores a "ocuparem a província dos gramáticos e envolverem-se em disputas acerca

---

[86] LEBRUN, Gérard. A filosofia e sua história, p. 149.

de palavras enquanto imaginam estar lidando com controvérsias do mais profundo interesse e importância”[87]; mas esta pretensão não é possível sem a fixação precisa dos conceitos. O que está em jogo não é o desmerecimento das questões sobre a linguagem, mas antes um profundo estudo sobre a significação dos termos para saber quais são capazes de adotar uma conceituação precisa e quais admitem uma flutuação, ou afrouxamento, conceitual.

A questão trazida sempre à tona pelo mal uso da linguagem é dada por uma característica comum no nosso uso ordinário de termos que consideramos “realmente significativos e inteligíveis", e, após a frequente utilização de uma determinada palavra, omitimos “a ideia que pretendíamos exprimir por meio deles, conservando apenas o costume que nos permite evocar essa ideia a nosso bel-prazer”[88]. Tal característica bastante comum torna-se um problema quando os termos que não são inteligíveis, e nem possuem um significado preciso, são frequentemente usados no discurso filosófico e imaginamos “que eles se equiparam os precedentes e que possuem um sentido secreto, que poderíamos descobrir por reflexão”[89]. Neste sentido, podemos considerar como fúteis caprichos da linguagem, ou meras disputas verbais, quando palavras vazias são tomadas na filosofia como conceitos da mais profunda importância como se fosse necessária a nossa mais profunda preocupação. É por este motivo que Hume chama a atenção para “um número de ‘disputas verbais’ em filosofia concernentes a palavras como ‘identidade’, ‘liberdade’, ‘natural’ e ‘virtude’, e tenta pôr isso a parte, articulando as definições implícitas em cada lado das controvérsias”[90].

Desta forma, o traçado proposto na formação dos termos nos direciona ao seu resgate; pois quando utilizamos expressões sem possuirmos uma ideia claramente determinada, como no caso da energia inscrita nos objetos para dotá-los de poder (ou força eficiente) na execução de seus efeitos, “o mais provável neste caso é, não que essas expressões nunca tenham tido nenhum sentido, e sim que elas tenham perdido seu

---

[87] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (apêndice 4, 1), p. 401.
[88] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 4, 4, 10), p. 256.
[89] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 4, 4, 10), p. 257.
[90] SCHMIDT, Claudia M. David Hume - Reason in history, p. 42.

sentido verdadeiro por terem sido *erroneamente aplicadas*"[91]. É através deste direcionamento que Hume pretende também resolver a contenda entre "Liberdade" e "Necessidade", presumindo que toda a controvérsia repousa em "alguma ambiguidade de expressão, e que os debatedores associam diferentes ideias aos termos em uso na discussão"[92].

É bastante proveitoso, para a nossa pesquisa, determos um pouco nesta questão: a compreensão da estrutura da linguagem, resgatando a compreensão do sentido utilizado pelo termo, admite na obra a sua característica resoluta para controvérsia presente nos debates acerca da Liberdade e Necessidade. Encontramos em Hume o reconhecimento, em ambas as noções, da dificuldade, ou incapacidade, em julgar as ações humanas quando as colocamos em medidas que extrapolam a sua definição. Se, por um lado, compreendemos a noção de Liberdade enquanto ausência absoluta de qualquer coerção que force um indivíduo, ou um objeto inanimado, a seguir uma direção pretendida, extrapolamos os limites do conceito quando tomamos esta noção por uma negação dos elos causais que estão ligadas à ação escolhida pelo indivíduo. Por outro lado, se pensarmos o conceito de Necessidade como uma negação da vontade, ou pre-determinação do agir, onde o sujeito não parece encontrar qualquer possibilidade para a escolha de suas ações, não encontraremos também uma boa solução para a nossa questão. Então, se tratamos da Liberdade enquanto ausência absoluta, de qualquer coisa que cause um direcionamento para as nossas ações, não seria possível qualquer julgamento sobre as ações do sujeito, haja vista que uma ação, simplesmente por ela mesma, não diz muito sobre o caráter; assim, da impossibilidade em apontar pelo menos uma causa para a ação de um indivíduo, este continuaria puro e imaculado mesmo após ter cometido um crime hediondo. De outra forma, caso compreendêssemos que as nossas ações encontram-se ligadas à Necessidade enquanto determinação absoluta, também seria difícil culpar o sujeito por tais ações, posto que a culpa, ou o mérito, de uma ação moral seria exclusiva daquilo que causou a sua imposição absoluta.

---

[91] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 3, 14, 14), p. 196 [grifos do autor].
[92] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano, (8, 1, 1), p. 119.

Estes pontos extremos ocorrem por uma utilização abusiva dos conceitos, que devem passar por uma ampla correção para cessar a controvérsia presente neste tema. Para Hume, tal correção é capaz de mostrar que os filósofos, e cientistas, que tomaram partido em cada lado destes dois conceitos, nunca discordariam do seu real significado; a discordância seria mais pela tradução do significado no termo. É através de uma profunda análise dos conceitos, não por serem sem sentido mas por serem mal compreendidos, que é possível encontrarmos um espaço de compatibilidade, apresentado agora como uma re-definição do conceito de necessidade que "não é apenas inocente, mas vantajosa para a religião e a moral"[93]. É por tratarmos de uma correção dos termos que Hume não reivindica uma originalidade inventiva, mas a sua "nova definição de necessidade" re-coloca a questão sobre uma nova luz[94].

Este é, de fato, um tema muito caro para Hume; afinal, como pretender "introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais" sem, no seu projeto, estarem bem estabelecidas as possibilidades da apreensão, do juízo, da correção ou do aprimoramento das ações em sociedade? Contudo, sabemos que a pretensão do seu sistema leva o seu leitor a compreender as suas investigações sobre a moral com a mesma precisão científica dos movimentos da matéria. As trilhas deste caminho a ser seguido apresentam diversas questões que precisam ser debatidas, pois o método que nos leva até aqui busca deslindar a mente humana, que passa a ser investigada nas mais variadas situações, das mais variadas épocas e lugares. Junto com o autor possuímos a pretensão de encontrar, até onde for possível, os fundamentos e modos dos dispositivos, das engrenagens, e até das mais diminutas molas das faculdades que compõe a estrutura cognitiva do sujeito. Destarte, aqui é importante lembrar que tal empreendimento não se trata de uma mera ciência sobre os fatos; é preciso fazer uma importante ressalva, pois o filósofo "não pode ser um ingênuo realista sobre os objetos externos, causação ou sobre o 'eu', na mesma trilha que o trabalho científico pode, e, de fato, deve ser"[95]. A Ciência

---

[93] HUME, David. Tratado da natureza humana, p. 445.
[94] Cf, FLEW, Antony. Hume´s philosophy of belief.
[95] BIRO, John. Hume's new science of the mind. p. 56-57

da Natureza Humana de Hume, compreendida como a fonte para todas as ciências, deve ser, antes de tudo, considerada como um projeto filosófico.

Da constância da Natureza Humana apresentada pela história, este imenso laboratório de análises, é dada a sua possibilidade de investigação no método humeano. Embora esta forte determinação pareça tender à universalização, a ciência não deixa de figurar nas mesmas regras da observação, sempre *a posteriori*, dos fatos. A trilha que percorremos em nossa investigação parece nos colocar diante de uma encruzilhada de dificuldades que precisam ser resolvidas. Se as ações humanas em sociedade encontram-se ligadas por uma necessidade que não é nem mais nem menos forte que as leis da física, encontraremos a dificuldade em reconhecer o espaço para a escolha das ações; e a destituição da liberdade para o agir coloca a dificuldade em verbalizar juízos de censura ou aprovação para tais ações. De fato, quando observamos os eventos da matéria, "na comunicação de seu movimento em sua atração e coesão mútuas não há nenhum traço de indiferença ou liberdade"[96]; ou seja, não pensamos que tais movimentos foram ocasionados em plena liberdade de ação, destituídos de uma teia causal. Neste sentido, quando tratamos destas questões, o que parece perder todo sentido é a noção de acaso; e, se ocorrer um fato novo, contrário ao fluxo habitual, cabe ao investigador atento não cair no desespero ou buscar fontes mágicas para o rompimento com a regularidade, mas investigar os motivos, ou as causas contrárias, que atuaram de forma oculta ocasionando um evento completamente inesperado.

Desta forma, a nossa compreensão dos elos causais que envolvem as ações da matéria parecem se comportar de forma bastante análoga com a forte determinação que inferimos das ações humanas. O exemplo que Hume insistentemente nos apresenta, tanto nas *Investigações* quanto no *Tratado*, nos mostra que a Natureza Humana pode, por vezes, se apresentar tão inflexível quanto as grades e muros de uma prisão, pois:

> um prisioneiro que não tem dinheiro ou influência descobre a impossibilidade de sua fuga, tanto pela obstinação do carcereiro quanto pelos muros e barras que o cercam; e, em todas as suas

---

[96] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 3, 1, 3), p. 436

> tentativas de alcançar a liberdade, prefere trabalhar a pedra e o ferro destes à natureza inflexível daquele[97].

É através da bem observada conjunção habitual, de uma causa com o seu respectivo efeito, que colocamos no mesmo conjunto de dados eventos semelhantes, possibilitando que estes conteúdos sejam compartilhados dentro de uma dada comunidade. Contudo, a dificuldade está em nós, enquanto agentes de uma ação, aceitar as determinações de uma estrutura causal que, pela sua força, não nos possibilitaria a escolha para as ações; ou melhor, tais escolhas sempre seriam consideradas como o resultado gerado por uma causa antecedente. Para superar tal dificuldade e compreender a solução conciliadora de Hume, precisamos compreender que esta nova definição de necessidade repousa na qualidade daquele "que possa observar a ação; e consiste principalmente no fato de seus pensamentos estarem determinados a inferir a existência daquela ação a partir de alguns objetos precedentes"[98].

Encontramos o espaço da escolha para o indivíduo, na qualidade de agente de uma ação, agir pela decisão de sua própria vontade, sendo somente *a posteriori* que o seu observador "encontra-se ele mesmo determinado a inferir a existência da ação por um motivo precedente"[99]. Podemos entender que alguns objetos irrompem um fluxo de paixões no sujeito, que leva às decisões da sua vontade, e tais objetos podem ser considerados como as causas para esta vontade. Embora outras possibilidades também possam ser colocadas em questão, é importante notar que qualquer escolha do agente despertará, no observador, uma análise sobre as determinações da escolha. Assim, na nova definição do conceito de necessidade proposto por Hume não há uma determinação violenta, ou forçosa, para o agir; e, o conceito de Liberdade também pode ser re-estruturado, pois, segundo o autor, poucos conseguem separar o que reconhecemos por Liberdade de Espontaneidade e Liberdadde de Indiferença, "ou seja, entre aquilo que se opõe à violência e aquilo que significa uma negação da necessidade e das causas". Entretanto, aqui vale salientar que a nossa compreensão da re-definição

---

[97] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 3, 1, 17), p. 442. Encontramos o mesmo exemplo em Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (8, 1, 19), p. 131.

[98] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano, (8, nota de rodapé) p. 135.

[99] SMITH, Norman Kemp. The philosophy of David Hume, p. 440.

do conceito de Necessidade, não destitui de sentido o conceito de Liberdade, este último também pode ser re-examinado, pois há o espaço para escolha espontânea, livre, do sujeito. Desta forma, a controvérsia reside entre os usos que fazemos deste dois tipos de liberdade, bastando a correção dos termos para compreender que todos concordariam com a noção de necessidade apresentada por Hume. Esta necessidade é exclusivamente empírica, e as bases de sua concepção estabelece que as operações da matéria não devem ser consideradas nem mais nem menos fortes que as suas operações nos assuntos morais, e da mesma forma devemos considerar as suas inconstâncias.

Contudo, vale aqui notar que este modo de utilização da linguagem, como uma ferramenta para corrigir problemas filosóficos, através de um tratamento que passa a analisar as maneiras como um termo é utilizado, mostrando os seus desvios, é utilizado por Hume em outros pontos cruciais no desenvolvimento do seu sistema. Ao depararmos com a análise da justiça e sociedade, por exemplo, encontramos o mesmo expediente para resolver a controvérsia do que podemos considerar como Natural ou Artificial, que discutiremos na terceira seção do nosso segundo capítulo, bastando uma profunda reflexão sobre os usos dos termos para corrigir possíveis equívocos. Embora alguns termos, como os já examinados da “força" e “vividez”, guarda implicitamente na obra a necessidade da análise de sua utilização, Hume, de forma bastante explícita, chama a atenção para as disputas verbais, que também concernem a conceitos tais como “identidade”, “virtude”, onde ele busca articular as definições implicadas em cada lado destas controvérsias.

IV - Linguagem e Juízo Moral

Como já notamos, as questões sobre a linguagem não encontram-se circunscritas apenas na primeira parte do *Tratado,* onde a formação dos conceitos revela não apenas a linguagem enquanto instrumento para a formação e correção dos conceitos. Nas investigações aqui propostas sobre a Linguagem, encontramos o ponto de ancoragem

para a formação dos conceitos, desvelando o que a Natureza Humana conserva em sua estrutura e que permite para Hume "abandonar o método moroso e entediante" que a filosofia seguiu até agora e propor, através da explicação dos seus princípios, "um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre a qual elas podem se estabelecer com alguma segurança"[100]. De fato, sua obra nos revelam os elementos para pensarmos uma filosofia da linguagem, que encontra-se internamente presente inclusive quando tratamos da união dos indivíduos em sociedade.

É preciso resgatar aqui aquele impulso inicial para a nossa investigação sobre a possibilidade da filosofia da linguagem em Hume. Lembramos que começamos o nosso primeiro capítulo com a inquietação pela ausência deste tema, ao menos de forma explícita, na sua obra; tal ausência parece mesmo estranha, pois as diversas formas com que os indivíduos se conectam em sociedade requer, como traço comum, a existência do espaço para o compartilhamento dos termos gerais, que tanto fixam a crença na existência e no fluxo dos objetos que nos são apresentados pelos sentidos, como também possibilitam a fixação e compartilhamento dos conteúdos que regem o universo moral ao qual o indivíduo em questão encontra-se inserido. Assim, antes de ser algo deixado de lado pelo autor, o tema da linguagem mostra uma importância fundamental para o entendimento do sistema humeano, como também para a sua articulação. Nas próprias questões morais, sobre as diferenças das qualidades que são estimáveis ou condenáveis, basta-nos a familiaridade com a língua que saberemos bem, sem qualquer raciocínio, coletar o arranjo destas qualidades[101] e nos guiar nos padrões comuns da sociedade. Não apenas nas questões concernentes à moral, mas na parte dedicada ao entendimento do *Tratado* encontramos a afirmação de que "é muito comum que os homens utilizem palavras em lugar de ideias e, em seus raciocínios, falem ao invés de pensar. Utilizamos palavras em lugar de ideias, porque elas normalmente estão conectadas de forma tão estreita que a mente as confunde com facilidade"[102].

---

[100] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, (introdução, 6), p. 21-22.
[101] Cf. HUME, David. Uma investigação sobre os princípios da moral, p. 231.
[102] Hume, David. Tratado da Natureza Humana, p.

Contudo, não compreendemos o compartilhamento de afetos dentro de uma sociedade sem nos encontrar diante de algumas dificuldades que o sistema humeano, ou o seu investigador, precisa resolver. Entendemos que a possibilidade do sujeito julgar as ações de outros indivíduos dentro de uma sociedade, ou até mesmo em emitir juízos de valor sobre um modo de agir de todo um povo, repousa nas flechas indicativas do caráter presentes nas ações, ou melhor: buscamos observar os motivos que levaram o sujeito a executar a sua ação para apresentar nossos juízos - ou seja, não é na ação observada que emitimos nossas opiniões, mas é nela que buscamos algum indício dos seus motivos. Assim, formamos juízos morais a partir dos sentimentos despertados pela visão (ou simplesmente por saber) de uma ação digna de louvor ou censura. A dificuldade reside na tradução destes sentimentos para um juízo, pois sabemos que tais sentimentos são impressões reflexivas, e o ato de emitir um julgamento envolve a verbalização destas impressões.

Para compreender melhor a questão precisamos voltar para o princípio, pois sabemos que qualquer referência linguística que fazemos dizem respeito a entidades mentais e, deste modo, a linguagem estaria destinada ao reino das ideias, sendo aqui necessária mais uma pausa para nos atermos, mais uma vez, à distinção proposta por Hume das impressões e ideias. É interessante notar o modo como é feita a distinção entre ambas, pois, como já bem sabemos, ambas estão dentro da mente como percepções, cuja distinção deve ser apenas de graus, e não de natureza e, "excetuando-se, porém, os casos em que a mente está perturbada pela doença ou loucura, nunca se atinge um grau de vivacidade capaz de tornar completamente indistinguíveis estas percepções"[103]. Percebemos, contudo, que esta não é a única distinção entre tais percepções, pois há uma outra distinção que Hume aponta para sua temporalidade; pois as ideias são derivadas das impressões, elas são posteriores, e a regra é clara: para toda ideia simples existe uma impressão que lhe precede; ou seja, primeiro percebemos os dados dos sentidos, depois estes dados são copiados como ideias, e destas ideias extraímos todos os cálculos futuros.

---

[103] HUME, David. Uma investigação sobre o entendimento humano, p. 33.

Contudo, é preciso buscar uma solução para o nosso problema da verbalização dos sentimentos morais. Tal solução deve ser pensada com bastante cuidado, pois é bem possível encontrar uma forma de leitura onde a letra humeana pode ser forçosamente direcionada para a possibilidade de entendermos de outro modo as distinções entre impressões e ideias, onde perdemos justamente tais critérios de separação. Quanto ao critério da vivacidade, sabemos que é possível mesclar as impressões e suas respectivas ideias quando a mente encontra-se dominada pela loucura ou doença. Devemos, assim, admitir que tal critério não é válido para todas as ocasiões, a "vivacidade é um conceito extremamente importante na filosofia de Hume do Tratado, mas, pela própria confissão do Hume não é o fator crucial de distinção entre impressões e ideias"[104]. A mesma análise faremos quanto ao caráter temporal desta separação. Ao entrarmos nas suas considerações sobre as paixões, vemos uma nova distinção entre as percepções, que dizem respeito a impressões de reflexão, que "procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente seja pela interposição de suas ideias"[105]. Uma paixão pode ser despertada por uma ideia, como, por exemplo, no caso do orgulho por possuir uma bela casa, existe a primeira ideia que é a causa ou princípio produtivo, e, "essa ideia desperta a paixão a ela conectada; e essa paixão, quando despertada, dirige nosso olhar para a ideia do eu. Temos aqui uma paixão situada entre duas ideias, das quais uma produz e a outra é produzida por ela". Sabemos que as paixões são impressões reflexivas, desta forma, mesmo que elas sejam completamente diferentes das impressões de sensação (o sentido que possuímos ao tomar um excelente café é de natureza distinta da satisfação por tal feito, algo, portanto, que não comprometeria o sistema humeano), ainda assim é possível que uma ideia origine uma impressão; e a posteridade temporal não seria uma marca infalível de distinção. Portanto, encontramos casos em que nos vemos embaraçados com a própria letra do Hume para distinguir as impressões das ideias, embora sabemos que elas são distintas; por isso, aqui é preciso analisar melhor a estrutura destas percepções.

---

[104] CAPALDI, Nicholas. Hume´s place in moral philosophy, p. 102.
[105] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 309.

É possível encontrar uma solução, bastante tentadora, para as nossas dúvidas, que se faz através da compreensão de que a força, a vividez, ou a posteridade temporal não "podem distinguir absolutamente as ideias das impressões. A distinção crucial entre ideias e impressões é a natureza referencial das ideias como opostas à natureza não-referencial das impressões"[106]. Esta referência seria um conceito pressuposto por Hume, que não seria uma distinção capaz de identificação empírica tal como a força e a vividez. Entretanto, o leitor atento encontra alguns problemas ao adotar esta solução, pois a letra do Hume é bastante clara sobre este assunto, onde no Tratado podemos ler que a diferença entre estas percepções "consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram nosso pensamento ou consciência"[107], e nas investigações também temos como referência que estas duas percepções da mente podem ser divididas em "duas classes ou espécies que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade"[108].

Parece mesmo possível compreender outra forma de distinção das percepções, onde esta natureza referencial das ideias é vista no sentido em que nossas ideias são ditas por Hume como "cópia, representação, ou fazer referencia às impressões"[109]. Sobre as ideias, "tudo o que podemos dizer delas, mesmo quando operam com o máximo vigor, é que representam seus objetos de maneira tão vívida que quase podemos dizer que vemos ou sentimos"[110]. Outra característica das nossas ideias, que permite sua análise no sentido referencial, é que elas admitem valores de verdade, as "ideias podem ser verdadeiras ou falsas",[111] ao passo que não é licito que nossas impressões sejam classificadas como verdadeiras ou falsas. Não parece mesmo lícito perguntar sobre a verdade ou falsidade do que vemos agora, ou quando sentimos uma paixão; pois, "quando estou com raiva, estou realmente possuído por esta paixão; e, com essa emoção não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com

---

[106] CAPALDI, Nicholas. Hume´s place in moral philosophy, p. 102.
[107] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 25.
[108] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (2, 3), p. 34.
[109] CAPALDI, Nicholas. Hume´s Place in moral philosophy, p. 103.
[110] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (2, 1), p. 33.
[111] CAPALDI, Nicholas. Hume's place in moral philosophy, p. 103

sede, ou doente, ou quando estou com mais de cinco pés de altura”[112]. Continuando com Hume, “uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contem nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação”[113]. Como toda impressão simples e uniforme, não importa quantas palavras utilizamos, sua definição precisa está longe do nosso alcance; resta-nos apenas descrevê-las através da enumeração de suas circunstâncias. Assim, sentimos nossas impressões, ao passo que nossas ideias são conteúdos de pensamentos; as primeiras são existências originais, e com as últimas poderíamos, segundo esta interpretação, atribuir valores de verdade.

Entretanto, esta leitura deve ser pensada com muita cautela, pois, neste caso os critérios de distinção das percepções, na forma tradicional com que eles são apresentados na obra de Hume, não parecem que foram tomados como uma estratégia retórica. De fato, vemos Hume repetidamente recorrer, por toda a sua obra, ao modo que tradicionalmente bem conhecemos para apresentar a distinção entre tais percepções, que sempre permanece com a visão de que não há diferença de natureza entre elas, como a leitura acima pretende mostrar. Assumir tal forma de ler a obra parece nos colocar diante do grave risco em afirmar que Hume pecou pelo erro ou pela ocultação de uma informação muito importante para o entendimento do seu sistema. Contudo, esta trilha apresentada parece ser muito tentadora, principalmente por apresentar uma chave para a nossa questão: se as impressões são sempre verdadeiras e as ideias são consideradas como referências as impressões - então os juízos morais são a tradução em ideias dos sentimentos morais.

Entretanto, o problema continua, pois nem sempre as ideias podem ser consideradas como fazendo referência a algo; e a nossa análise, apresentada na segunda seção deste capítulo, que diz sobre a formação de imagens mentais para a construção dos termos gerais, também pode apontar a direção para o caminho a ser seguido. Sabemos que é bem possível, e não encontraríamos objeções na filosofia de Hume,

---

[112] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 451.
[113] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 451.

considerar que as "impressões são sentidas, enquanto as ideias são os conteúdos dos nossos pensamentos"[114], porém disso não se segue que todas as ideias fazem referência à sua fonte primária. Por outro lado, uma palavra pode fazer referência às imagens mentais que formamos, seja por algo que se mantenha enquanto cópia fiel de uma impressão, seja pela conjunção de elementos que formam uma nova imagem, como as criações da fantasia, e que a nada seria assemelhada com qualquer contato direto que possuímos com a experiência. É importante lembrar que nem sempre a formação do conceito está ligada com a formação de uma imagem mental, sendo na proposição que encontramos a possibilidade de atribuir juízos que podem ser verdadeiros ou falsos.

Esta análise que propomos enfrentar apresenta um ponto essencial para compreendermos as questões relacionadas com a validade dos juízos morais no sistema humeano. Ora, se os juízos que atribuímos ao mundo são verdadeiros ou falsos, sabemos que é por meio das nossas ideias, e não das impressões, que compartilhamos nossas considerações sobre a experiência. Contudo, se não julgamos a não ser pelas ideias, e a atribuição do verdadeiro e do falso é uso da razão, não pareceria possível para Hume empreender juízos morais. Sabemos bem com Hume que a razão não pode trabalhar com as distinções morais, pois a razão está confinada à descoberta do verdadeiro e do falso, e "a verdade e a falsidade consistem no acordo e desacordo seja quanto a relação real de ideias, seja quanto a existência e os fatos reais"[115]. Sabemos que as realidades originais, completas em si mesmas, não são passíveis destes acordos ou desacordos; quando estamos com raiva realmente estamos com raiva, e nossa ação em sociedade encontra-se inserida mais nas impressões imediatas do que no calculo frio das relações de ideias. A razão aqui deve ser considerada como uma escrava das paixões, ela pode até calcular o melhor meio para se chegar até um determinado fim (como a menor distância entre dois pontos), mas no final são as paixões que decidem, e o indivíduo pode preferir andar em zig-zag, ou por um caminho mais longo porém mais agradável. Deste modo, nos parece que a moralidade é apenas sentida, e que toda a sua

---

[114] CAPALDI, Nicholas. Hume's place in moral philosophy, p. 104.
[115] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 498.

descoberta seria em classificar como prazeroso ou detestável o sentimento de cada ação humana, e Hume confirma tal análise de forma bastante contundente.

Tendo posto tal problema, podemos respondê-lo, pois, enquanto sentimentos morais, elas devem repousar no âmbito das impressões, e sabemos bem com Hume: "a regra não comporta exceção, e que toda ideia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha; e toda impressão simples, uma ideia correspondente". Existem sentimentos morais, e não podemos duvidar da sua existência, porém, por serem sentimentos devem ser classificados como impressões reflexivas, que admitimos serem existências originais; entretanto, ideias referentes a estes sentimentos podem ser criadas. Como vimos, a gênese das ideias é de profunda importância para a formação dos termos gerais, sendo a partir deles que podemos verbalizar um juízo acerca da ação de um indivíduo, podendo, agora, ser compreendida e compartilhada por todos que possuem alguma familiaridade com o idioma. É certo que ao falarmos de julgamentos, ou juízos morais, parece que estamos lidando com impressões e não com ideias, pois, a imediata apreensão de uma distinção moral deve ser a impressão, ela é um sentimento e não um ato do intelecto. Contudo, não quer dizer que não existam juízos morais, apenas atestamos que tais juízos são posteriores as suas impressões e, ao que consta, são igualmente posteriores às ideias que tão logo fazemos destas impressões. Até onde consta, temos a permissão de julgar nossos sentimentos, mesmo para relatar numa futura análise terapêutica, ou para nós mesmos.

Então, compreendemos e continuamos certos de que a descoberta, ou apreensão, dos vícios ou virtudes, só pode ser classificadas como impressões, e por serem consideradas existências originais em si mesmas não temos a capacidade de descrevê-las. Entretanto, nossa pergunta aponta para o pronunciamento de uma ação, se ela é digna de louvor ou se é viciosa. Ora, pronunciar é uma atividade linguística, isto é, uma verbalização pública de uma entidade proposicional. Portanto, julgamos as ações morais através das ideias que formamos das suas impressões, e este julgamento é verbalizado e comunicado em sociedade por meio de condições padrões.

Assim, atribuímos juízos de valor aos assuntos morais. Tais assuntos, enquanto ideias, estão em conformidade com o critério de significação proposto por Hume, pois são termos formados pelas ideias que possuímos dos nossos sentimentos morais. O sentimento moral é, assim, a apreensão das qualidades morais, e os juízos morais encontram na verbalização de uma ideia moral, a possibilidade, na filosofia de Hume, da sua formulação e compartilhamento. Sem esta verbalização pública seria impossível a descrição dos sentimentos, tornando igualmente impossível a manutenção social. Contudo, essa verbalização pública aponta para uma grande dificuldade, pois se as palavras que proferimos dizem respeito ao reinos das ideias e não das impressões, resta a dúvida de como tais conteúdos são articulados. Outrossim compreendemos que os conteúdos copiados das percepções imediatas, que estão em um contexto de uso privado, podem ser "explicados pela referência ao mundo público"[116], e para compreender o que é dito, e saber que estamos sendo compreendidos, "nós precisamos ter acesso, e saber que temos acesso, a um mundo público comum"[117]. Desde que os significados das palavras não são imagens mentais, devemos entender que "a função da linguagem em nossa vida social demanda um veículo público sem o qual a comunicação não seria possível"[118], e a própria vida humana em sociedade requer a existência de tal veículo de comunicação, que, por se tratar de uma convenção entre indivíduos, ela precisa ser socializada.

---

[116] FLEW, Antony. Hume's philosophy of belief, p. 45.
[117] FLEW, Antony. Hume's philosophy of belief, p. 47.
[118] ÁRDAL, Páll S. Language and significance in Hume's Treatise, p. 781.

CAPÍTULO DOIS

Cognição e Sociedade

As considerações sobre a linguagem, estudadas no capítulo anterior, possuem uma importância significativa para o entendimento dos pontos de tessitura necessários para a estrutura cognitiva do sujeito fixar suas amarras no tecido da social. É através da similaridade das ideias gerais, formadas pela percepção da experiência do mundo, que fixamos, por convenção, os termos gerais que formam as primeiras tramas da comunidade linguística. É infrutífera a tentativa de voltar aos primórdios das sociedades para responder, no seu ponto inicial, a questão de qual dessas instâncias, linguagem ou comunidade, tiveram seu desenvolvimento primeiro; pois, é necessária a existência de uma mínima comunicação para a criação dos laços sociais, embora também seja necessária a mínima união para que haja o compartilhamento das ideias gerais em um termo. Linguagem e Sociedade parecem encontrar fortes pontos de equivalência, e, por isso mesmo, as reflexões trabalhadas no capítulo anterior sempre estarão presentes na continuidade da nossa pesquisa.

Neste capítulo continuaremos na investigação da estrutura cognitiva do sujeito, compreendendo como esta estrutura consegue fixar seus pontos e se entrelaçar socialmente. Aqui, os modos de articulação da mente seguem as mesmas bases que encontramos para a organização da experiência frente aos eventos da matéria, cujo desenvolvimento culmina, como vimos, na formação da crença e das ideias gerais ou abstratas. É através da crença, ou na esperança do cumprimento dos relações causais entre os membros de uma dada sociedade, que encontramos a possibilidade para a interação social do sujeito. Por este motivo, nos deteremos ainda mais neste assunto, onde a crença é formada pela facilidade com que as percepções da mente são costumeiramente conjugadas na imaginação por meio dos princípios associativos.

As trilhas que percorreremos nas investigações humeanas sobre a moral e a estética, nos levará a uma análise mais profunda da complexa estrutura cognitiva do

sujeito, onde encontramos o uso das faculdades criativas da mente, a presença de sentidos internos, e todo um trabalho da imaginação. Aqui, os princípios associativos são fundamentais para a ativação de outras engrenagens mentais, que possibilitam as trocas de informações entre indivíduos, como, por exemplo, no caso da ativação do princípio, ou dispositivo, da Simpatia. Se a Semelhança, a Contiguidade e a Causalidade, possibilitam ao sujeito detectar estados mentais de outros indivíduos, tais princípios também são a causa da grande dificuldade que marca a incurável parcialidade da Natureza Humana. Embora Hume não funde a sua teoria sobre a moral no egoísmo, esta parcialidade também envolve certos inconvenientes que precisam, para a sua correção, da estratégia artificial da construção do estado civil. Da mesma maneira que ocorre na formação da crença dos objetos e eventos da experiência, a imaginação precisa de associações de ideias sempre mais fáceis e confortáveis para a formulação, compreensão e cumprimento das convenções que estruturam o artifício da sociedade.

Embora pareça mesmo que a estética e a moral requerem uma rede mais complexa de relações, a compreensão das relações sociais necessita de um forte trabalho da imaginação, pois são os mesmos princípios que conferem tamanha força à simpatia e são os mesmos princípios que nos coloca a grande dificuldade de superar a nossa natureza parcial, ampliando o alcance da nossa capacidade de compreender outros estados mentais. Por este motivo, a nossa pesquisa precisa deter suas investigações nesta complexa trama que relaciona a Natureza Humana com o artifício das convenções sociais; pois, mesmo que sejam artificiais, tais convenções não são aleatórias, as ideias aqui precisam estar associadas de modo a fornecer um fluxo harmonioso à imaginação. Dentro da sociedade o sujeito se vê dividido em agir conforme a coletividade ou conforme a sua individualidade; sem esta maneira que permite uma transição de ideias mais fácil, dificilmente concordaríamos com os usos das regras impostas na vida social.

I - Experiência e Conjuntura.

A política parece compor bem a trama da Natureza Humana, pois o sujeito só encontra seu pleno desenvolvimento no espaço público da linguagem, configurando o local mesmo onde a crença sobre o mundo é formada, que também diz respeito ao espaço da formação das relações morais e políticas. É justamente no espaço da opinião comum que a imaginação encontra o solo firme para estruturar a crença na união necessária entre os eventos da matéria e o intercâmbio das relações humanas. O mundo da experiência, que nos é apresentado pelo fluxo de diversas percepções que perpassam continuamente aos nossos sentidos, não é apreendido pela mente de forma passiva, e o sujeito humeano não deve ser entendido, de modo algum, como um mero observador de um todo logicamente articulado, como se bastasse a sua contemplação para nele nos situarmos. A crítica que Hume dirige à substancialização metafísica do mundo, retira dos atributos internos do objeto exterior seus modos de atuação, sua compreensão depende da articulação feita através dos mecanismos presentes na estrutura cognitiva do sujeito. Por este motivo, o sujeito está, a todo momento, participando ativamente do mundo; ou seja, nossa natureza nos impõe a sua participação - seja na articulação dos dados dos sentidos, ou na maneira como nos estabelecemos no convívio social.

Acontece que os objetos externos não nos fornecem nada *a priori* que nos permita inferir a necessidade presente nas relações causais, tampouco pareceria que a experiência *a posteriori* de um único caso possa nos garantir o acesso aos poderes ocultos presentes numa dada situação; este é um trabalho que deve ser dirigido pela mente[119]. Não adianta criar instrumentos tecnológicos para decifrar o que a natureza tão bem ocultou, o acesso a tais poderes ocultos nos é negado, e a condição da Natureza Humana deve voltar às investigações filosóficas para se contentar em descobrir as maneiras de conceber o mundo e as formas de interagir com ele. Assim, a unidade da sua obra, da epistemologia à política, está presente na dimensão pela qual a mente

---

[119] Logo mais adiante veremos as questões que surgem da possibilidade de inferências a partir de experiências singulares.

trabalha para tecer a sua estrutura com a percepção do mundo, incluindo, principalmente, o seu trabalho para fixar sujeito e sociedade, posto que é neste espaço que confirmamos e fixamos as nossas crenças.

Lembramos bem com Hume: "o hábito é o grande guia da vida humana, é só esse principio que torna a experiência útil pra nós"[120]. Se as investigações humeanas apontam para a falta de uma razão em asseverar sobre as conexões necessárias entre os eventos do real, a questão precisa ser recolocada, pois a todo momento confiamos na união necessária das causas. É certo que, na vida cotidiana, não duvidamos da necessidade presente na união entre a causa e o efeito, mesmo que este sentimento seja interno a nós e não aos objetos[121]. A mente, através da experiência passada, sente algo que não está imediatamente situado em um caso isolado, e que possibilita transpor e antecipar a experiência imediata e "colocar uma existência que não está dada"[122]. De fato, o hábito ou costume não está colocado imediatamente na percepção única de cada evento, nem está dado propriamente nos objetos externos, mas é formado por uma trabalho da mente, por uma maneira de sentir, que possibilita a formação da crença de que situações semelhantes ocasionarão efeitos semelhantes. Precisamos ter em conta que "essa transição habitual da imaginação, que passa de um objeto para seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a idéia de poder ou conexão necessária"[123].

É através da imaginação que o sujeito consegue se fixar na sociedade, seja pelo reconhecimento da regularidade das ações humanas, ou através do reconhecimento das suas leis, pois até "o mais pobre artesão, sozinho em sua labuta, espera pelo menos a proteção do magistrado que lhe assegura o gozo dos frutos do seu trabalho"[124]; se seus produtos possuírem uma boa qualidade com preços razoáveis, ele acredita que encontrará compradores, garantindo o sustento de suas necessidades. Aquela crença que, nas partes dedicadas ao entendimento, encontrava-se delicada e frágil, ganha um

---

[120] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (5, 1, 6), p. 77.
[121] Cf. PASSMORE, John. Hume's intentions, p. 75.
[122] MALHERBE, Michel. La philosophie empiriste de David Hume, p. 150.
[123] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (7, 2, 28), p. 113-114.
[124] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano, (8, 1, 17), p. 129.

estatuto de certeza quando reconhecida na coletividade; assim, o espírito humano depende desta comunicação coletiva. Contudo, isso não significa dizer que há uma separação entre a formação da crença nas investigações humeanas sobre o entendimento e o que podemos entender por confiança na constância das relações sociais; antes, afirmamos o reforço dado pela comunicação social para a formação da crença no sujeito. A análise da crença em Hume concentra pontos importantes da investigação sobre a estrutura do entendimento humano e como esta mesma estrutura encontra-se entrelaçada com a sua sociabilização.

No *Tratado* Hume define a crença como "uma maneira particular de formar uma ideia", ou "uma concepção forte e firme de uma ideia, aproximando-se em grande medida de uma impressão imediata"[125], e devemos ter em conta que, "na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo sentido pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação"[126], transformando a maneira de conceber a ideia, "tornando-a mais forte e vívida". Na *Primeira Investigação* temos a afirmação de que a crença é "uma concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter apenas pela imaginação" e que ela consiste "na *maneira* como são concebidas e no *sentimento* que trazem à mente"[127].

Este modo de descrever o sentimento, ou fenômeno, da crença apresenta um ponto de distinção, afirmado enfaticamente por Hume sobre as impressões e ideias, onde suas diferenças repousam na força e vividez, a não ser por uma situação muito perturbadora. Aqui precisamos retomar aquele ponto importante[128] sobre a reformulação dos conceitos de força e vividez com que separamos Impressões e Ideias. De fato, o sentido usado nos termos para representar as ideias como "menos vívidas" ou "mais pálidas" do que suas impressões correspondentes, nos fornece subsídios para entendermos o que Hume quer dizer quando a crença é tratada como uma maneira de

---

[125] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, (1, 3, 7, 6) p. 126.
[126] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, (1, 3, 7, 7) p. 127.
[127] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (5, 2, 12), p. 82. (grifos do autor).
[128] Segunda seção do capítulo UM, página 31.

conceber a ideia de forma mais forte e vívida, a saber: pela sua força desempenhada na mente, de tal modo que, no caso da crença, não pode ser facilmente ignorada[129]. É nesse sentido que devemos compreender a força, a vivacidade, que uma ideia recebe ao acreditarmos nela, capaz de "alcançar uma simples ideia a um nível de igualdade com nossas impressões, conferindo-lhe uma influência semelhante sobre as paixões"[130]. A crença pode ser traduzida como essa concepção mais vívida de uma ideia, uma maneira de sentir que, em seu mais alto grau, é como se estivéssemos diante de uma outra impressão e que, como toda impressão, torna-se inevitável o seu assentimento. Este modo de sentir é diferente da força com que as paixões são despertadas pela contemplação do belo, por meio da poesia, da pintura ou de uma peça trágica, por exemplo. Por mais que as ideias presentes na poesia possam despertar um fluxo enorme de paixões, elas ainda assim não chegam perto do fenômeno de imitar a consistência de uma impressão presente.

Consideramos que a crença é este modo de sentir, que não pode ser confundida como uma paixão que se insere na ideia, pois, "é certo que a crença não acrescenta nada à ideia, mas apenas transforma nossa maneira de a conceber, tornando-a mais forte e vívida"[131], no sentido de vivacidade acima exposto. Podemos exemplificar este fenômeno quando estamos diante de um evento apresentado imediatamente aos nossos sentidos que, fiando-se no hábito ou costume das experiências passadas, ultrapassamos estes dados imediatos e sentimos a ideia que usualmente acompanha a sua conexão habitual, com tamanha força e vivacidade que, quando alcança seu pleno vigor, se comporta como se fosse uma impressão que não conseguimos ignorar a sua existência. A imaginação trabalha para tecer as tramas do mundo, por vezes preenchendo lacunas (para manter a experiência coerente), unindo as impressões e ideias através dos princípios associativos dentro de uma "estrutura sistemática pelo qual constituímos a realidade"[132].

---

[129] Cf, LANDY, David. Hume's theory of mental representation, p. 26.
[130] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 3, 10, 3), p. 150.
[131] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 3, 8, 7), p. 131.
[132] PASSMORE, John. Hume's intentions, p. 106.

As associações de ideias ligam os dados que obtemos das impressões, fornecendo uma transição (mais fácil, rápida e confortável) ao fluxo de percepções que compõe uma forte habituação da experiência do mundo, onde, por meio deste tipo de sensação (feeling) as ideias ganham a força de vivacidade que se aproximam aos graus de uma impressão. O hábito é um grande guia para a humanidade que, através da repetição constante das cadeias causais, formamos a regularidade das ações humanas e do fluxo da matéria. Sem o costume não seria possível qualquer vida em sociedade, embora nossa crença não parece escapar desta repetição constante que, a cada sucessão dos eventos, somos inclinados a conferir créditos na sua uniformidade. Apreendemos as impressões, guardamos na memória, ligamos as ideias, compomos o universo através do seu fluxo regular; projetamos o futuro e sempre esperamos de causas semelhantes efeitos semelhantes.

Entretanto, não parece que esta crença seja tão somente o resultado de uma contagem da repetição dos eventos. De fato, "a experiência repetida tem na filosofia humeana do conhecimento um papel tão relevante e tão notório, que quase se arrisca a apagar o papel desempenhado nessa filosofia pela experiência singular"[133]. Há um espaço em Hume que aponta para a crença em uma única experiência que, ao menos à primeira vista, não se assemelha com qualquer outro evento experimentado. Hume nos diz claramente que "não só na filosofia, mas mesmo na vida corrente, podemos obter conhecimento de uma causa particular com base em apenas um experimento"[134]. De fato, nos pareceria mesmo estranho, por exemplo, imaginar que uma criança precisasse recorrer à exaustão de um experimento com a chama de uma vela para saber que esta lhe causa dor.

Não é apenas pela experiência traumática que nos apresenta outra via para a formação de uma forte expectativa do futuro, encontramos outros exemplos de experimentos singulares que não se relacionam somente com um trauma; como concordar com novas leis ditas pelo poder soberano de uma sociedade, ou encontrar

---

[133] MONTEIRO, João Paulo. Novos estudos humeanos. P. 65.
[134] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 3, 8, 14), p. 135.

uma situação nova que uma determinada lei passa a fazer sentido ou perca seu sentido por completo. A vida social nos mostra vários exemplos de experiências que não parecem depender do fluxo regular dos eventos: experiências novas no mundo, seja por um choque cultural, ou sabores novos de alimentos outrora desconhecidos, ou o impacto da percepção da aurora boreal podem, de fato, transformar esta experiência primeira em uma forte expectativa do futuro. Tais experiências ganham tamanha força que podemos, inclusive, sentir uma forte frustração quando algum dos exemplos citados não venham a ocorrer, até mesmo logo no dia seguinte. Não nos cabe aqui recorrer à exaustão de exemplos que mostrem como só um experimento pode ocasionar uma nova crença; o que nos coloca em dúvida se, dentro do sistema humeano, podemos conceber outros modos de estruturar a crença no sujeito; e se há esta possibilidade, torna-se preciso rever se o alicerce da crença não deve fincar seus pontos de amarra sobre outras bases.

Contudo, é possível encontrar um forma de leitura destes experimentos singulares na filosofia de Hume, como o experimento traumático da criança com a chama da vela, sem ferir a necessidade da conjunção constante para a formação de uma forte expectativa futura. Encontramos uma via de interpretação na maneira como é possível classificar os objetos e eventos do mundo; que podem ser de duas formas distintas a respeito do seu modo de apreensão no entendimento: assim, há uma classe de objetos ou eventos que podemos entender de forma positiva e outra classe negativa de objetos. Alguns objetos são comumente tocados e não produzem dor, e compõe a grande maioria dos casos experienciados de mesma natureza, que agrupamos na classe dos objetos tocados; acontece que ao experienciar uma nova classe de objetos, levamos sempre em conta esta larga experiência que assimilamos ao longo da vida. Mas no caso como o da criança que se machuca com a chama de uma vela, que tipo de classe de fenômenos seria esse? "Só pode ser um conjunto mais amplo do que o das velas e das chamas – uma classe da qual estas possam ser, face a experiência passada desta criança, encaradas como casos particulares"[135].

Deste modo, a criança sabe que do conjunto de objetos tocados, existe um

---

[135] MONTEIRO, João Paulo. Novos estudos humeanos, p 83.

grupo que produz dor, e outro grupo de objetos, mais comum, que não causa dor alguma. Mantemos, assim, a regularidade do mundo como a causa essencial para a produção da crença, e o problema da experiência singular não comprometeria o sistema humeano. Devemos nossa crença ao mundo da experiência tão somente à regularidade com que os eventos nos são apresentados. Vale lembrar que a experiência continua sendo necessária, mas, aqui, "é suficiente realizá-la uma só vez. Porque nossa decisão, antes disso, já se encontra circunscrita em duas hipóteses"[136], duas classes de fenômenos prováveis à nossa percepção. Sobre este caso, Hume nos responde que, "embora estejamos aqui supondo ter tido apenas uma experiência de um efeito particular, tivemos milhões para nos convencer do princípio de que objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão efeitos semelhantes"[137]. O princípio sempre se faz presente, sendo ele mesmo compreendido através do hábito, ou costume, de apreender a regularidade nos milhões de casos que nos foram apresentados ao longo da nossa existência. A regularidade dos eventos para a experiência continua sendo, "em última análise, o fundamento de nossa inferência e conclusão"[138].

Mas nossa questão ainda não foi esgotada, procuramos compreender o movimento que faz a imaginação se inclinar para conferir créditos aos eventos e agir dentro da sociedade. É notável que, em certos casos, uma grande quantidade de eventos semelhantes não são suficientes para formar um alto grau de convicção, embora "quando uma criança sentiu a sensação de dor por tocar a chama de uma vela, ela será muito cuidadosa em não colocar sua mão próxima de qualquer vela"[139]. É também interessante notar que, de todos os exemplos citados por Hume, seja justamente no seu exemplo da experiência traumática onde a representação é figurada por uma criança, que talvez não estaria tão acostumada com o regular fluxo dos corpos. Então, precisamos voltar à questão: cachorro mordido de cobra tem medo de linguiça, ou gato escaldado tem medo de água fria, "apenas uma experiência realmente traumática é

---

136 MONTEIRO, João Paulo. Novos estudos humeanos, p. 79.
137 HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 3, 8, 14), p. 135.
138 HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (5, 1, 5 - nota de rodapé), p. 77.
139 HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (4, 2, 23), p. 70.

aparentemente suficiente para criar um ansioso hábito de expectativa"[140]. Para entender melhor a questão, precisamos escutar, cuidadosamente, uma passagem peculiar da primeira investigação, onde Hume nos afirma que a diferença entre crença e ficção repousa em algum tipo de sentimento presente na primeira que não se encontra na segunda, e surge de uma dada situação "ao qual a mente é colocada em uma particular conjuntura"[141]. Assim, o surgimento da crença não dependeria tão somente de uma contagem, ou da colocação em uma balança da quantidade de probabilidades favoráveis ou contrárias, e a experiência constante também não parece suficiente para explicar o sagaz julgamento de um passarinho ao escolher tanto o melhor local e o material quanto a melhor maneira de realizar com precisão a construção de seu primeiro ninho[142], e, a depender da conjuntura da situação, um experimento particular pode ocasionar uma crença tão forte quanto aquela causada por milhares de casos que lhes sejam favoráveis[143].

É através das articulações da imaginação que o sujeito é inclinado a conferir créditos, ou a agir em acordo com cada situação apresentada. A imaginação encontra um conjunto próprio de situações que pareceria impossível agir ou julgar de modos diferentes - claro que esta conjuntura depende de várias situações, que fazem parte da ampla educação do sujeito. A experiência do sublime exposta no Tratado aponta para esta direção, onde a contemplação de grandes magnitudes, que pode ser representada por uma vasta planície, uma cadeia de montanhas, a eternidade, ou "qualquer coleção muito numerosa de objeto, como um exército, uma frota ou uma multidão, desperta na mente uma sensível emoção", e a admiração que surge destas percepções de vastidão,

---

[140] FLEW, Antony. Hume's philosophy of belief, p. 95

[141] HUME, David, An enquiry concerning human understanding (5, 2), p. 48.

[142] Cf. BANWART, Mary. Hume´s Imagination, p. 26. Ver também em HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano (9, 6), p. 152.

[143] A comparação com os animais pode, de fato, causar uma certa estranheza; mas a própria letra do Hume afirma que, tal como grande parte dos humanos, os animais não encontram os fundamentos argumentativos para as suas ações que os levam a "concluir que resultados semelhantes devem seguir-se de objetos semelhantes e que o curso da natureza será sempre regular em suas operações". Tal argumentação seria muito sofisticada para seres de capacidade racional tão limitada quanto a dos animais que, "portanto, não são guiados nessas inferências pelo raciocínio, assim como não são as crianças ou o grosso da humanidade em suas ações e decisões do dia-a-dia; nem mesmo os próprios filósofos, que, em todas as esferas ativas da vida, comportam-se em geral da mesma forma que o vulgo e são governados pelas mesmas máximas" - HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano (9, 5), p. 149.

altura, grandeza, é considerado "um dos prazeres mais intensos que a natureza humana é capaz de experimentar"[144]. Tanto as percepções da vastidão de grandezas quanto experiências traumáticas parecem despertar o mesmo sentido de magnitude, que opera na imaginação para formar uma grande expectativa. A maneira como este conjunto de situações é apresentado de forma tão intensa faz com que se comporte como a formação da expectativa pela repetição constante de um número elevado de casos semelhantes. Podemos buscar inúmeros exemplos em que apenas uma única experiência pode deter uma magnitude suficiente para deixar a mente em tal situação que ela não poderá deixar de asseverar sobre um determinado assunto.

Esta nossa análise sobre a imaginação nos permite compreender aquele aspecto curioso que aparece nas *Investigações*, quando Hume nos diz que "a unidade da ação encontrada nas biografias e na história não difere em espécie da que se encontra na poesia épica, mas apenas em grau"[145], sendo "difícil, se não mesmo impossível, determinar verbalmente de maneira exata as fronteiras que separam esses dois gêneros"[146]. Sabemos que os contornos projetados pela poesia possui uma força maior para despertar uma grande diversidade de paixões do que a narrativa da história; e, a diferença entre uma convicção histórica e a ficção de uma poesia épica, repousa no modo como a idéia é avivada de tal forma que se assemelha à força de uma impressão. Este é o sentido apontado por Hume da colocação da mente em uma situação determinada, por uma espécie de instinto natural, que pareceria inevitável conferir-lhe créditos[147].

Assim, entendemos que a crença depende da repetição que ocasiona o hábito de que uma determinada circunstância semelhante repetirá seu efeito comum. Entretanto, entendemos também que o efeito da repetição é colocar a mente em uma dada situação que se faz praticamente impossível duvidar de seu contrário, como o faz uma única experiência por demais intensa, ou uma prova científica, desde que

---

[144] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 2, 8, 4), p. 408.
[145] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (3, 10), p. 46.
[146] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano, (3, 15), p. 50.
[147] Cf. HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (5, 1, 8), p. 79.

cuidadosamente examinada e preparada. Tal convicção é, portanto, causada pelo "resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nesta situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias"[148].

Deste modo, encontramos um forte apoio para as nossas investigações sobre as ações humanas em sociedade; onde a Imaginação não pode ser entendida como uma faculdade presa tão somente ao hábito da repetição, ela é capaz de atos eficientes de construção. O hábito sozinho não parece dar conta da explicação destes atos construtivos, e a crença sozinha não produz motivos para a ação, embora a sua "conjunção com as disposições pessoais fazem"[149]. Esta concepção de conjuntura apresenta-se bem quando relacionamos com as ações humanas em sociedade; principalmente se levarmos em conta que alguns dos nossos atos, aqueles mais intempestivos, não estão assentados na regularidade dos eventos. É claro que determinadas ações heróicas dependem da constituição do caráter de cada um, mas o que devemos notar é justamente que estas ações são determinadas pela situação à qual a imaginação se encontra, que move até as menores molas da nossa constituição procurando determinar a ação mais adequada à exigência da situação.

Podemos notar também que até mesmo quando as dúvidas céticas, seja quanto aos sentidos ou quanto à razão, aparentam ganhar forças, é a imaginação que diz ao cético: não podes viver honestamente seu o ceticismo. A vida social, e a própria regularidade dos eventos apresenta para a mente um conjunto de situações tão fortemente articulado que até mesmo as doses mais elaboradas de ceticismo não conseguem fixar suas raízes por muito tempo. Ou seja, a força com que é dada por uma conjuntura tal que a mente não pode deixar de dar seu assentimento sobre esta determinada situação. Portanto, esta conjuntura pode nascer tanto de uma repetição que se faça constante, como também da experiência singular, a exemplo da situação

---

[148] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (5, 1, 8), p. 79.
[149] RADCLIFFE, Elizabeth S. Hume on generation of Motives, p. 113.

traumática – podendo, é claro, variar entre os indivíduos. É este todo organizado que nos faz criar fortes expectativas do futuro, apreciar as belas artes e ações humanas, e agir conforme a situação apresentada. É a imaginação que permite ao sujeito se fixar no mundo e colher os benefícios da vida social.

II - Entendimento e Sociedade

Os sentimentos envolvidos na tessitura das investigações humeanas adotam os mesmos princípios tanto no que concerne às nossas crenças mais corriqueiras quanto na fundamentação das regras do agir em sociedade. A imaginação encontra (ou forma) uma conjuntura de situações em que somos sempre levados a crer, como se fosse absolutamente certo, na distinção e continuidade das nossas percepções sobre os fatos. Também somos colocados em situações tais que o espírito humano é, de certa forma, afetado, e somos costumeiramente levados a agir conforme a situação nos seja apresentada. Seja no que diz respeito às observações amealhadas da experiência observável do mundo, ou no movimento das paixões nas práticas e julgamentos das ações humanas em sociedade, encontramos uma armação bastante complexa da mente, onde a imaginação busca os pontos de ancoragem que possibilitam fixar o sujeito ao mundo. Este encadeamento complexo deve-se ao modo como a estrutura cognitiva do sujeito encontra uma forte conjuntura, onde tanto as relações complexas da mente quanto a exigência apresentada em sua relação com outros indivíduos inclinam o sujeito a crer, agir, ou julgar, em conformidade com as exigências de uma situação dada.

Sabemos que a aprendizagem dos costumes depende da interação social com outros indivíduos, mas também a transcrição de uma ideia para referir a uma palavra não parece ser feita sem igualmente necessitar de um corpo coletivo, ou não parece possível referir uma ideia a um termo sem estar imerso dentro de uma comunidade que partilha da mesma estrutura linguística. Assim, é na comunidade que encontramos o local da interação social onde os costumes são compartilhados. Por se tratar da

comunicação de todos os indivíduos presentes na comunidade, seja na atualidade ou na história, a repetição constante ganha uma força maior, capaz de enraizar a crença de tal modo que não seria possível duvidar dos padrões gerais de compreensão do mundo. A linguagem pública força, por simpatia, a compreensão dos afetos humanos e possibilita criar convenções para decidir sobre os meios a serem utilizados para procurar ultrapassar os obstáculos que surgirem, sejam eles internos ou externos à sociedade.

A sociedade apresenta um papel importante para o sujeito, que é capaz de formar o modo de apreensão dos objetos e corrigir as percepções do mundo. O que antes poderíamos considerar como distintos e separados, encontram uma forte semelhança através da educação formada socialmente, "nós aprendemos a encontrar uma semelhança *artificial* entre objetos que inicialmente não parecem ser iguais pela aprendizagem de manter as coisas em luz adequada, ou em perspectiva adequada"[150]. Neste sentido, a sociedade assume também o seu aspecto formador para a adequação da imaginação, que pode ser tanto para a compreensão do mundo quanto para o reconhecimento dos vícios e das virtudes nas ações morais, onde a nossa percepção pode mudar de perspectiva sem, com isso, alterar nossa natureza. Deste modo "nós aprendemos pela comunicação com outros a unir certos 'motivos, temperamento, e situação'' com certas ações, e chegamos a sentir que existe uma relação necessária entre eles"[151]. É através deste compartilhamento social que aprendemos a "observar as coisas nos termos das distinções que nossa comunidade regularmente faz e marca através da linguagem por ela compartilhada"[152].

Assim, sociedade e comunidade linguística se equivalem, posto que é o espaço de compartilhamento da linguagem que os indivíduos encontram a possibilidade da integração das suas singularidades e, deste modo, conseguem ultrapassar o interesse parcial do mecanismo da simpatia. Sabemos com Hume que a natureza concedeu ao ser humano a condição mais frágil de todas, "dadas as inúmeras carências e necessidades com que o cobriu e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas

---

[150] BANWART, Mary. Hume's imagination, p. 66.
[151] BANWART, Mary. Hume's imagination, p. 84.
[152] BANWART, Mary. Hume's imagination, p. 78.

necessidades"[153], e seja para a sua proteção ou sobre os recursos para satisfazer seus apetites, considerado apenas por si mesmo, sua sobrevivência não parece, de fato, possível. A adaptação social é essencial, pois "o homem sozinho é uma situação de desequilíbrio na balança do mundo, uma singular e 'anti-natural' conjunção de enfermidade e necessidade"[154]. É através da sociedade que conseguimos a nossa sobrevivência, e, posteriormente, é através dos governos que nos transformamos no maior predador do planeta.

Entretanto, não é sem certas dificuldades que entendemos a construção e a vida social na filosofia humeana, onde a singularidade do indivíduo, aquilo que o faz individual, ou diferente de todos os outros, se mescla numa totalidade que nos permite pensar um sujeito que pluraliza seus afetos, suas emoções, e compreende as regras do agir dentro de uma dada comunidade. Deste modo, as questões apresentadas aqui deixam este sujeito humeano diante de um conflito de situações; pois por um lado temos a diluição das suas vontades em regras gerais, que é preciso compatibilizar com o outro lado da situação que é a sua singularidade, por meio do qual é preciso considerar (aqui não mais o sujeito da Natureza Humana) o indivíduo que compreende o mundo que o cerca, da maneira que só ele é capaz de compreender. Tais considerações, que parecem entrar em constante combate, nos mostra um sujeito que é, ao mesmo tempo, singular e plural; e, a construção do estado civil pode ser entendida como a procura do sujeito para remediar o caráter deveras rígido da nossa natureza, que é sempre parcial, mas esta parcialidade deve agora assumir a função capaz de integrar o interesse particular[155].

Sabemos que "é sempre um indivíduo particular que pensa e sente"[156], e que tal compreensão pode nos levar à consideração do egoísmo como característica essencial da natureza humana; contudo, a filosofia humeana abre espaço para outra via capaz de fazer confluir os desejos individuais para uma sociabilização do agir. Não sendo o egoísmo que faz essa ponte, encontramos na simpatia, ou melhor, nos problemas

---

[153] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 2, 2), p. 525
[154] CHRISTENSEN, Jerome. Hume's social composition, p. 49.
[155] Cf. DELEUZE, Gilles. Empirismo e Subjetividade, p. 32-33.
[156] STEWART, John B., The moral and political philosophy of David Hume, p. 68

causados pela parcialidade simpatética do sujeito, a necessidade de fundar a estrutura artificial do estado. Aqui é importante entender que, para Hume, o egoísmo não é uma marca essencial da Natureza Humana, pois a experiência mostra, até para o observador mais descuidado, que "existem disposições como a benevolência e a generosidade, afecções como o amor, amizade, compaixão e gratidão", que possuem "suas causas, efeitos, objetos e modos de operação demarcados pela linguagem e pela observação ordinárias, e claramente distinguidos dos das paixões egoístas"[157]. A experiência é usada como recurso retórico para a corroboração da sua tese, pois basta a sua consulta para estar diante dos exemplos onde existem princípios anteriores ao egoísmo, como no caso do senhor da família que controla seus gastos, onde há poucos "que não destinem a maior parte das suas fortunas ao prazer de suas esposas e educação de seus filhos"[158], ou da "mãe amorosa que põe sua saúde a perder pelos cuidados infatigáveis do seu filho doente"[159]. Não só nesses casos, mas encontramos vários exemplos em que a gratidão, a satisfação pela companhia de um amigo e o desejo pela sua saúde e bem-estar independente da distância; também vemos o desejo de que uma pessoa querida descanse em paz, ou, até mesmo, sentimentos de vingança, não parecem ter o egoísmo como sua principal essência.

Entretanto, dizer que o sujeito não é essencialmente egoísta não significa dizer que tal sentimento deixa de ser usado no curso ordinário da vida social, a experiência também é bastante forte nesses termos. A integração social necessita do reconhecimento do outro como semelhante para a possibilidade de uma comunidade moral linguística, onde o princípio involuntário e parcial da simpatia é necessário. É através da simpatia que as ideias das afeições dos outros indivíduos são comunicadas e convertidas em fortes impressões que as representam[160]. Embora tal dispositivo seja uma condição necessária tanto para a união afetiva em pequenas comunidades, como, por exemplo, uma comunidade familiar, quanto para possibilitar a ampliação dessas pequenas

---

[157] HUME, David. Uma investigação sobre os Princípios da Moral (Apêndice 2, 6), p. 383.
[158] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 2, 5), p. 527.
[159] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (Apêndice 2, 9), p. 385.
[160] CAPALDI, Nicholas. David Hume – The newtonian philosopher, p. 142.

comunidades, a sua própria natureza desenvolve certos problemas que precisam ser remediados.

Sabemos que as operações da imaginação atuam de forma bastante forte, formando uma conjuntura sempre mais favorável a inclinar o sujeito para as transições de ideias mais confortáveis, garantindo, cada vez mais, o enraizamento daquela forma peculiar de sentir que representa a crença. Assim, nas relações afetivas entre os membros de uma dada comunidade, os princípios associativos, que trabalham para a organização da experiência, encontram a Semelhança para aproximar a compreensão dos afetos, que converge no mesmo sentido com as associações por Contiguidade, e, por isso mesmo, quando os laços afetivos são mais fortes, tais relações encontram uma maior vivacidade na imaginação. Desta forma é a própria estrutura cognitiva da Natureza Humana que forma a marca da sua insuperável parcialidade, por meio da sua capacidade de formar a crença no complexo de eventos habituados, fornecendo aquela vivacidade para a ideia se comportar como uma forte impressão no observador. De fato, compreendemos melhor a situação do outro que nos é próximo, e tudo o que se desenvolve na articulação da imaginação para avivar uma ideia está também conectada na nossa capacidade de detectar estados mentais de outros indivíduos.

A parcialidade é uma marca da nossa natureza que, como vimos, é bastante difícil de dobrar; mas, devemos notar que ser parcial é diferente de ser egoísta, embora as suas dificuldades (do egoísmo e da parcialidade) pareçam encontrar muitos pontos comuns, como na expectativa de que um membro de uma família venha a cumprir sua promessa em detrimento de um melhor conforto imediato para aqueles que lhes são mais próximos. Contudo, é preciso também notar que este deslocamento provocado por Hume, do egoísmo para a parcialidade, é capaz de mudar de direção os fundamentos para a estruturação da sociedade; pois, mesmo que os seus inconvenientes se assemelhem, a preocupação do estado muda significativamente. Se considerássemos o Ser Humano como possuidor de uma natureza essencialmente egoísta, toda a tarefa do estado seria a de impor os limites para tal sentimento; o que não ocorre na filosofia humeana, que nos apresenta outro direcionamento, buscando a integração das simpatias

numa totalidade positiva[161] como primeira função para a sociedade civil, e também como a possibilidade para a sua manutenção.

Assim, o artifício da sociedade está na integração social da nossa capacidade simpatética, ou melhor: na ampliação da simpatia, que é a condição necessária para a formação dos primeiros pontos de partida para a estruturação da sociedade civil. Os laços de afeto presentes na estrutura familiar, e os modos como a imaginação encontra os caminhos mais confortáveis e fáceis para tecer a trama desta estrutura na mente de cada indivíduo que a compõe, parecem dar conta das incipientes sociedades, que devem ser entendidas, sem dúvida, como "unidades sociais; porém, o próprio dessas unidades é não se adicionarem, elas se excluem, são parciais e não partícipes"[162]. Sabemos que a nossa imaginação busca sempre conexões mais fáceis para o entendimento das questões de fato, que encontra nos dados contíguos, no espaço ou no tempo, essa maneira de conferir mais força às ideias presentes na mente, inclinando o sujeito para compreender melhor o que lhe está mais próximo, pelo movimento das suas engrenagens, molas e dispositivos.

O julgamento das ações morais, assim como as escolhas do agir, possuem suas ideias mais vívidas quando relacionadas ao que nos é mais próximo, ou mais semelhante, ou que estejam ligados por fortes laços causais. É a estrutura cognitiva do sujeito que confere a marca da parcialidade, sendo através dela que encontramos os fundamentos da sociedade civil, como também encontramos as pistas para o entendimento das sociedades rudimentares, iniciadas na conjunção entre famílias. De fato, dentro de uma comunidade familiar a sua manutenção está ligada a aprovação das qualidades naturais, que podem tanto ser úteis ou agradáveis à própria pessoa quanto aos olhos do observador. Neste caso, em se tratando de um número muito limitado de membros, o olhar do outro possui uma grande força de aprovação ou reprovação, representando um meio para restringir (ou punir) condutas consideradas desagradáveis ao padrão estabelecido nestas pequenas unidades sociais. Ou seja, nas famílias a

---

[161] Cf. DELEUZE, Gilles. Empirismo e Subjetividade, p. 33.
[162] DELEUZE, Gilles. Empirismo e Subjetividade, p. 34

estrutura cognitiva do sujeito encontra na própria natureza simpatizante da imaginação os laços para a sua manutenção.

Desta forma, a benevolência, a caridade, o amor pelos filhos, e todo sentimento de amor despertado quando observamos as ações e temperamentos de outras pessoas, como todo sentimento de orgulho despertado em atenção aos nossos atos, recebem a valoração de virtuosa; sendo os vícios os sentimentos que consideramos caminhar na direção oposta, por serem as causas do desprazer, ou desconforto. Contudo, não queremos aqui dizer que as convenções artificiais não encontrariam espaço de atuação no jogo social em pequenas comunidades familiares, mas é preciso reconhecer que a força das associações de ideias pela proximidade desempenha um papel fundamental para a compreensão das ações e juízos daqueles que encontram-se presentes nos seus estreitos círculos sociais. É por este motivo que as opiniões e sentimentos daqueles que nos cercam são tão decisivos, causando a preocupação na execução das suas ações para despertar o sentimento de amor, ou o temor de que a sua possível ação venha a causar o sentimento de ódio ao olhar de quem é próximo. Vale notar que esta preocupação com o olhar do outro também está presente quando buscamos tudo aquilo que possibilita despertar em nós mesmos o sentimento de orgulho, ou quando nos tornamos vigilantes para que o julgamento das nossas ações não nos cause um sentimento de humildade. Isso ocorre pois, "nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho - a virtude, a beleza, a riqueza - têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios"[163], este também é o motivo pelo qual o amor à fama possui uma força maior na imaginação pela proximidade com os outros.

Sabemos que o dispositivo da simpatia é involuntário e parcial, encontrando uma efetividade maior na imaginação através dos princípios associativos. Entretanto, nos deparamos aqui com uma dificuldade, pois, seguindo esta linha argumentativa, pareceria que a parcialidade da simpatia cause certas variações, seja na aprovação ou reprovação das ações morais, devido a distância da ação contemplada em relação ao

---

[163] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 1, 11, 1), p. 351.

sujeito observador; como se uma ação ocorrida na China ou na Lua tivesse sua valoração reduzida caso o seu observador esteja situado na Bahia. Mesmo que essa dificuldade pareça ser fruto das consequências do sistema, não é isso que efetivamente ocorre; pois, as variações "nos graus de simpatia não produzem variações similares na aprovação moral"[164], e, embora ocorram de fato variações na simpatia, "nós estabelecemos as mesmas avaliações morais em características e ações semelhantes"[165]. Hume soluciona essa questão por meio dos modos de aprendizagem que recebemos da convivência social, nos ensinando que "seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis, se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como nos aparecem do nosso ponto de vista particular"[166]. Assim, a experiência nos mostra a sua face educadora, nos ensinando a procurar sempre fixar os nossos juízos "em algum ponto de vista *firme* e *geral;* e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente"[167].

Podemos considerar a simpatia como um dispositivo essencial para julgarmos as ações morais nas circunstâncias em que se encontra o agente da ação. Tal consideração da simpatia, como dispositivo cognitivo involuntário, ocorre pelo seu acionamento através dos princípios associativos, que estão bem ligados com a formação do caráter de cada indivíduo. Assumimos a compreensão dos sentimentos dos outros, sendo pela proximidade que compreendemos tais sentimentos de forma mais efetiva, bastando a mera apreensão das impressões de um evento cuja presença é marcada por aqueles que estimamos, que o nosso interesse pelo conjunto de ações é logo despertado. Sabemos que as variações na vivacidade da imaginação ocorrem pelos graus de proximidade, que podem ser diluídos até restar apenas a semelhança que guardamos entre todos os seres humanos, ou, a depender do caráter ou da maneira que é dado o aprendizado com a experiência, transferimos este modo de compreensão dos sentimentos aos outros animais. Contudo, a avaliação moral de cada ação pode variar

---

[164] MACKIE, J.L. Hume's moral theory, p. 121.
[165] MACKIE, J.L. Hume's moral theory, p. 121.
[166] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 3, 1, 15), p. 621.
[167] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 3, 1, 15), p. 621.

conforme a sua circunstância, e desta forma, atos acidentais de heroísmo, por exemplo, perdem a força valorativa do mérito conforme descobrimos as circunstâncias que engendraram tais atos; vemos também em outras ações, que em si mesmas poderiam depreciar o caráter do agente, a sua valoração perniciosa pode ser reduzida, ou até mesmo totalmente desculpada, se a simpatia com que nos colocamos no lugar do outro for mais efetiva. Portanto, sabendo que os nossos juízos são sempre passíveis de equívocos, a nossa avaliação pode ser sempre corrigida, lembrando que os nossos possíveis erros podem estar muito relacionados à própria parcialidade das nossas relações sociais. É através da educação do olhar, promovida pela experiência contínua do mundo que descobrimos a adoção de pontos de vistas gerais para o julgamento das ações morais como uma maneira para corrigir a parcialidade da simpatia.

O ponto de vista do observador é essencial aos juízos morais, pois ele assume na filosofia humeana o papel de mediar tais juízos. Encontramos tal medida "no modo como uma outra pessoa sente e sofre as consequências da ação ou disposição do caráter submetida à apreciação"[168], cujo esquema é refletido no juízo de quem observa; mas, não podemos esquecer que este observador, ao menos na maioria das vezes, não está sozinho, ele partilha seus sentimentos com outros espectadores, onde a sua experiência do mundo, através do compartilhamento comunitário da linguagem, vai tecendo pontos de vistas cada vez mais comuns, e cada vez mais imparciais. Neste sentido, entendemos o motivo que faz Hume colocar o ponto de vista do observador em local de destaque nas suas investigações sobre a moral, pois "a perspectiva do agente não é capaz de oferecer uma media comum ao valor"[169]. O sujeito, ao agir, encontra-se envolvido dentro de uma conjuntura muito própria, onde sua ação é amparada por escolhas essencialmente particulares, dentro de um ponto de vista que lhe é íntimo, marcado por sua insuperável parcialidade.

Prover a perspectiva de quem observa a ação com o papel principal para as investigações sobre a moral mostra a direção que Hume pretende nos conduzir,

---

[168] LIMONGI, Maria Isabel. O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume. p. 223.
[169] LIMONGI, Maria Isabel. O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume, p. 223.

lembrando que não é através do egoísmo, ou no ponto de partida do amor de si, que encontramos o princípio justificativo para o artifício das leis e do estado. Como já dissemos, o que se pretende aqui não é limitar a simpatia, como o egoísmo que deveria ser limitado para permitir o convívio social; a análise humeana da sociedade civil caminha para uma outra direção, que procura antes a ampliação da simpatia através da integração entre os membros da sociedade, buscando encontrar um terreno cada vez mais comum de valoração, ou um padrão geral para a medida dos juízos morais. Entretanto, vale notar que a afirmação de que a ação do sujeito está envolta de escolhas particulares, escolhas estas que apenas ele tem acesso, não quer dizer que a ação moral cairia de volta no egoísmo, deixando apenas a sua atribuição de valor moral inserida no contexto não-egoísta da observação geral; pelo contrário, "a verdade é que o homem é sempre o homem de um clã, de uma comunidade"[170]. A Natureza Humana busca sempre a sociabilidade, mas essa disposição natural para ser social, não deixa de ser "uma disposição sempre parcial, da disposição, para zelar pelo interesse comum da família ou de pequenos grupos"[171]. Por conseguinte, tal disposição não é o caso da perspectiva de quem observa a ação, "que leva em conta as situações e circunstâncias particulares nas quais *um outro* está envolvido"[172].

A observação atenta do fluxo das percepções da natureza, e da constância das relações morais em sociedade, fornecem os materiais necessários para Hume deslindar as engrenagens cognitivas da Natureza Humana, no seu amplo laboratório da experiência. Em ambos os casos, a adoção do ponto de vista de quem observa é essencial para o anatomista da mente, pois a sua crítica à metafísica não lhe deixa outra alternativa para o alcance, na sua teoria, de valores universais. Ora, no que concerne às suas investigações sobre a moral, a interação cada vez mais ampla da simpatia permite a superação, cada vez mais eficaz, da parcialidade; superação esta intangível sob o prisma do agente. Assim, o espaço público onde os juízos dos espectadores são compartilhados permite que o entendimento sobre a moral formule suas regras de forma ampla,

---

[170] DELEUZE, Gilles. Empirismo e subjetividade, p. 32.
[171] LIMONGI, Maria Isabel. O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume, p. 224.
[172] LIMONGI, Maria Isabel. O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume, p. 224.

buscando padrões universais para a valoração das condutas. Contudo, devemos ter uma certa cautela, pois isso não significa que o bom compartilhamento dos juízos morais dá ao indivíduo que observa uma posição perfeitamente neutra e "perfeitamente imparcial em relação à cena julgada"[173]. O que está em jogo ao partir do ponto de vista do observador, como ponto fundamental para a análise acerca dos juízos morais, é a possibilidade de correção da sua parcialidade através de regras gerais, onde o entendimento sobre as virtudes pode ser construído socialmente pelo compartilhamento dos seus valores, "para apenas por meio disso se tornar reguladora das ações virtuosas"[174].

A determinação do caráter de uma pessoa e a situação em que ela se encontra representa, na imaginação, uma conjuntura tal que vai engendrar o motivo para agir ou não em determinada situação. Assim, uma pessoa pode regrar todo seu agir a partir de um cálculo frio, demorando-se bastante tempo nas considerações de todas as alternativas possíveis de uma ação; porém, mesmo afirmando que, neste caso, os trabalhos da razão não receberam qualquer apoio das paixões, na verdade tais trabalhos não seriam mais que o resultado de um condicionamento da educação e de uma maior experiência, e *"quando tudo estiver dito e feito, somos animados pelas paixões"*[175]. Então, por mais frio que seja um cálculo, são as paixões que vão dirigir todas as engrenagens da nossa natureza. O movimento pode ser interrompido, e sua direção pode mudar sempre que os nossos corações prefiram ir contra uma análise fria, o contrário não é possível. Desta forma, para a ampla compreensão da ação moral, devemos encarar dois pontos de vista: do espectador que, através do compartilhamento dos juízos *a posteriori* de uma ação, encontra no compartilhamento da linguagem a regra geral de reformulação e manutenção destes juízos; e o ponto de vista de quem, através da conjuntura que a imaginação articula no espírito, age segundo as determinações das paixões. Julgar uma ação requer a compreensão da cadeia causal que levou o indivíduo a agir, ou seja, a explicação das ações morais deve sempre mostrar as manifestações das

---

[173] LIMONGI, Maria Isabel. O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume, p. 225.
[174] LIMONGI, Maria Isabel. O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume, p. 226.
[175] MACKIE, J.L. Hume´s moral theory, p 150.

paixões que estão em jogo[176], pois, como já dissemos, as circunstâncias particulares que desencadeiam a ação é bem íntimo ao agente desta ação, cujo acesso real nos é negado. É através da ação que encontramos as setas indicativas do caráter que deve ser corrigido ou receber o reforço positivo; ou seja, vemos a ação e, por simpatia, consideramos os seus motivos. Por outro lado, o agir está ligado a armação complexa com que a imaginação tece o mundo. São as paixões que, ao encontrar um conjunto de situações, inclinam o sujeito, colocando em movimento todas as engrenagens da sua constituição para agir de acordo com a situação.

Devemos, então, compreender que através do conhecimento adquirido ao longo da experiência, das variedades de convivências e costumes, somos instruídos por meio dos princípios da Natureza Humana, de modo a nos possibilitar regular todas as nossas condutas futuras. Embora o hábito nos ensine a lidar com as regras impostas para vivermos em sociedade, não poderíamos receber a educação, entendida aqui em sentido bastante amplo, sem despertar uma certa idéia capaz de nos causar a crença na existência de outros indivíduos com sentimentos semelhantes aos nossos. É exatamente por meio do mecanismo de simpatia que podemos simular os sentimentos de outrem; como no espetáculo de circo onde um equilibrista, andando por uma longa distancia sobre uma corda-bamba, consegue transmitir à platéia o seu movimento de equilíbrio. Assim, os sentimentos de aprovação são obtidos "ao assumirmos pontos de vista gerais, adotando uma posição imaginativamente próxima de um indivíduo e todos à sua volta, de modo a sentirmos, por simpatia, os efeitos de sua ação sobre eles"[177]. Sem esse mecanismo, qualquer comunicação nos seria impossível e tampouco nos seria possível construir o artifício da sociedade civil.

*

* *

Os motivos que levaram um indivíduo a agir podem ser considerados por demais numerosos e indeterminados, podendo, até mesmo, escapar uma explicação do

---

[176] Cf. DIETL, Paul J. Hume on the passions, p. 565.
[177] GUIMARÃES, Lívia. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume, p. 210.

próprio agente. De fato, por vezes agimos sem nem saber qual foi o verdadeiro motivo, que apenas são descobertos por uma investigação profunda do próprio sujeito; a variabilidade dos móveis de nossas ações é muito ampla, e apenas podemos dizer que suas causas foram suscitadas por uma inclinação passional do espírito. Desta forma, devemos nos dar por satisfeitos em apontar que a motivação humana é guiada pelas paixões, e qualquer coisa que possa nos causar uma paixão detém um forte potencial para as nossas motivações[178]. As paixões também são as causas da vontade, ao agir livremente (de acordo, é claro, com a doutrina da liberdade e necessidade já investigada), o sujeito sente-se inclinado a querer agir de tal modo e não de outro. Seja qual for o motivo que engendra o ato, a razão não pode opor-se a qualquer deliberação das paixões, devendo antes ser considerada como uma escrava destas. A razão não pode ser o motivo de qualquer ação da vontade, esta faculdade não seria ela capaz de mover as inclinações do sujeito e tampouco se opor às paixões nestas direções. Hume dá suporte a esta conclusão ao contrastar com as paixões, que são existências originais, com as idéias, que possuem função representativa, quando ele mesmo nos diz que: "deste que verdade e razão concerne ao acordo entre cada um destes itens e tudo o mais que eles representam, apenas uma representação rival pode ser contrária à elas; mas uma paixão não é uma representação"[179].

Desta forma, Razão e Sentimento parecem à primeira vista abrir um terreno conflituoso na epistemologia de David Hume, onde a sua forte crítica à razão deixaria o seu leitor convicto de que a imaginação é a faculdade por excelência reinando na estrutura cognitiva do sujeito. De fato, o modo como a estrutura das paixões é pintada com fortes contornos na obra de Hume, onde o que está em jogo é justamente delinear os limites da atuação de uma faculdade circunscrita em relações necessárias, não pareceria absurdo, ao seu leitor, possuir a sensação de ser convidado ao campo de batalha entre a razão e as paixões. Esta sensação ganha uma força maior pelo modo de recepção da obra, através dos seus comentadores sempre prontos a tomar partido desta contenda, mostrando a crítica humeana à noção moderna de razão no seu aspecto mais

---

[178] Cf. CAPALDI, Nicholas. David Hume – The newtonian philosopher, p. 133.
[179] MACKIE, J.L. Hume´s moral theory, p. 45.

feroz, capaz de implodir a *mathesis universalis* e ressoar como um alarme despertador em Koningsberg, adicionado à própria letra do autor ao dizer claramente que "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"[180].

Esta contenda, entre razão e paixões, pareceria mesmo ser pintada como as amarras que forçariam a uma vida servil, onde finalmente o sentimento triunfaria sobre o cálculo racional sempre frio. Contudo, podemos ler tais considerações de outra forma, onde o terreno de combate é transformado no espaço de delimitação crítica das faculdades da mente, e "os distintos limites e atribuição da razão e do gosto são facilmente determinados", onde a primeira, entendida como faculdade que opera sobre relações necessárias, detém a precisa função de revelar, através das relações entre as partes do objeto investigado, o que é verdadeiro ou falso, exibindo, de forma fria e desinteressada, "os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição"[181]. Considerando por este prisma, é possível ter em conta que, embora as funções da razão dentro da estrutura cognitiva do sujeito humeano não lhe permita engendrar ações, ela participa das decisões deste sujeito calculando as proporções que podem influenciar nas escolhas de certas ações ou nas formulações de juízos de valor.

Assim, a faculdade responsável pelas relações de ideias, cujas proposições "podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independente do que possa existir em qualquer parte do universo"[182], possui funções bem determinadas na filosofia de Hume. Se a passagem onde a razão é apresentada como serva das paixões parece forçar um terreno de batalha, no período logo anterior a esta passagem Hume já nos adverte a não enveredar por esta trilha, pois "quando nos referimos ao combate entre razão e paixão, não estamos falando de maneira filosófica e rigorosa"[183]. Pensar este espaço conflituoso é perder muito do que a obra pode nos oferecer; aqui consideramos a estrutura da mente capaz de ser deslindada pela nova ciência da

---

[180] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 3, 3, 4), p. 451.
[181] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (Apêndice 1, 21), p. 377.
[182] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano,(4, 1, 1,) p. 53.
[183] HUME, David, Tratado da Natureza Humana (2, 3, 3, 4), p. 451.

Natureza Humana proposta pelo autor, onde seu anatomista descobre as suas operações desempenhando funções bem estabelecidas.

Seguindo este percurso é possível entender esta noção de escravidão deixada por Hume como um legado do *Tratado*, pois esta faculdade tem a função de fornecer dados, servir, às paixões em seu próprio reino, de modo que ela pode indicar um caminho a ser seguido; contudo esta indicação apenas direciona a vontade do sujeito quando acompanhada de uma emoção. Assim, se reconhecemos bem com Hume que não há espaço para o raciocínio demonstrativo quando nos referimos às questões de fato, posto que o contrário de um fato não envolve contradição, não significa dizer que estes mesmos fatos não são passíveis de cálculos futuros. Da mesma forma, se as operações da razão estão restritas às relações de ideias também não podemos esquecer que tais ideias são percepções copiadas das impressões. Sozinhas, as percepções, careceriam da operação entre ideias que é capaz de descobrir as medidas de suas partes separadas, o cálculo necessário para chegar a determinado fim, ou sobre a verdade e falsidade das proposições factuais: as percepções seriam meros dados e o sistema cairia no vazio do sentimentalismo.

Compreendemos que o domínio da razão está apenas circunscrito nas relações de ideias; contudo, precisamos aqui pontuar a diferença entre uma ideia, que é uma percepção da mente copiada de uma impressão, e as relações que fazemos entre estas ideias, pois a ideia de uma dada qualidade não está necessariamente ligada à relação que esta qualidade estabelece com outras proporções. Podemos exemplificar a questão da seguinte forma: se encontramos um objeto com uma determinada quantidade de peso, este dado apenas considerado por si mesmo não oferece muito para as operações do entendimento. Entretanto, se necessitamos do cálculo de peso destes objetos para testar a resistência de um cabo de aço, aí vemos as engrenagens da razão entrar em movimento, que pode nos oferecer informações capazes de provocar certas ações, como a negação de entrada em determinado lugar por comprometer a segurança daqueles que estão presentes. Vale notar que isso não significa a imposição para a execução ou impedimento de uma ação por parte desta faculdade, pois, por sua própria natureza, ela

não oferece conflito com a força que as impressões reflexivas, ou paixões, inclinam a vontade do sujeito.

As determinações da razão “servem" bem para as motivações da vontade, mas é preciso que sejam sempre acompanhadas, ao menos, de uma emoção para fazer-se presente na movimentação das engrenagens da estrutura complexa do sujeito. Assim, seja pela escolha de uma linha reta como melhor alternativa para percorrer de um ponto para outro, seja para calcular a balança da probabilidade para a expectativa futura de ocorrência de um fato, a razão depende do sentimento para guiar seus dados até a vontade. Isso não significa uma destituição da racionalidade do mundo, ao contrário: “um falso deleite pode muitas vezes ser corrigido por argumentos e reflexão”, e a beleza moral “exige a assistência de nossas faculdades intelectuais para adquirir uma influência apropriada sobre a mente humana”[184].

Longe de entrarmos no reino da irracionalidade, a filosofia humeana guarda a razão em seus próprios modos de operação, deixando-a salva dos possíveis excessos que estas operações poderiam desempenhar em local impróprio. Desta forma, o modo como Hume prioriza as funções do sentimento para mover toda a estrutura do sujeito, seja para iniciar uma ação seja na formação da crença e valoração dos dados observáveis, não significa que o seu expediente convida o leitor para o abismo do irracional; tampouco o modo como o sentimento é necessário para guiar os dados da razão, de modo a modificar as inclinações da vontade, causaria um racionalismo sentimental ou um afrouxamento das suas operações em relações necessárias. O sentimento deve ser entendido aqui como o guia para o raciocínio demonstrativo ser apresentado com alguma força na mente. A razão não é abandonada na filosofia humeana, “mas ele radicalmente re-pensa o que a razão é, e como ela trabalha”[185].

Vale aqui notar que, para Hume, a descoberta das verdades através “das proporções das ideias consideradas enquanto tais”[186] confere prazer não apenas pelas correções de nossas conclusões. Quando alcançamos o término do raciocínio

---

[184] HUME, David. Uma Investigação sobre os princípios da moral (1, 9), p. 230.
[185] TOWNSEND, Dabney. Hume’s Aesthetic Theory, p. 122.
[186] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 3, 10, 2), p. 484.

demonstrativo, seja pelo desenvolvimento da escrita filosófica ou das demonstrações da estatística, alcançamos também o sentimento de satisfação (ou desprazer) pela apreciação do resultado final. As trilhas que seguimos pelo uso da inteligência, percorrendo ponto a ponto os caminhos escolhidos, ou criando novas trilhas, proporciona um sentimento prazeroso que possibilita o impulso necessário para todo o desenvolvimento da pesquisa. A leitura de uma obra filosófica, como a compreensão do método experimental de raciocínio proposto por Hume, ou a escrita de uma obra, é acompanhada de um fluxo calmo de paixões pela descoberta ou invenção da verdade, e mesmo que as provas da nossa empreita sejam sensíveis ou demonstrativas, "a mente, de maneira geral, aquiesce com igual segurança nos dois casos"[187].

Este pano de fundo dos trabalhos da razão na filosofia humeana, bem como o sentimento enquanto guia para o raciocínio demonstrativo, configura um ponto bastante importante para seguirmos os caminhos da nossa investigação, compreendendo de forma mais precisa os modos de articulação do entendimento com a faculdade do gosto, como, por exemplo, a apreensão do prazer estético vinculado ao equilíbrio proporcional das partes de uma obra. Para isso, devemos ter em conta que os campos de atuação de cada instância da mente (a estrutura de cada faculdade, seus dispositivos, princípios, ou as pequenas molas da nossa constituição) não deixam de atuar quando outras engrenagens são colocadas em movimento. Assim, buscamos o isolamento de cada parte para melhor compreender suas funções precisas, o que não significa que elas deixam de atuar em conjunto, pois o poder de produzir processos mentais referentes ao gosto não cessa quando necessitamos da operação da razão, tampouco esta última interrompe o funcionamento de suas engrenagens quando a atuação da faculdade do gosto é mais manifesta.

---

[187] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 3, 10, 2), p. 484.

III - Artifício e Natureza

Entendemos que a simpatia não é excluída do compartilhamento da linguagem moral entre indivíduos distantes, pelo contrário, a tarefa da sociedade é o da interação deste dispositivo, de modo a ampliar cada vez mais o alcance das regras gerais. Contudo, por mais que estas regras alcancem uma abrangência maior, não podemos esquecer que "o outro que cada um leva em conta em seus juízos não é sempre o mesmo, bem como variam os espectadores com quem as preferências são partilhadas"[188]. Desde que as virtudes artificiais possuem como característica a sua utilidade para a sociedade, as variações no clima e na vegetação influenciam em grande parte o modo de conceber tais artifícios, e, como a aprendizagem dos costumes depende da interação social entre os indivíduos, a própria tessitura do sujeito com o mundo que o envolve sofre as consequências da sua influência. Mesmo que indivíduos de diferentes sociedades concordem com o uso de adjetivos virtuosos gerais, eles podem entrar em desacordo com o que se entende por tais adjetivos; assim: "diferentes sociedades concordam na aprovação do 'heroísmo' e 'prudência', mas uma sociedade pode incluir mais ferocidade no heroísmo do que outra, ou permitir mais astúcia e fraude sob o nome de 'prudência'"[189].

As diferenças entre as pessoas variam não apenas de sociedade para sociedade; dentro de uma mesma comunidade encontramos diferenças entre indivíduos, embora, como já vimos, a regulação da conduta seja mais eficaz de acordo com a vivacidade que as relações por contiguidade produzem nas ideias. Isso ocorre pela própria característica da linguagem geral, pois tendo ela sido formada para o uso geral entre os indivíduos, a linguagem "deve moldar-se a perspectivas mais gerais e fixar os epítetos de louvor ou censura em conformidade com os sentimentos que brotam dos interesses gerais da comunidade"[190]. A tarefa aqui é a de conciliação do interesse geral com os aspectos que

---

[188] LIMONGI, Maria Isabel. O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume, p. 226.
[189] MACKIE, J.L. Hume's Moral Theory, p. 67.
[190] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (5, 2, 42), p. 297.

fazem o indivíduo ser ele mesmo distinto do conceito humeano de sujeito que compreende as considerações gerais sobre natureza humana[191]. A imaginação é decisiva nessa tarefa, pois é pela sua característica de buscar as transições mais confortáveis que reconhecemos os sentimentos alheios e não nos tornamos indiferentes à eles.

É neste sentido que os caminhos trilhados até aqui nos direcionam ao ponto essencial de compreensão das condições necessárias para garantir o cumprimento das promessas, pois o que as convenções entre os indivíduos buscam são os artifícios, ou as estratégias necessárias, que possibilitam re-colocar a situação de cada indivíduo e fazer com que as mais remotas relações humanas encontrem uma força de presença que seja constantemente percebida. Neste ponto, o trabalho da imaginação, que aproxima as relações remotas, ocorre de maneira semelhante àquele modo peculiar de sentir, que faz o fenômeno da crença dar vivacidade às ideias. O cumprimento das promessas é essencial para a manutenção social, e por isso é preciso buscar as estratégias necessárias para avivar as relações entre indivíduos que encontram-se fora do estreito circulo social das pequenas comunidades; pois tais relações são, consideradas apenas por si mesmas, muito remotas para conceder a vivacidade necessária para mover as engrenagens da mente. Desta forma, é pela compreensão das nossas próprias carências que entendemos a necessidade de estabelecer as convenções artificiais, que possuem a função de fazer tais operações parecerem como se fossem naturais, dependendo, é claro, dos seus modos de execução.

Como vimos, é através do ponto de vista do observador que encontramos a regulação dos juízos morais, o que não pode ocorrer se apoiássemos tais considerações sob a perspectiva do agente. De fato, por ser um homem do clã, o sujeito humeano encontra um grande obstáculo, pois o seu agir sempre leva em conta considerações muito próprias; e o outro sabe o quanto é difícil, senão impossível a sua perfeição, percorrer os reais motivos que ocasionaram um ato conforme ou desconforme as regras gerais do agir. Não precisamos repetir o quanto o sujeito é parcial, mas essa

---

[191] O que colocamos aqui não é uma discordância com o que ser entendido pela noção de sujeito em Hume; ao contrário, as indicações do autor apontam para a distinção conceitual entre a noção de sujeito e a noção de indivíduo.

parcialidade, que outrora era deveras positiva para a formação de comunidades rudimentares, se mostra extremamente perniciosa para a fundação de uma sociedade civil mais ampla. É preciso instituir um remédio para curar tal dificuldade, remédio este que vai recolocar a situação do sujeito, de uma certa forma que as promessas remotas, cuja distância enfraquecem as ideias na imaginação, sejam aproximadas de modo a manter fixa a sua atenção.

A natureza humana consegue criar artifícios para as suas dificuldades internas, e é através da superação destes obstáculos que a sociedade civil é construída. Ou seja, a Natureza Humana dá as condições da sua interação social e, por isso mesmo, as construções artificiais que versam sobre as regras do agir dentro de uma sociedade civil não podem escapar a necessidade de satisfazer a imaginação, que busca sempre o caminho mais confortável para asseverar sobre os dados empíricos. A vida social depende desta articulação para a formação da crença do agir e para a aceitação das regras socialmente estabelecidas. Neste sentido, quando referimos a estruturação das convenções artificiais, o conceito de artifício não parece ser uma instância separada, ou contrária, ao conceito de natureza na filosofia de Hume. Tais conceitos, como também o conceito de Convenção, devem passar por aquele método de análise dos termos que já apontamos no capítulo anterior[192].

Primeiramente, se compreendemos o significado do conceito de Convenção com a mesma natureza que o de Promessa, que Hume admite ser o sentido mais usual da palavra, então nada seria mais absurdo do que a afirmação de que a Justiça seria originada pelas convenções humanas, pois sabendo que "o cumprimento das promessas é, ele mesmo, um dos mais importantes elementos da justiça"[193], as garantias para a obrigação com o cumprimento da palavra devem estar anteriormente presentes à própria promessa dada. Entretanto, este conceito pode ser trabalhado de outra forma, sendo entendido como "uma *percepção de interesse comum*, percepção que cada qual experimenta em seu próprio peito, que observa em seus companheiros e que o conduz,

---

[192] Capítulo Um, seção III - As disputas verbais: ou a linguagem como correção conceitual da filosofia.
[193] HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral (Ap. 3, 7), p. 392.

em colaboração com outros, a um plano de interesse geral de ações que tende a utilidade pública”[194]. Neste último sentido da palavra, entendemos que o conceito humeano de Justiça deve surgir das convenções humanas.

Em segundo lugar, Hume atenta ao fato das disputas pelo que entendemos por Natural e Artificial, quando nos referimos a este sentido dado por Convenções assumirem um caráter meramente verbal. As disputas são meramente verbais quando os seus debatedores, sem o entendimento forte do significado do conceito, na verdade concordariam com o uso dado por cada parte da contenda. Assim, nada seria mais natural do que considerar a justiça como o produto necessário construído pelos trabalhos das faculdades intelectuais do ser humano, e “como nenhum princípio da mente é mais natural que um sentido da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça"[195]. Da mesma forma, nada seria mais absurdo do que considerar o produto das nossas convenções como algo Artificial, se compreendêssemos este conceito com o que se entende por estranho à natureza. Entretanto, como não possuímos “naturalmente nenhum motivo real ou universal para observar as leis da equidade, exceto a própria equidade e o mérito dessa observância”[196] devemos concluir que, neste caso, “o sentido de justiça e injustiça não deriva da natureza, surgindo antes artificialmente, embora necessariamente da educação e das convenções humanas”[197].

A justiça é o artifício para superar a nossa parcialidade, onde a busca pelo padrão geral muitas vezes entra em conflito com o bem estar individual; e algumas decisões, que nestes casos podem parecer completamente injustas ou contrárias ao bom senso, encontram na observação geral uma esquematização que busca a ordem do todo, podendo, por este motivo, justificar certos abusos em casos individuais. Desta forma, “a justiça, em suas decisões, nunca leva em conta a adequação ou inadequação dos objetos às pessoas particulares, sendo, ao contrário, conduzida por considerações mais

---

[194] HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral (Ap. 3, 7), p. 392.
[195] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 1, 19), p. 524.
[196] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 1, 17), p 523.
[197] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 1, 18), p. 523-524.

amplas”[198]. Essa diferença, entre o mais amplo e o particular, nos permite encontrar outra diferença que marca a amplitude das regras gerais sob as quais a simpatia transpõe os limites da parcialidade, nos permitindo sentir a estima pelas virtudes que beneficiam a sociedade mesmo em esferas sociais bastantes amplas. Entendemos que as regras gerais necessitam da criação artificial para o consórcio do trabalho coletivo, de todos os partícipes da sociedade, estabelecer as regras que não são atingidas pelas considerações das próprias virtudes.

Sabemos, então, que a simpatia pode ser corrigida e ampliada para a concepção de regras gerais, que rompem com a parcialidade, permitindo “se colocar em um ponto de vista não mais particular, mas geral, então suscetível de ser compartilhado por todos os espectadores”[199]. Assim, se podemos considerar a estima como a amplitude da simpatia, é porque por ela compreendemos a valoração geral da virtude e do vício, onde, a depender da medida do padrão geral, o ser generoso e o avaro encontram uma valoração social entre louvável e condenável. É neste sentido que o valor dado a uma ação, ou consideração de um caráter, não é solitária; esta valoração deve ser considerada antes como fruto do compartilhamento público feito por uma comunidade linguística, que, por este meio, nos possibilita escapar aqueles inconvenientes que a associação por contiguidade dá ao dispositivo da simpatia.

O senso moral, ou sentido de moral, que é uma característica constitutiva da nossa natureza, pois “ninguém é totalmente indiferente nem à felicidade nem à desgraça de outros”[200], educa as suas maneiras de sentir dentro da sociedade. De fato, se a fundação do estado civil deve-se não à necessidade de limitar a paixão do egoísmo e sim à de ampliar a nossa compreensão simpatética dos afetos, que pode ser entendido nas investigações pela ampliação compartilhada do sentimento humanitário, é preciso existir algo já dado, “de imediato e anterior a todo preceito e educação”[201], que permite naturalmente conferir estima e beleza às virtudes sociais. Assim, mesmo que as regras

---

[198] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 3, 2), p. 543.
[199] LE JALLÉ, Éléonore. Hume et la régulation morale, p. 25.
[200] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (5, 2, 17 - Nota de Rodapé), p. 286.
[201] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (5, 1, 4), p. 280.

instituídas socialmente possam ser frutos da tentativa e erro, como o sacrifício para acalmar a fúria dos deuses de modo a resolver ou evitar problemas naturais, ou até as regras que dependem de um cálculo mais frio visando um fluxo mais harmônico de pessoas e veículos em uma determinada cidade, em todo o caso elas dependem da satisfação do imaginário coletivo; pois, como veremos mais adiante, é através da opinião que todo governo se funda e consegue administrar a "contenda intestina sem fim, entre AUTORIDADE e LIBERDADE"[202]. Os caminhos trilhados até aqui nos leva ao entendimento de que a própria instituição do que é construído socialmente, pelos produtos artificiais das convenções, requerem a satisfação dos princípios da Natureza Humana; ou seja, é necessário que haja um fluxo harmonioso de ideias, que se comportam como no caso da propensão humana para a aprovação das virtudes sociais, e que naturalmente fornecem ao olhar humano a sua beleza e estimabilidade.

A filosofia humeana parece mesmo apontar para a existência de uma forte semelhança entre os seres humanos, podendo ser considerada como uma característica inata da Natureza Humana que, embora encontre variações individuais, reconhece a beleza moral (e também a deformidade de sua violação) das regras que as artificiais convenções sociais estabelecem. Se a imaginação tece a trama do mundo, que encontra no reconhecimento das regras gerais a possibilidade de compreender e julgar o caráter dos indivíduos por meio dos sinais que apresentam suas ações (mesmo estando estes sinais distantes no tempo e no espaço), a capacidade de reconhecer e respeitar as regras deve encontrar a sua fundamentação nos princípios de organização da experiência, que é aprimorado conforme a ampla educação social do sujeito. A experiência possui este caráter formador do sujeito, que aprende com a variedade de situações, com os costumes e, principalmente, com a instrução fornecida pelo compartilhamento social da linguagem, a buscar regras gerais que tanto versam acerca das relações da matéria quanto sobre os assuntos humanos em sociedade.

Sabemos bem com Hume que não "é exigido senão um leve conhecimento dos assuntos humanos para perceber, que o senso de moral é um princípio inerente na alma,

---

[202] HUME, David. Essays, Moral, Political, and Literary, p. 40.

e um do mais poderosos que entra na sua composição"[203], tornando possível a produção dos sentimentos que recebemos ao observar as virtudes artificiais. Assim, mesmo que a justiça seja uma construção artificial que deriva a sua aprovação por sua utilidade pública, "o senso de sua moralidade é natural"[204]. É a mesma estrutura cognitiva do sujeito, cujos trabalhos da imaginação fornecem a unidade e identidade aos objetos e eventos do mundo, que compreende a necessidade do consórcio coletivo para a superação de obstáculos, internos ou externos, ou para fornecer um melhor conforto originado pela divisão coletiva do trabalho. De maneira bem semelhante que ocorre na formação do fenômeno da crença, esta estrutura mental precisa que as convenções artificiais estimulem os sentidos internos do sujeito para depois apresentar os sentimentos de aprovação ou repulsa acerca do respeito ou o desrespeito às regras de justiça, que constituem as respostas mentais dadas a estes estímulos.

Se voltarmos ao início do princípio empirista, o esquema humeano nos diz que: primeiro recebemos uma impressão, esta impressão é copiada na forma de uma ideia, a reflexão das ideias pode causar uma paixão violenta ou calma - lembrando que a causa dessas paixões também pode surgir na alma sem a intervenção de uma ideia. Contudo, sabemos que este esquema apresenta-se primariamente simplista, e necessita da admissão de outros dispositivos, mecanismos, molas e engrenagens, para compreendermos o funcionamento da mente e o seu modo de se relacionar com o mundo da experiência. Quando nos deparamos com ações de maus tratos com outros indivíduos, ou com outros animais, a sua mera visão, que é uma impressão sensitiva, nos transmite algo a mais do que um simples dado dos sentidos, ela é transmitida pela mente de uma forma peculiar, onde outros sentidos ativam a simpatia corrigida (ou ampliada) e comunicam as paixões que tocam os nossos sentimentos de humanidade, de modo que sentimos o pesar, a aflição, o desconforto, e prontamente qualificamos os motivos de tal ação como viciosos.

As trilhas que percorremos até aqui nos coloca diante de algumas dificuldades

---

[203] HUME, David. Treatise of Human Nature (3.3.6.3), p. 394.
[204] HUME, David. Treatise of Human Nature (3.3.6.4), p. 394.

que dizem respeito a esta maneira peculiar que tais impressões afetam o espírito. A letra do Hume, no Tratado, não parece estabelecer limites claros para o senso de moral e o dispositivo da simpatia, pois, se por um lado reconhecemos que o "sense of morals" é um princípio da natureza humana, a sua letra também nos diz que é a simpatia "que influencia enormemente nosso gosto do belo, e que produz nosso sentimento da moralidade em todas as virtudes artificiais"[205]. Mais ainda, na conclusão do livro, onde reconhecemos o senso de moral como princípio da nossa natureza, também vemos que é a esse princípio da simpatia "que devemos atribuir o sentimento de aprovação decorrente da consideração daquelas virtudes que são úteis à sociedade ou à pessoa virtuosa"[206]. Então, parece que a simpatia e senso de moralidade são equivalentes, representando, assim, toda a compreensão e produção dos sentimentos morais. A conclusão do Tratado reforça o princípio da simpatia extensa, ao afirmar que aqueles que buscam explicar o senso da moral em instintos originais da mente "procuram a vantagem que possuem aqueles que explicam esse senso por uma extensiva simpatia com a humanidade"[207].

Embora o princípio da simpatia seja extendido ao passar das considerações internas às paixões para o compartilhamento no mundo moral, ganhando nas considerações do livro III um reforço maior por parte de Hume, ainda assim tal equivalência não deixa de soar estranha, e não parece prudente se contentar prontamente com esta solução. Que o senso de moral possa ser explicado pela simpatia ampliada, não significa que devemos reduzir um princípio ao outro; apenas é através dela que entendemos o princípio em questão e, se é assim, não podem ser considerados um e o mesmo. Mesmo que a simpatia seja ampliada, ganhando uma maior extensão para aqueles indivíduos que nos são distantes, e o ponto de vista moral procura sempre ser o mais geral possível, a sua correção dificilmente irá sobrepor aquela parcialidade que este dispositivo possui pelas relações mais próximas ao sujeito. Vale aqui lembrar da velha máxima de que *o verdadeiro amigo é aquele que lhe fala mal pela frente e bem*

---

[205] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3,3,1,10), p. 617.
[206] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 3, 6, 3), p. 658.
[207] HUME, David. Treatise of Human Nature (3,3,6,3), p 394.

pelas costas, pois é com muita facilidade que propositalmente desprezamos os seus defeitos, bem como as suas virtudes quase sempre são pintadas com cores mais vívidas do que usualmente pintaríamos se a consideração pelo caráter estivesse relacionada com um desconhecido. A raposa que não consegue alcançar as uvas pode muito bem desfazer de suas qualidades imediatas; da mesma forma, as qualidades de alguém que não gostamos podem ser desdenhadas, e pintadas de forma opaca.

Então, é preciso ter em conta que "nem todo sentimento de prazer ou de dor derivado de um caráter ou ação é do tipo peculiar que nos faz louvar ou condenar", e isso ocorre por meio da nossa tendência natural a "confundir e misturar os sentimentos devidos ao interesse e os devidos à moral"[208]. Mesmo que a simpatia seja corrigida, é através da sua natureza inicial, de ser parcial e sempre presente, que a mistura e confusão entre os sentimentos de interesse e de moral ocorrem. É por simpatia que preferimos o contíguo ao distante, e é justamente por essa parcialidade ser mais forte que a sua própria correção, em regras gerais, que as convenções artificiais são criadas para remediar seus inconvenientes. Por conseguinte, a ampliação deste dispositivo através das regras gerais é, de fato, necessária para a explicação do senso da moral; pois a convivência em sociedade cria os padrões gerais de juízos com bases na ampla consideração pelos afetos, de modo que uma ação moral, ou o conhecimento de um indivíduo bastante virtuoso, toca tanto o coração humano quanto a sua imaginação, colocando em movimento o que nas investigações é entendido por princípios humanitários. Assim, embora a simpatia e o senso da moral estejam bem entrelaçadas, de modo que a primeira nos fornece a possibilidade de entendimento da segunda, e mesmo que sintamos a falta de uma maior clareza na letra de Hume sobre as distinções destes princípios inerentes à natureza humana, é possível encontrar no *Tratado* pontos de distinção entre estas duas instâncias.

Contudo, é importante notar que estas questões não ficam restritas apenas aos textos presentes no *Tratado.* Encontramos também algumas dificuldades a este respeito quando nos debruçamos na leitura das *Investigações Sobre os Princípios da Moral,* obra

---

[208] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 1, 2, 4), p. 512.

que na própria opinião do autor é de todos os seus escritos "históricos, filosóficos ou literários, incomparavelmente o melhor"[209]. Estes obstáculos de leitura podem surgir quando nos deparamos com um possível desacordo com os textos do *Tratado*, como também pela dificuldade de compreensão do que seria precisamente esse senso moral, ou de humanidade. Primeiramente notamos que a leitura da sua *Segunda Investigação* não parece dar à simpatia o local de destaque que este dispositivo recebia o *Tratado.* Se na sua obra de juventude o princípio da simpatia encontra força suficiente para conferir extensão às paixões, nas *Investigações* a impressão se torna geral por "uma paixão original: um sentimento de benevolência"[210]; deixando, portanto, o seu leitor com a noção de que a função de estabelecer um sentimento geral dos afetos repousa no sentimento de benevolência que, assim como no caso da simpatia, também deve ultrapassar os seus limites naturais.

De fato, um grande mérito da *Segunda Investigação* parece mesmo ser o de deixar seu leitor com a sensação de que são os sentimentos que recebem lugar de destaque frente à importância dada no *Tratado* ao estudo sobre as engrenagens cognitivas da natureza humana, pois agora a sua hipótese "afirma que a moralidade é determinada pelo sentimento"[211]. O sentimento de humanidade, que compreende a utilidade que uma determinada ação ou caráter tem para com toda a humanidade, (mesmo em se tratando de um sacrifício, por exemplo, for oposto ao sentimento de benevolência), "associa os homens por sua ligação mais extensa: o sentido moral que cada um tem compartilhado"[212]. Entretanto, embora tais divergências pareçam mesmo criar um campo de conflito entre estas duas obras, se olharmos mais de perto tal divergência não parecerá tão grande.

Se compreendermos que a segunda Investigação tem "por fim combater as doutrinas que fundam a moral no interesse"[213], e de fato as suas notas e constantes

---

[209] HUME, David. My Own Life, *in:* Essays, Moral, Political and Literary, p. xxxvi.
[210] MALHERBE, Michel. La philosophie empiriste de David Hume, p. 264.
[211] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (Apêndice 2, 10), p. 372.
[212] LE JALLÉ, Éléonore. Hume et la régulation morale, p. 29.
[213] MALHERBE, Michel. La philosophie empiriste de David Hume, p. 264.

referências apontam pra isso, o melhor caminho para o cumprimento de sua pretenção seria o mesmo de mostrar tal sentimento. Embora a *Segunda Investigação* pareça dar a este sentimento uma força maior, se formos comparar bem, ele possui a mesma forma que no *Tratado.* Em ambas as obras, este sentimento possui a sua compreensão inicial circunscrita no estreito círculo de pequenos nichos sociais, para ganhar um ponto de vista mais geral, a ponto de, junto com o *Tratado*, afirmarmos que "a visão de uma cidade em cinzas traz sentimentos benevolentes, porque entramos tão profundamente nos interesses de seus infelizes habitantes que desejamos sua prosperidade, ao mesmo tempo que sentimos sua adversidade"[214]; benevolência esta que pode ser estendia para qualquer criatura sensível[215]. Embora na *Segunda Investigação* esta paixão possa ser dividida em dois tipos: Benevolência Pública e Benevolência Privada, suas operações não diferem muito do que é exposto no *Tratado*, pois a primeira surge quando não "temos amizade nem relacionamento nem apreço especial pela pessoa, mas sentimos por ela uma simpatia geral, ou compaixão por seus sentimentos e satisfação por suas alegrias"[216], limitando o outro tipo de benevolência ao estreito círculo de ligações particulares. Nas duas obras encontramos a extensão a qualquer criatura sensível, sendo que na *Segunda Investigação* até mesmo os animais podem ser considerados dignos de benevolência e proprietários deste sentimento[217].

Se analisarmos bem não encontramos uma grande dissonância pelo modo como as duas obras compreendem o princípio, ou dispositivo, da Simpatia. Pois, tanto no *Tratado* quanto na *Segunda Investigação*, é a simpatia que confere extensão aos sentimentos, e sofre as mesmas dificuldades da parcialidade. Na obra que Hume considera a mais bem escrita, encontramos a afirmação de que "a simpatia para com pessoas distantes é muito mais tênue do que aquela por pessoas que nos são próximas e chegadas"[218]. Vemos também que ambos os textos buscam as mesmas estratégias de modo a "corrigir essas parcialidades pela reflexão e preservar uma norma geral de vício

---

[214] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 2, 9, 17), p. 422.
[215] Cf. VITZ, Rico. Hume and the Limits os Benevolence, p. 286.
[216] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (Apêndice 2, 5), p. 382.
[217] Cf. HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (Apêndice 2, 8), p. 385.
[218] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (5, 2, 42), p. 297.

e virtude fundada principalmente na utilidade geral"[219]. Entretanto, é preciso entender que a simpatia, ao ser considerada um princípio que tem como função converter a ideia da paixão de outrem em uma forte impressão que a represente, ela mesma não pode ser confundida como uma paixão; pois é por ela que encontramos a possibilidade para a comunicação dos afetos e, por isso mesmo, não podemos dizer que a benevolência pública pode substituir a sua função. Esta benevolência não poderia se inclinar para o bem da humanidade em geral se não fosse pela operação do princípio da simpatia. Desta forma, resta-nos aqui uma inquietação, pois é no *Tratado* que encontramos a explicação da maneira como a simpatia opera dentro das engrenagens cognitivas do sujeito, deixando as *Investigações* com lacunas e pressupostos sobre este princípio tão poderoso. Tais considerações pode produzir, no leitor atento da filosofia humeana, a sensação de que o melhor escrito de Hume depende justamente daquela sua obra que nasceu morta da gráfica para ser completamente compreendido.

As contradições entre as duas obras também não parecem se sustentar quando passamos a investigar as noções do sentimento humanitário e senso moral, embora a sua explicação aparece como uma grande novidade da *Segunda Investigação*. Se agora temos como proposta da obra buscar a explicação da moral através dos sentimentos que a suscitam, de modo a mostrar, ou fazer sentir, que eles fundam os interesses que acompanham a vida social, a noção de moral agora deve implicar "algum sentimento comum a toda humanidade, que recomenda o mesmo objeto à aprovação generalizada e faz que todos os homens, ou a maioria deles, concordem em suas opiniões e decisões relativas a esse objeto"[220]. A novidade do sentimento humanitário é a transformação em paixão do que antes era uma inclinação, ou uma tendência a se inclinar, que não encontrava-se de forma tão explícita no *Tratado*, embora a nossa humanidade aparece, na sua obra de juventude, como o dever de confortar sofredores, e "se faltarmos a esse dever, essa omissão será imoral por provar que carecemos dos sentimentos humanitários naturais"[221]. A novidade, então, repousa na evidência e na forma como esse sentimento

---

[219] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (5, 2, 42, Nota de rodapé), p. 298.
[220] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (9, 1, 5), p. 351.
[221] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 5, 6), p. 558.

é disposto. A linguagem mostra o quanto esse sentimento ganha sua universalidade, onde seus adjetivos tocam a humanidade de outras pessoas, mesmo que estejam distantes do falante, pois tocam "a tecla com a qual toda a humanidade possa ressoar em acordo e harmonia"[222]. Entretanto, vale ressaltar, como já dissemos, que o sentimento de humanidade e o sentimento de benevolência não se equivalem; mais ainda, eles podem seguir caminhos contrários. Também não podemos igualar nenhum desses sentimentos com o que poderia ser chamado de amor a humanidade, sentimento este que Hume nega no seu sistema, pois, de fato, "outros que meramente possuem a natureza humana - isto é, meramente sendo humano - não pode ser a causa do objeto de amor"[223]. Possuir uma tendência no espírito humano para preferir o bem de um desconhecido, sempre que suas questões particulares não estão em jogo, não significa desenvolver uma espécie de amor a todos os seres humanos.

Tal como no *Tratado*, onde distinguimos o senso moral de sentimento moral, a *Segunda Investigação* também parece dar a mesma distinção, pois "se os princípios humanitários são capazes de influenciar nossas ações, eles devem ter em todos os momentos *alguma* autoridade sobre nossos sentimentos"[224], e no final da mesma seção Hume nos diz "que esses princípios de humanidade e simpatia enraízam-se tão profundamente em todos os nossos sentimentos e exercem sobre eles uma influência tão poderosa que os levam a provocar os mais enérgicos aplausos e censuras"[225]. A *Segunda Investigação* apresenta ainda um ponto bastante interessante para nosso propósito, pois Hume aqui afirma que "os distintos limites e atribuição da razão e do gosto são facilmente determinados", onde , de um lado, a razão opera sob relações necessárias nos fornecendo o conhecimento sobre o verdadeiro e o falso; e, do outro lado, o gosto apresenta-se como uma faculdade do espírito que "tem a capacidade produtiva e, ao ornar ou macular todos os objetos naturais com as cores que toma emprestadas do sentimento interno, erige, de certo modo, uma nova criação"[226]. Desta forma, não

---

[222] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (9, 1, 6), p. 352.
[223] VITZ, Rico. Hume and the limits of benevolence, p. 279.
[224] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (5, 2, 40), p. 294 (grifo do autor).
[225] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (5, 2, 45), p. 300.
[226] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (Apêndice 1, 21), p. 378.

devemos aceitar que "mesmo quando ele diz 'senso', Hume refere a sentimentos"[227], o que assumimos aqui é o ponto de que, no sistema da filosofia humeana, sentimento e senso moral são distintos. Mais adiante trataremos deste assunto de forma mais aprofundada, entretanto, devemos aqui ressaltar que o sentimento que recebemos do senso moral pode por vezes ser contrário às regras de justiça; pois, dentro da justiça, "quer um homem seja generoso, quer seja avaro, é igualmente contemplado por ela, obtendo com a mesma facilidade uma decisão a seu favor, mesmo quanto a algo que lhe é inteiramente inútil"[228].

*

* *

Até aqui propomos explicitar que as noções tratadas no conjunto da obra não sofrem significativas alterações em relação ao seu significado; considerando que as diferenças de posições apresentadas no *Tratado* ou nas *Investigações* repousam no modo como o autor escolhe suas estratégias para apresentar suas questões, e não na mudança de significado conceitual. Portanto, simpatia, sentimento humanitário, benevolência e sentido de moral não variam conceitualmente na sua obra, apenas são mais ou menos enfatizadas conforme necessita o propósito de cada obra. Tais considerações levantam algumas questões que necessitam ser tratadas que diz respeito sobre o significado e função dos sentidos internos na filosofia de Hume. Para isso, precisamos, mais uma vez, voltar nossas atenções para a compreensão da estrutura cognitiva do sujeito, em relação aos processos que tratam da valoração do gosto.

A faculdade do gosto é, para Hume, facilmente distinguida da Razão. Enquanto processo criativo interno, compreendido no sentido de não fabricar apenas cópias imagéticas dos dados dos sentidos, essa faculdade compõe uma nova criação, de uma maneira tal que os objetos fornecidos pelos sentidos deixam de ser algo simplesmente dado pela sua percepção imediata - como a mera visão de um objeto, a escuta de um ruído, ou o tatear de uma textura. De fato, os dados dos sentidos parecem nos apresentar

---

[227] MACKIE, J.L. Hume's moral theory, p. 66.
[228] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 3, 2), p. 543.

a simplicidade de um mundo tal como ele é, e não tal como queremos (e aqui o plural é importante) que ele seja. A faculdade do gosto não se contenta com estes meros dados recebidos, e produz uma valoração sobre eles; re-organizando o que os sentidos nos fornecem, de modo a erigir uma nova criação. É interessante notar esta nova criação que Hume aponta no processo produtivo desta faculdade, pois a escuta de uma combinação de notas, ou a visão de um conjunto de objetos em movimento, que pode ser tanto um espetáculo quanto uma ação moral, é reorganizado de tal forma que possibilita um novo modo de percepção destes objetos, distinto da mera captação das impressões dos sentidos, que serão copiadas como ideias e percebidas apenas enquanto regularidade. Considerar que um som é harmonioso, uma pintura é bela, uma ação é virtuosa ou que um espetáculo seja magnífico, requer algo mais do que o processo de regularização dos dados, pois se trata de uma nova re-orientação do modo de perceber o mundo.

Reorientamos nosso olhar através da percepção dos dados que recebemos da experiência, sempre dependentes do ponto de partida primário das percepções que extraímos dos sentidos (que chamamos de impressões de sensação ou impressões sensitivas). Estas impressões de primeira ordem chegam até a mente pela resposta mental sentida através do estímulo dado aos sentidos, muito provavelmente pelo contato com os objetos externos ao sujeito. Entretanto, as investigações humeanas que até aqui traçamos nos coloca diante de uma importante inquietação: pois, se estas impressões sensitivas dependem da mediação feita pelos canais abertos através dos sentidos, que captam um estímulo externo, pareceria, então, que a filosofia humeana carece da mesma forma de mediação para a recepção das impressões secundárias (que também chamamos de impressões de reflexão, impressões reflexivas ou paixões).

Contudo, podemos responder a nossa inquietação, suprimindo tal carência através da compreensão das noções de senso estético ou senso moral na filosofia humeana. Estes sensos também podem ser lidos como como "uma sensibilidade ou capacidade primitiva de possuir um tipo específico de resposta mental sentida [felt mental response] devido a um estímulo"[229]. Esta conceituação, dada aos sentidos

---

[229] GARRETT, Don. Hume e o senso de probabilidade, p. 86.

externos, considerados como a capacidade de sentir uma resposta mental ao ser estimulado, pode também ser atribuída a outros sentidos, que tratam da captação de dados internos ao sujeito; se vermos bem, as impressões de reflexão também podem ser compreendidas como modos específicos de respostas mentais obtidas por meio de certos estímulos. Em ambas as impressões, sensitivas ou reflexivas, encontramos formas similares em relação à maneira como elas surgem, ou são recebidas, na mente, ou seja: proveniente do contato com alguma fonte específica. O modo como este contato é feito causa um tipo específico de sensação, ou sentimento, que tanto pode ser quando vemos ou tateamos um objeto, quanto pode ser um prazer ou desprazer, um sentimento de esperança ou medo. As ideias, impressões dos sentidos, ou combinações de outras impressões de reflexão, proporcionam os estímulos necessários para os sentidos internos[230] engendrar as impressões reflexivas, de modo que a mente possa receber e trabalhar com estes dados.

Esta nossa análise nos permite encontrar a chave para compreender algumas questões que surgem na obra de Hume, tanto nos textos tradicionalmente relacionados com a epistemologia e sua teoria das paixões, quanto nas questões relacionadas com a estética e a moral. Entretanto, vale notar que o conceito de sentidos internos [internal sense] é mencionado apenas uma vez no Tratado, considerando apenas a forma direta de apresentar o conceito, sem nos deter em suas variações quando, por exemplo, vemos menções ao senso de virtude, senso de beleza, senso de moral. Este conceito surge quando Hume lança a pergunta se o caráter culposo ou depravado de uma ação vil e ingrata são descobertos "por um raciocínio demonstrativo ou são sentidas por um sentido interno [felt by an internal sense], e por meio de algum sentimento ocasionado naturalmente pela reflexão sobre tal ação"[231]. Encontramos aqui uma boa chave de interpretação do que devemos entender acerca dos sensos da moral e da beleza, assim

---

[230] Adotaremos a palavra "sentido"ao que é denominado no seu uso comum, referindo quase sempre ao que compreendemos como "sentidos externos". Deste modo, apenas como opção para uma melhor leitura do texto, traduziremos "Internal Sense" por senso, quando os "sentidos internos" relacionarem com o senso moral ou senso de beleza. Usaremos a expressão "sentido interno" quando traduzirmos a expressão completa "internal sense" para contrastar com os sentidos em seu uso comum.

[231] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 1, 1, 24), p. 506.

como outros sentidos internos que podemos encontrar na letra presente nos textos acerca da estrutura cognitiva do sujeito.

Contudo, é importante atentar ao fato de que no *Tratado* o conceito de "sentido interno" aparece de forma um tanto quanto tímida, que pode causar uma certa desconfiança do leitor sobre se esta expressão é usada apenas como um modo de dizer, pois, por se tratar de apenas uma passagem, ela não pareceria enfática o suficiente para despertar a devida atenção ao assunto. Neste sentido, o leitor poderia objetar sobre a nossa leitura do "sense of morals" presente no *Tratado*, afirmando que a referência neste ponto, algo que já apontamos não apresentar consenso, pode ser traduzido como "sentimento da moral". Entretanto, também encontramos nas duas Investigações a insistência de uso deste conceito, seja quando na *Primeira Investigação* Hume apresenta a fonte e o limite da liberdade criativa da imaginação, que não pode "ir além daquele inventário original de ideias fornecidas pelos sentidos *internos* e *externos*"[232]; ou ainda quando o texto apresenta a afirmação de que "nos é impossível pensar em alguma coisa que não tenhamos anteriormente *experimentado* pelos nossos sentidos, externos ou internos"[233]. Este conceito também aparece na segunda *Investigação*, com base no mesmo questionamento apresentado anteriormente pelo *Tratado*, interrogando de que lugar derivam os fundamentos gerais da moral, "se chegamos a seu conhecimento por uma sequência de argumentos ou induções ou por uma sensação imediata e um sentido interno mais refinado"[234]; o caminho para seguir as investigações propostas é apontado por Hume poucos parágrafos a frente, ao afirmar ser provável que a sentença final dos nossos julgamentos morais estejam apoiados "em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira"[235]. Vale lembrar que a segunda *Investigação* atribui ao sentimento humanitário a função fundamental de universalizar os juízos morais, apoiando a sua sentença final.

---

[232] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (5, 2, 10), p. 80 [grifo nosso]
[233] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (7, 1, 2), p. 96 [grifo do autor]
[234] HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral (1, 3), p. 226.
[235] HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral (1, 9), p. 229.

Assim, a noção de sentidos internos não parece destituída de importância na obra de Hume; mais do que dar importância, é através dela que conseguimos explicar algumas dificuldades que surgem da leitura de suas considerações sobre a estética e a moral. Mesmo considerando que a estrutura do sistema humeano começa pelas impressões e ideias, e o "sentido é apenas um caminho para a caracterização de certas impressões"[236], não significa que o seu conceito seja sem importância, tanto para os sentidos internos quanto para os sentidos externos. Desde que não temos acesso aos objetos do mundo a não ser pelas impressões, que são respostas mentais sentidas através de alguma estimulação sofrida pelos sentidos, devemos entender que eles "fornecem o paradigma para a produção de impressões"[237]. Mesmo que os sentidos sejam considerados como o canal por onde as impressões são captadas, ou enquanto conversão do contato com os objetos externos em dados possíveis para o trabalho da mente, ou como fonte produtora destes dados; independente de qual meio (sabendo que tais investigações encontram-se além do propósito de Hume), as impressões estão intimamente ligadas aos sentidos enquanto suas fontes. Desta forma, o termo "felt by an internal sense", sentido por um senso interno, nos revela a condição de sentir. As impressões reflexivas, como também as impressões sensitivas, surgem na mente pela maneira como cada sentido é estimulado, possibilitando, por isso, que o mesmo objeto seja apreendido pela mente de diferentes maneiras. É através desta analise que encontramos os caminhos para solucionar algumas dificuldades, como, por exemplo, daquelas que surgem do modo distinto que apreciamos a beleza estética ou a moral dentro de uma mesma composição.

Os caminhos que percorremos aqui nos permite um melhor entendimento sobre as paixões que compreendem, na filosofia humeana, todo "sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos"[238] que, como já vimos, são impressões reflexivas engendradas internamente por meio dos dados dos sentidos ou das suas ideias. Entretanto, são os sentidos internos que fazem a mediação entre os dados já

---

[236] TOWNSEND, Dabney. Hume's Aesthetic Theory, p. 102.
[237] TOWNSEND, Dabney. Hume's Aesthetic Theory, p. 132.
[238] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 1, 1, 3), p. 310.

existentes na mente para que possam ser a fonte das paixões. Ou seja, tal como o sentido da visão, que é estimulado pelo seu contato com o mundo e responde a este estímulo na mente sob a forma de impressões visuais; de forma semelhante, o despertar de um prazer provocado por esta mesma visão, no caso uma ação digna de louvor, ou por ouvir falar do fato ocorrido, é a resposta mental sentida pelo estimulo dado ao senso moral. Quando Hume afirma que a nossa inferência pela virtude de um caráter repousa apenas "ao sentirmos que nos agrada *dessa maneira particular*, nós de fato sentimos que é virtuoso"[239], esta forma peculiar de sentir, que transforma um conjunto dado de impressões visuais em algo com valores morais ou valores estéticos, surge no espírito humano por meio dos sentidos internos, de modo que uma peça de teatro pode conter elementos capazes de representar os piores vícios dentro da mais bela composição. É desta forma que podemos sentir, de forma distinta, as dores e os prazeres que acompanham tanto os vícios e as virtudes quanto a deformidade e a beleza, seja num mesmo evento complexo, ou em situações particulares.

Os dados apresentados pelo senso do belo ou pelo senso moral fornecem à faculdade do gosto os materiais necessários para a composição das suas novas criações, possibilitando, como vimos, a reorganização, ou re-estruturação, dos dados apresentados pelos sentidos. Sejam eles referentes aos mais variados sentidos internos que o sujeito possui, ou referentes aos sentidos externos, sempre devemos entender ambos como a fonte donde brotam as impressões (de reflexão ou de sensação), sentidas e pertencentes a mente enquanto percepções. Deste modo, a compreensão da complexa estrutura cognitiva do sujeito humeano parece melhor delineada; suas engrenagens em constantes movimentos, com suas funções de operação bem determinadas. A percepção de uma obra de arte invoca, assim, uma grande gama de paixões que são capazes de colocar em movimento várias engrenagens da mente.

Portanto, se um sofisticado crítico analisa um espetáculo musical, ele primeiramente sente o som proveniente do sentido da audição, este conjunto de ruídos são os estímulos necessários para proporcionar uma resposta mental. Assim, a harmonia

---

[239] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 1, 2, 3), p. 311.

é rapidamente percebida pelo seu “sentido interno” que comunica à faculdade do gosto o prazer dado pela cadência rítmica das notas tocadas, aquele conjunto de notas é valorado, de modo que não se trata apenas de ruídos agregados, mas de uma composição magnífica. É através do constante aprendizado com a experiência do mundo, que possibilita ao sujeito aprimorar, cada vez mais, a delicadeza e a sofisticação das mais diminutas molas da sua constituição que, como vimos, só pode encontrar seu pleno desenvolvimento por meio do amplo intercâmbio entre os indivíduos, que é proporcionado, incialmente, no interior da sociedade.

CAPÍTULO TRÊS

A sociedade e os seus padrões.

Juiz, na medida em que limita o campo do conhecimento, a experiência nos mostra situações diversas que podem variar tanto no que concerne aos aspectos internos da mente quanto aos assuntos relacionados com os diversos modos de organização política. Contudo, o pesquisador que pretende enveredar as suas pesquisas tomando a experiência como laboratório, encontrará um campo muito abrangente, que pode, por vezes, ser mais confortável separar seus pontos de investigação. Desta forma, a amplitude do seu local de estudo, como também pela recepção da obra, pode levar o leitor do sistema filosófico de David Hume a acolher cada um dos seus textos de modo bastante distinto e desligado do seu conjunto, sendo ligados apenas por pequenos elementos comuns e por uma sofisticada elegância. De Fato, se as investigações relacionadas ao entendimento, a moral, a estética e, até mesmo sobre a história, pareceriam levar-nos a compreensões distintas da filosofia de Hume, nada seria mais natural do que considerar suas obras fora de um conjunto próprio. Entretanto, os caminhos que trilhamos até aqui nos revela a sua obra sob um novo horizonte, cuja unidade se faz presente nos seus principais pontos. Esta leitura que propomos à filosofia de Hume, buscando a sua unidade, também nos mostra o quanto é proveitoso para empreender tais investigações pela consideração da sua Ciência da Natureza Humana como ponto de ancoragem para o seu sistema.

Prontamente aceitamos o convite que nos leva, junto ao autor, ao amplo laboratório de análises da experiência, decifrando alguns dos seus mais preciosos segredos pelo método experimental de raciocínio. É através do rigoroso método de analises da experiência que Hume fundamenta a sua Ciência da Natureza Humana, onde se faz necessária uma forte conexão entre as partes e a necessidade da sua leitura integral para o completo entendimento do todo. Deste modo, a nossa pesquisa sobre a conexão da teoria do conhecimento e as questões sobre a política, presentes na filosofia humeana, nos leva aos modos de estruturação da Natureza Humana com a totalidade do

mundo experimental; e, por este motivo, vemos o quanto sua teoria sobres os princípios da moral está intimamente ligada às investigações feitas acerca do Entendimento.

As investigações que tecemos até aqui nos levam às maneiras pelas quais o sujeito humeano consegue fixar as regras gerais em padrões de juízos e condutas, onde as fortes expectativas do cumprimento do papel social dado a cada indivíduo se comporta de maneira semelhante à construção da crença na ordem dos fenômenos do mundo, tal como nos acostumamos a julgar que ele seja. Como vimos, a beleza estética e moral são sentimentos despertados no observador através das respostas mentais dadas pelos sentidos internos ao serem estimulados; e, que o modo peculiar de sentir uma Beleza Moral ou uma Beleza Estética, é o resultado da apreensão destes estímulos feita por cada sentido particular, até mesmo presentes em uma mesma situação, que podem, por isso, ocasionar sentimentos distintos. Acontece que, se por um lado sentir prazer ou desprazer por uma dada situação parece estar mais ligada a sentimentos próprios de cada indivíduo, que só ele sente e só ele tem acesso, que parecem infensos a qualquer padronização geral; por outro lado, a vida social requer uma uniformização das condutas, possibilitando as construções da regras de justiça e propriedade, por exemplo, necessárias para a harmonia da vida social. As regras gerais, que criam as condições necessárias para tais convenções artificiais, bem como a convenção que compreende a sociedade civil, são "abstrações que, quando enquadradas no curso das investigações filosóficas, explicam o fenômeno sobre investigação"[240].

Desde que a filosofia Humeana possui como marca a negação dos valores metafísicos absolutos, a fixação do "Padrão do Gosto" torna-se a condição de possibilidade para condensar os juízos individuais, concretos, feitos acerca do Belo, cuja expressão ideal repousa na figura do crítico, ou verdadeiro juiz do gosto, na mesma medida em que o papel do espectador imparcial é dado nas questões sobre a moral. É por este motivo que as investigações iniciais do nosso Terceiro Capítulo trazem para o centro da discussão as análises feitas da leitura do seu célebre ensaio intitulado "do Padrão do Gosto". Este ensaio, embora esteja voltado mais fortemente para as questões

---

[240] COSTELLOE, Timothy M. Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume, p. IX.

da estética e da crítica do gosto, também nos apresentam os elementos para a compreensão das determinações dos juízos e ações feitos na sociedade. Além disso, encontramos no "Padrão do Gosto" alguns elementos que apresentam fortes pontos de conexão com a totalidade da obra filosófica de Hume, comportando aos assuntos relacionados ao entendimento, moral, estética, história, e às paixões, uma forte sintonia com a pretensão do Tratado da Natureza Humana de "introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais"[241]; nos permitindo entender mais claramente as sutis determinações do nosso entendimento, e como é possível fundamentar sua epistemologia frente aos problemas deixados por sua crítica radical à metafísica.

Seguindo as investigações sobre as "regras gerais" e o que entendemos por padronização social, somos levados a pensar a História como o verdadeiro crítico das obras de arte. Mais do que um modelo de crítico que não é subjugado pelas oscilações do acaso e da moda, a História conserva as características comuns da natureza humana. Desde que é através da leitura atenta da história que encontramos tanto a possibilidade de redução da política em ciência, quanto os fundamentos da crítica humeana às teorias contratualistas, passaremos a analise do que Hume compreende pela História, e como tal pesquisa nos fornecem os dados necessários para a compreensão dos fundamentos que estruturam a sociedade civil. Assim, terminaremos nosso capítulo pela análise da sociedade política em Hume, como ela encontra seu fundamento e a sua manutenção, e como as suas estratégias, que apontam para uma melhor organização dos indivíduos que compõe esta sociedade, necessitam da compreensão das "regras gerais", estabelecidas ao longo da história da humanidade. Assim, os governos encontram a fonte para a sua manutenção, como também para a realização dos cálculos necessários que forma a forte expectativa de que seus cidadãos (ou, ao menos, a sua grande maioria) sigam as condutas esperadas que dizem respeito tanto a organização do fluxo de pessoas como também da crença na troca de produtos cultivados, das compras de mercadorias ou das transações monetárias.

---

[241] HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 15.

I - As regras do gosto.

A filosofia de Hume nos apresenta uma subversão radical "das clivagens demasiado abruptas às quais a metafísica nos acostumou: natural/ artificial, necessário/ contingente… Ou ainda: voluntário/involuntário"[242]. Esta subversão conceitual alcança seu ponto alto quando vemos o filósofo trazer a totalidade do mundo para o interior da estrutura cognitiva do Sujeito. Nesta situação em que o sujeito humeano se encontra, não parece mais fazer algum sentido a busca inteligível pelas substâncias ou, essências primeiras, no interior dos objetos do mundo. Entretanto, o choque do primeiro entendimento da obra pode fazer com que seu leitor não encontre mais que um solo movediço para estruturar suas investigações sobre o Entendimento, a Moral, a Política, e a Estética. Esta recusa das noções metafísicas, que versam acerca do necessário ou absoluto, ganha um arsenal ainda maior na sua crítica à noção moderna de razão, podendo realmente causar a dúvida de como encontraríamos a certeza dos eventos do mundo, que podem ser sobre o fluxo dos eventos da matéria, dos assuntos sobre a moral e a justiça, ou acerca do reconhecimento do belo.

Diante deste cenário, as perguntas surgem sobre a possibilidade de estruturar a estética e a moral no solo puramente empirista; as análises que daí tiramos nos leva às investigações sobre a estética em Hume, onde tomaremos como ponto de partida a sua investigação sobre o gosto. Mesmo por vezes dispersos, seus textos sobre a estética apontam sempre para o caráter social do Sujeito; por este motivo a nossa investigação sobre o tema nos fornecerá elementos suficientes para entender como os indivíduos constroem suas relações sociais e seguem um fluxo semelhante de ações às quais podemos criar fortes expectativas de cumprimento de condutas padrões, permitindo compreender a estruturação e manutenção da sociedade civil.

A filosofia humeana tece laços estreitos entre a estética e a moral, onde as paixões devem ser consideradas como seu principal fundamento, pois, nas palavras de Hume, elas compõe o "sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e

---

[242] LEBRUN, Gérard. A filosofia e sua história, p. 151.

objetos externos"[243]. Contudo, como já vimos, somos incapazes de fornecer uma definição precisa dessas paixões, não importando quantas palavras sejam utilizadas para tal feita[244]; pois, "há um modo, um encanto, um desembaraço, uma distinção, um não-sei-o-quê que algumas pessoas possuem em maior grau que outras"[245]. Se a linguagem não pode dar conta, Hume, utilizando-se da experiência, nos mostra tais impressões, de modo que "ele excita nossas paixões e nos faz, como ele mesmo diz, sentir a diferença entre virtude e vício"[246], fazendo com que sigamos, ao seu lado, os caminhos traçados por suas investigações. Se é possível dedicar-se ao estudo da ciência do homem, é porque tanto o entendimento e as paixões, quanto a moral e a estética, comportariam certos padrões gerais, capazes de fixar o seu estudo.

De maneira análoga como acontecem nas investigações sobre o entendimento, onde o poder eficaz dos objetos e eventos da experiência na verdade é fruto da operação interna do sujeito cognoscente, também não é por meio de uma qualidade interna nos objetos estéticos, ou nas ações morais, que reconhecemos sua beleza ou deformidade, seus vícios ou virtudes[247]; estas qualidades devem ser reconhecidas antes por um sentimento individual sobre uma determinada percepção, sendo por este sentido que os vícios e as virtudes da moral "podem ser comparados com os sons, cores, calor e frio, os quais, de acordo com a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente"[248]. Sabemos que tais sentimentos são as respostas mentais produzidas por meio de estímulos dados aos sentidos internos; estímulos estes que podem vir da contemplação de um evento ou da sua lembrança, como também da conjunção criativa das ideias. Com efeito, consideramos que a beleza "não é, propriamente falando, uma qualidade de um objeto, mas simplesmente uma paixão ou

---

[243] HUME, David, Tratado da Natureza Humana, p. 310.

[244] Cf. HUME, David. Tratado da Natureza Humana, p. 311.

[245] IDEM, Uma investigação sobre os princípios da moral, p. 344.

[246] GUIMARÃES, Lívia. Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume, p. 212.

[247] A distinção entre beleza e deformidade, vício e virtude é dada apenas para separar os assuntos da moral e da estética. Contudo, vale aqui lembrar que, em Hume uma ação virtuosa possui uma beleza própria, diferente da consideração de uma obra de arte, pois tais sentimentos são produzidos por sentidos internos distintos.

[248] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 1, 1, 26), p. 508.

impressão da alma"[249]; o que nos leva a entender que a beleza de uma ação moral, ou a beleza de um poema ou de uma escultura, como também a beleza natural de uma cachoeira, por exemplo, repousam no sentimento ou no gosto do observador. É por este motivo que uma contemplação artística, se é agradável, nos causa um certo prazer que pode nos levar a classificá-la como uma obra de gênio; em contrapartida, se a sua contemplação vem acompanhada de um desconforto ou dor, apontamos como algo desagradável e dizemos que esta obra é feia - sendo bastante comum encontrar pessoas que considerem alguns gêneros artísticos como uma produção de mau gosto, afirmando que tal composição é tão feia que nem deveríamos lhe atribuir o conceito de arte.

Tais considerações nos levam ao ponto de questionamento sobre o conceito de beleza na estrutura da obra de Hume. Se entendemos este conceito com a enfática simplicidade dada pelo autor de não ser considerado mais que "uma paixão ou impressão da alma[250], então podemos considerar que a "beleza é propriamente o nome do sentimento de prazer, e o termo é apenas por cortesia aplicado ao que causa prazer"[251]. Entretanto, não podemos esquecer outra passagem do *Tratado,* poucos parágrafos anteriores, onde Hume afirma que "a beleza não é mais que uma forma que produz prazer, enquanto a deformidade é uma estrutura das partes que transmite desprazer"[252]. Parece então haver alguma assimetria entre o que é dito nos parágrafos que compõe a seção 8 do *Tratado, Sobre a Beleza e a Deformidade.* Desta forma, a nossa dificuldade repousa aqui em compreender o conceito de beleza em Hume, se ela é o nome do sentimento ou o arranjo das partes, ou se é possível compatibilizar as duas noções.

As trilhas que percorremos já nos fornecem o conhecimento necessário para saber que - mesmo se considerarmos a nossa noção de Beleza como um produto ou arranjo das partes que causa prazer - "a beleza não é uma qualidade sensível"[253], de modo que não podemos deixar de ter em conta que as suas considerações encontram o

---

[249] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 1, 8, 6), p. 334.
[250] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 1, 8, 6), p. 335.
[251] JONES, Peter. Hume's Aesthetics reassessed. p. 49.
[252] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (2, 1, 8, 2), p. 334.
[253] BRUNET, Olivier. Philosophie et Esthétique chez David Hume, p. 482.

seu local de articulação apenas dentro do espírito de quem contempla, precisando haver algum estímulo para os sentidos fornecerem uma resposta mental sentida; neste caso o estimulo é captado por algum sentido interno, que sente prazer ou desprazer de forma peculiar a depender do sentido afetado. Por conseguinte, nós classificamos como bela toda forma que produz um certo tipo prazer, e tudo o que causa desconforto na sua contemplação nós prontamente adjetivamos como algo feio ou disforme.

Entretanto, esta "forma" ou "estrutura das partes" pode ser melhor compreendida como o produto da faculdade do gosto que, como vimos, "tem uma capacidade produtiva e, ao ornar ou macular todos os objetos naturais com as cores que toma emprestadas do sentimento interno, erige, de certo modo, uma nova criação"[254]. Por isso mesmo, uma moringa, por exemplo, pode ser um objeto qualquer ou uma peça de decoração, pois a sua valoração depende do sentimento provocado pela maneira como a faculdade do gosto articula as partes deste objeto. Se a nossa moringa não nos causasse algum sentimento peculiar de prazer, não poderíamos atribuir a este objeto qualquer valoração como algo belo. Neste sentido, podemos compreender que a filosofia humeana "distingue diferentes tipos de beleza: beleza da 'forma' (o que contribuiria para o 'intrínseco mérito e valor' de algo), beleza de "interesse", beleza de acordo com a "espécie"[255]; embora distinto, ele possuem o ponto comum de causar prazer conforme o seu modo de apreensão na alma.

É interessante notar que é justamente onde encontramos a distinção de tais tipos de beleza, que Hume destaca a semelhança de princípios entre os sentimentos prazerosos que acompanham as considerações sobre as aptidões naturais, o apreço pelas vantagens da riqueza, e o prazer causado pela beleza de todos os objetos visíveis. Sejam as aptidões naturais que causam prazer pela conformação dos membros, pelo ar de saúde, pela "utilidade que pode acompanhar uma qualidade corporal", ou pela "regularidade de nossos próprios traços, mesmo que ela não seja útil nem para nós nem para os outros"[256]; seja em relação às vantagens da riqueza, através do prazer imediato

---

[254] HUME, David. Investigações sobre os princípios da moral (Ap 1, 21), p. 378.
[255] JONES, Peter. Hume's Aesthetics Reassessed, p. 49.
[256] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 3, 5, 4), p. 655.

“quando vemos as belas roupas, equipagem, jardins ou casas”, ou do prazer resultante das vantagens que possamos extrair de uma pessoa rica, ou do prazer originado por uma simpatia agradável pelas vantagens que esta mesma pessoa extrai do usufruto dos seus bens; “a beleza de todos os objetos visíveis causa um prazer bastante semelhante, embora às vezes seja derivada do mero aspecto ou aparência dos objetos; outras vezes, da simpatia, bem como da ideia de sua utilidade”[257].

Voltando ao exemplo da nossa moringa, vemos que a valoração da beleza pode vir tanto do prazer dado pela possibilidade decorativa da sua forma, como da utilidade que podemos tirar dela, ou da simpatia pela representação figurativa da cultura de um povo. Assim, encontramos diferentes tipos de beleza em relação a um mesmo objeto, embora seu sentimento seja bem semelhante, pois, em se tratando de uma obra de arte, o seu prazer é causado pelo estímulo dado a este objeto. Portanto, não parece absurdo dizer que a Beleza é o nome dado ao sentimento despertado pela contemplação de uma obra de arte, cuja estrutura das partes desperta este sentimento - da mesma forma, a Virtude pode ser considerada como o sentimento prazeroso pela contemplação da beleza de uma ação virtuosa -, pois são sentimentos diferentes, diferentes maneiras prazeirosas de contemplação. Deste modo, “a justificação apropriada dos juízos do belo dependem ambos do tipo de beleza e do conceito sobre o qual a beleza é (por cortesia) descrita"[258]; e o seu reconhecimento do tipo de beleza depende do grau de delicadeza do gosto que cada indivíduo possui. Podemos concluir, então, que “A beleza não é, para Hume, uma qualidade absoluta que reside no objeto, mas uma qualidade relativa, determinada pela ação de todos estes elementos no espírito do Sujeito”[259]. Este é o papel do verdadeiro crítico de arte: reconhecer, nas diminutas partes de uma obra, o que causa prazer em sua relação com a totalidade da obra.

Antes de avançarmos a respeito da aprendizagem do gosto e a formação de critérios para julgar estes pontos sutis que proporcionam o prazer estético na filosofia

---

[257] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 3, 5, 6), p. 656,
[258] JONES, Peter. Hume’s Aesthetics reassessed, p. 50.
[259] F. Mirabent y Vilaplana. La estética inglese del siglo XVIII, p. 256-7.

humeana, precisamos nos deter em um ponto onde as nossas considerações parecem nos deixar ainda um pouco embaraçados, nos trazendo novas questões a respeito deste sentimento de beleza. As trilhas que percorremos nos coloca diante da dificuldade em reconhecer aqueles pontos sutis que apoiam nosso juízo sobre o belo, quando nos deparamos com belas composições artísticas cercadas por situações caóticas, tristes, e até certo ponto desagradáveis da Natureza Humana. De Sheakspeare a Kafka podemos encontrar inúmeras obras que tocam nestes pontos e, mesmo assim, as aplaudimos e as classificamos como excelentes obras de arte; mais do que isso, é justamente por tocar na face aterradora da nossa Natureza que mais aplaudimos a obra.

Hume procura responder este fenômeno no seu célebre ensaio intitulado "da tragédia". Neste ensaio, encontramos a negação de duas hipóteses como respostas plenamente satisfatórias à essa questão; pois, o prazer que extraímos da contemplação de uma obra trágica, e consequentemente a sua aprovação, não é dada pelo simples fato dela tirar nossa imaginação de um estado de apatia, ou pelo conforto de se tratar de uma ficção. Embora Hume reconheça estas duas interpretações dadas para este fenômeno, elas apenas em parte fornecem a sua explicação; tais respostas não são completamente satisfatórias, pois, primeiramente, "é certo que, se o mesmo objeto que agrada pelo desespero que causa na tragédia fosse colocado realmente diante de nós, ele provocaria o mais indisfarçável mal-estar"[260]; a segunda interpretação também não é suficiente, pois Hume aponta ao fato de que um orador como Cícero pode trabalhar a descrição de um massacre, cuja "audiência estava convencida da realidade de cada pormenor"[261], e mesmo assim arrancar lágrimas e deleite dos seus ouvintes.

A resposta satisfatória para o efeito extraordinário causado pelas cenas trágicas descritas na oratória de Cícero "procede da eloquência mesma com que a cena melancólica é representada. O gênio que se requer para pintar objetos de maneira viva, a arte que se emprega para coletar todas as circunstâncias patéticas"[262]. Neste sentido, podemos ultrapassar a oratória e compreender que o prazer causado pela contemplação

---

[260] HUME, David. Da tragédia. *In:* Da arte de escrever ensaios, p. 164.
[261] HUME, David. Da Tragédia. *In:* Da arte de escrever ensaios, p. 165.
[262] HUME, David. Da tragédia. *In:* Da arte de escrever ensaios, p. 166.

da arte trágica procede da estruturação da obra, ou melhor: por meio da técnica de composição bem apurada do seu autor, que realiza um movimento onde aqueles objetos ou situações, que seriam por si só desagradáveis, impulsionam a beleza estética da composição conferindo sua aprovação. Desta maneira, continua Hume, "o mal-estar provocado pelas paixões melancólicas, não é apenas subjugado e eclipsado por algo mais forte de gênero oposto, todo o impulso dessas paixões é convertido em prazer e intensifica o prazer que a eloquência converte em nós"[263]. Assim, o modo como uma cena é apresentada aos seus espectadores, pela técnica do autor em colocar cada detalhe no seu devido lugar com suas devidas proporções, fornece o sentimento de beleza do seu todo, e aquelas partes que causariam dor ou desconforto, se fossem consideradas apenas por si mesmas, por serem paixões e provocarem toda uma movimentação, ou impulso, no espírito contemplativo, causa uma intensificação maior ao sentimento mais forte e predominante, que damos o nome de sentimento de beleza.

A sociabilização do gosto

A análise do gosto, seja ele estético ou moral, nos direciona a algumas questões sobre o modo como, na filosofia humeana, a sua percepção é socializada. Como já vimos, a vida social requer uma certa regularidade nos modos de conduta, que necessita do espaço de compartilhamento da linguagem pública para a integração das simpatias, corrigindo a sua natureza marcada pela parcialidade. A sociabilização da linguagem é o ponto principal para a compreensão das semelhanças entre indivíduos, possibilitando erigir os acordos convencionais para a superação das dificuldades comuns, como para construir uma organização através do conjunto de interesses semelhantes com o fim de usufruir os benefícios da divisão do trabalho, e também visando a garantia de segurança do convívio social. Esta interação dos afetos, pela comunicação dos sentimentos, possibilita a compreensão da situação de outros indivíduos para além dos estreitos

---

[263] HUME, David. Da tragédia. *In:* Da arte de escrever ensaios, p. 166.

círculos sociais da família ou do clã. Assim, corrigimos "as aparências momentâneas das coisas"[264] através da busca, sempre constante, de situar o nosso olhar sob pontos de vistas cada vez mais gerais, modelando a linguagem através da grande e evidente distinção dos sentimentos, de modo a "inventar uma classe especial de termos para expressar os sentimentos universais de censura e aprovação que surgem dos afetos humanitários ou de uma percepção da utilidade geral"[265].

Desta forma, ultrapassamos os sentimentos individuais de prazer ou dor, e estabelecemos termos gerais de censura e aprovação, das virtudes e dos vícios, como também do belo e do feio. O sentimento continua sendo interno ao espírito do indivíduo, ou seja, a percepção da Beleza, moral ou estética, não pode ser a mesma para todas as pessoas, ela é justamente diferente; haja vista que o acesso real a tais sentimentos só é permitido pela sua comunicação inteligível em termos padrões, não sendo possível precisar quantos graus, na escala da beleza universal, uma pessoa apreendeu mais da beleza de uma determinada obra. A percepção de uma obra de arte é uma apreensão individual que, ao ser comunicada, pode encontrar pontos semelhantes, originando condições padrões de análise. São estas questões que nos levam ao propósito "do padrão do gosto"; pois, ao empregar o termo "padrão" Hume estaria compondo uma função para formar a regulação dos sentimentos estéticos, e, consequentemente, ao papel que ele atribui ao crítico ou verdadeiro juíz na matéria do gosto[266]. Se a experiência é o último texto a ser consultado para asseverarmos sobre as questões de fato, a instituição de um padrão se faz sempre necessária. Ora, não é através de uma faculdade que opera sob relações necessárias que reconhecemos a beleza universal inscrita nos objetos, e também não é por meio de qualquer outro meio que transcenda o próprio sujeito; mas reconhecemos, mesmo assim, apreciações estéticas comuns, e muitas vezes nos guiamos por elas. Se o empirismo deve ser levado às ultimas consequências, é na própria experiência que devemos encontrar as determinações para o reconhecimento da arte.

---

[264] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 3, 1, 17), p. 622.
[265] HUME, David. Investigações sobre os princípios da Moral (9, 1, 8), p. 354.
[266] COSTELLOE, Timothy M. Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume, p. 01.

Como vimos, a estética e a moral assumem pontos de partida bem semelhantes na obra filosófica de David Hume. Tais pontos semelhantes encontram na sua teoria do conhecimento o seu próprio alicerce, onde é justamente por meio do conhecimento adquirido ao longo da experiência, das variedades de convivências e costumes, que somos instruídos sobre os princípios da Natureza Humana, nos possibilitando, assim, regular tanto as nossas condutas quanto os nossos julgamentos futuros. O hábito é o grande guia da vida humana, ele que torna a nossa experiência útil, que tanto pode estar relacionada com a compreensão dos eventos da matéria, quanto com a compreensão social das regras gerais para os juízos e condutas. Aprendemos, deste modo, a lidar com as regras impostas para vivermos em sociedade, onde os padrões do agir devem ser bem educados, fazendo com que a imensa maioria da sociedade procure fixar suas ações sob a uniformidade das regras sociais.

De fato, em Hume vemos que o mundo moral é uma construção artificial que possibilita a integração de fins particulares a cada indivíduo, mesmo considerando, na sua filosofia, que os elementos da moralidade sejam dados naturalmente. Na comunidade moral, artificialmente construída, as paixões são comunicadas, de modo a procurar substituir, sempre que possível, qualquer violência pelo puro prazer da conversação. Esta educação deve ser entendida aqui em sentido bastante amplo, sendo capaz de regular até mesmo nossas motivações, aprimorando, ao longo do tempo, nossa conduta para os fins sociais; embora, esta coerção não está tão somente ligada às coordenadas que envolvem o agir moral. É através do aperfeiçoamento das ações morais, guiadas exclusivamente pelas paixões, que culminamos no aprimoramento do gosto. Tal aprimoramento, no que tange as impressões que sentimos em relação à comunidade que pertencemos, também é aplicado de modo semelhante aos sentimentos estéticos. Assim, mesmo que consideramos a beleza como o nome dado a um certo tipo de sentimento prazeroso, a noção do belo também pode ser compreendida como um constructo social, fornecido pelos padrões gerais, que permite ao sujeito a educação do gosto. Esta educação das pequenas molas de nossa constituição, buscando uma excelência do gosto, recebem um aplauso maior na medida em que determinado indivíduo aprimora, em relação à rapidez e perfeição, sua capacidade de distinguir

sejam as qualidades internas de um excelente vinho, por exemplo, sejam quais os caminhos que contemplam o vício ou a virtude. Deste modo, o aprimoramento da delicadeza do gosto fornece ao sujeito humeano a percepção, e compreensão, das partes mais sutis e delicadas de um trabalho artístico, e a relação destas partes com o todo da obra, percebendo como a composição de cada parte está conectada com o prazer que sentimos pela sua contemplação. A delicadeza bem aprimorada do gosto fornece a percepção, na estrutura complexa de uma obra de arte, dos locais onde estão situados os pontos principais que fazem a beleza ser o sentimento predominante para a nossa percepção. Este sentimento próprio da estética segue a mesma linha dos assuntos relacionados com a moral, de forma que podemos dissipar as névoas dos seus entendimentos à medida que educamos as afeições do gosto. O aprimoramento que buscamos destas pequenas molas da nossa constituição, nos propicia um melhor entendimento da arte e uma melhor escolha das ações. Desta forma, compreendemos que a experiência inicial, através do hábito e costume, proporciona uma educação geral do sujeito, ao passo que a sua integração com a sociedade procura estabelecer padrões mais apurados de agir e de percepção da arte. Vale notar que cada comunidade tem as suas próprias formas de representar seus diferentes padrões sobre a moral e a estética, embora encontramos princípios universais que se estendem por toda a humanidade.

Neste ponto devemos admitir que se a essência do bem e do mal, do belo e do feio, "consiste nas reações afetivas do espectador, não é em seu caráter individual que reside a sua significação moral"[267] e estética; neste sentido, necessitamos da direção dada pela tendência geral, o que faz a busca pelo padrão do gosto ser tão essencial para o empirismo humeano. Por conseguinte, é através da adoção dos pontos de vistas gerais que o sujeito pode se descentralizar, mudar o centro do individualismo, corrigindo e alargando progressivamente o campo da experiência, possibilitando a sobreposição das "nossas tendências egoístas para considerar o interesse geral"[268]. As questões trazidas pela análise do padrão do gosto também nos permite explicar como o empirismo humeano consegue dar conta das obras de arte cujas admirações que permanecem

---

[267] BRUNET, Olivier. Philosophie e Esthétique chez David Hume, p. 247.
[268] BRUNET, Olivier. Philosophie e Esthétique chez David Hume, p. 250.

duráveis ao tempo, sobrevivendo todas as oscilações dos caprichos temporais. A admissão da universalidade das obras de gênio, ou a afirmação de sua eternidade, não é admitida pelo empirista como um produto do bom cultivo das faculdades racionais capazes de penetrar na essência última de um objeto, mas antes como "um fato da experiência, que não é menos autêntico, aos seus olhos, que a subjetividade do belo e o julgamento do gosto"[269]; sendo por meio do aprendizado dado pela experiência que comumente somos colocados diante de grandes obras que invocam a universalidade do belo. É por este motivo que existência e permanência dos padrões gerais para a excelência do gosto, sejam eles estéticos ou morais, são fatos que podem ser investigados pelo cientista da Natureza Humana. Por mais que esta estabilidade dos gostos seja considerada como um fato relativo, ela está bem ligada com a estabilidade, que também é relativa, dos princípios gerais apresentados pela teoria cognitiva do sujeito. É interessante notar que esta nossa análise segue a mesma linha do nosso estudo da linguagem, apresentado no primeiro capítulo, onde encontramos os elementos para compreender a conformidade regular da natureza humana ao longo das eras, pelo qual o seu anatomista pode encontrar as bases sólidas para suas investigações.

Desta forma, se o sentimento da beleza está apenas na mente de quem contempla, é justamente por existir uma uniformidade nos sentimentos gerais da humanidade que certas qualidades que atribuímos aos objetos são valoradas como "melhores que outras para nos inspirar o sentimento do belo e fazer durar e triunfar as obras primas da arte"[270]. Assim, buscamos estabelecer o padrão do gosto como forma de transpor o caráter subjetivo da beleza individual, seja ela Moral ou Estética; para isso, "tomamos em consideração um fato novo, a saber, o gosto geral da humanidade ou algum outro fato deste tipo, que possa ser objeto do raciocínio e da investigação"[271]. Até aqui já estamos um pouco calejados com Hume, que prontamente não nos deixa ultrapassar o caráter relativo desta uniformidade, pois, "embora todas as regras gerais da arte estejam fundadas unicamente na experiência e na observação dos sentimentos

---

[269] BRUNET, Olivier. Philosophie e Esthétique chez David Hume, p. 703.
[270] BRUNET, Olivier. Philosophie et Esthétique chez David Hume, p.709.
[271] HUME, David. Investigações sobre o entendimento humano, p. 222.

comuns da natureza humana", ou seja, passíveis de serem tomadas como objetos do método experimental de raciocínio, precisamos sempre levar em consideração que "não devemos imaginar que, em todas as ocasiões, os sentimentos dos homens serão conformes a estas regras"[272].

Entretanto, além de revelar princípios universais da natureza humana, podemos também entender que "o padrão constitui a explicação filosófica dos juízos estéticos, que condensa a atividade concreta de se engajar na prática de julgar as coisas belas"[273]. Embora adotamos que todas as regras das artes estejam fundadas na experiência e na observação comum das paixões ao longo da história, "as mais finas emoções da mente são de natureza muito tênue e delicada"[274], e necessitam, para seu funcionamento, de um grande número de circunstâncias que lhes sejam favoráveis. Mesmo encontrando princípios universais inerentes à humanidade, os sentimentos de cada indivíduo sofrem toda essa série de fatores que diferem, nas pequenas motivações, dos demais, e, pela sua fragilidade, o menor dano nessas pequenas molas da nossa estrutura cognitiva compromete todo seu movimento.

Então, podemos admitir que as regras gerais "se formam segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos"[275]. Entretanto, Hume também nos faz admitir que "nos órgãos internos há muitos defeitos frequentes que impedem ou enfraquecem a influência daqueles princípios gerais de que depende nosso sentimento de beleza e deformidade"[276], e pode ser bem possível que algumas dessas regras tenham sido tomadas apressadamente, nos deixando com a dúvida se devemos mesmo seguir tais regras, ou se estamos seguindo padrões corretos. De fato, a nossa experiência cotidiana está repleta de generalizações apressadas tomadas como verdades absolutas, sempre ocorrendo "quando aparece um objeto semelhante a uma causa quanto a circunstâncias muitos consideráveis", fazendo a imaginação nos levar "a uma concepção vívida do

---

[272] HUME, David. Do Padrão do gosto. *In: A arte de escrever ensaios*, p. 178.
[273] COSTELLOE, Timothy M. Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume, p. 23.
[274] HUME, David. Do Padrão do gosto. *In: A arte de escrever ensaios*, p. 178.
[275] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 3, 13, 11), p. 182.
[276] HUME, David. Do Padrão do gosto. *In: A arte de escrever ensaios*, p. 179.

efeito habitual, embora o objeto seja diferente da causa quanto às circunstâncias mais importantes e eficazes”[277]. Neste caso, segundo Hume, ocorre a primeira influência das regras gerais, que podem ser corrigidas através do que ele chama ser a sua segunda influência, “quando passamos em revista esse ato da mente e o comparamos às operações mais gerais e autênticas do entendimento”[278] nos levando a descobrir, e rejeitar, as irregularidades da primeira influência. Neste sentido, como acontece de modo bastante semelhante com a formação das regras gerais, que instituem o padrão do gosto na sociedade, seus equívocos podem levar um grande número de indivíduos a defender uma grande extravagância no gosto estético, como se alguém sustentasse “que um monte de areia é mais alto que o Tenerife, ou uma lagoa tão extensa quanto o oceano”[279]. Da possibilidade de existência de indivíduos com gostos extravagantes, há ainda a possibilidade da correção das frágeis e dúbias percepções do belo, como existe a possibilidade da correção do próprio padrão presente em uma dada sociedade.

Neste sentido, encontramos o papel do crítico da arte, também assemelhado ao papel do espectador imparcial, ou judicioso, da moral. Este juiz é aquele que “personifica as regras gerais e expressa o know-how contido nas atividades concretas”, e é justamente pelo padrão ser considerado um ideal, representando a perfeição possuída por tão poucos, que a figura do verdadeiro crítico da arte “é melhor interpretada como ideal: a perfeita manifestação das regras que governam o juízo estético”[280].Entretanto, devemos notar que são muitas as exigências enumeradas por Hume para o juízo perfeito da obra, com o perfeito estado de espírito e das mais diminutas molas da constituição e caráter, em conjunto também com a perfeita delicadeza do gosto e livre de qualquer tipo de preconceito. Por tais exigências, devemos considerar o Padrão do Gosto como uma abstração da prática atual, compondo o que deve ser, e como deve ser, o julgamento correto, marcado por uma visão totalmente livre de qualquer tipo de preconceito pelo objeto observado. Contudo, aqui é preciso um certo cuidado, pois, mesmo considerado

---

[277] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 3, 13, 12), p. 183.
[278] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 3, 13, 12), p. 183.
[279] HUME, David. Do Padrão do gosto. *In: A arte de escrever ensaios*, p. 176.
[280] COSTELLOE, Timothy M. Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume, p. 17.

como um ideal, o padrão do gosto é empírico "na medida em que ele é derivado da experiência e limitado por ela"[281]. Entretanto a sua derivação da experiência não o faz reduzido à ela, pois tão logo os juízos que devemos fazer a respeito da beleza e deformidade são articulados, "as regras tem mais que um conteúdo descritivo e performam uma função normativa"[282].

O ensaio "Do Padrão do Gosto" apresenta também um ponto bastante interessante para a nossa pesquisa, pois, é possível encontrar, numa determinada sociedade, diversos padrões de gosto estético, uns mais ou menos em consonância com outros, sendo pontos de intersecção com outros padrões, ou, até mesmo, pontos de discórdia. São tantas as diferentes formas de expressões artísticas, e tantas as diferentes qualidades preferidas em cada uma dessas expressões, que Hume admite "ser quase impossível não sentir predileção pelo que se ajusta à nossa inclinação e disposição particulares", de modo que "não seria razoável transformá-las em objeto de disputa, porque não há padrão pelo qual possam ser decididas"[283]. Assim, a padronização do gosto pode assumir mais de uma face dentro da sociedade, podendo ser consideradas como o resultado de tendências sociais, através de grupos de indivíduos com gostos semelhantes. Por este motivo, quase sempre tomamos partido dos grupos sociais que, por simpatia, nos conectamos, sendo por este motivo que tais agrupamentos influenciam muito os nossos juízos de valores, de modo que "nossos julgamentos estéticos não escapariam a este princípio que faz destacar, por ele mesmo, o caráter sociológico do gosto"[284]. De fato, toda regra geral, seja sobre a estética ou a moral, são normas sociais, cuja sanção coletiva institui os seus vereditos; da mesma forma, por toda a investigação que até aqui trilhamos, podemos dizer que o gosto na filosofia humeana "é um fenômeno social não menos que individual, e seus julgamentos só possuem sentido no plano social", assim como "a arte e o belo são valores sociais"[285], sendo justamente por

---

[281] COSTELLOE, Timothy M. Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume, p. 14.
[282] COSTELLOE, Timothy M. Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume, p. 16.
[283] HUME, David. Do Padrão do Gosto. *In: A arte de escrever ensaios*, p. 190.
[284] BRUNET, Olivier. Philosophie et Esthétique chez David Hume, p. 797.
[285] BRUNET, Olivier. Philosophie et Esthétique chez David Hume, p. 799-800.

este motivo que "os argumentos de Hume sobre a estética ocorrem onde o homem é considerado como um sujeito social"[286].

III - A história crítica - conservação e juízo.

A análise sobre o Padrão do Gosto em Hume apresenta também outro ponto muito importante para a nossa pesquisa; pois, se é preciso existir um crítico que possa asseverar que determinada obra de arte, ou virtudes morais, detenham seu caráter universal, não encontramos nada que preencha tais requisitos, capaz de garantir que os juízos, de aprovação ou censura, estejam isentos dos mais diversos preconceitos, do que a própria História. Esta afirmação, que não encontra-se explícita na obra de Hume, ganha corpo quando procuramos as respostas pela existência real do crítico do gosto, ou do espectador judicioso da moral; uma busca que, ao invés de respostas, faz o seu leitor esbarrar em diversas dificuldades, levantando a constatação de que "os órgãos da sensação interna raramente são tão perfeitos para permitir pleno desempenho dos princípios gerais e para produzir um sentimento correspondente a esses princípios"[287]. Entretanto, esta dificuldade pode ser mais fruto de equívocos do seu leitor que, talvez pela avidez ao tema, busca preencher nos limites de um local bem situado a figura do perfeito crítico do gosto. Por conseguinte, esta questão precisa encontrar outra fonte de resposta, necessitando da cautela do seu leitor, para não situar tal figura em situações bem determinadas no espaço e no tempo.

Embora não ocorra de maneira explícita, o ensaio *Do Padrão do Gosto* também aponta para uma outra forma de compreender a representação do que seria o perfeito juiz do gosto, que também pode nos ajudar para compreender a questão em relação aos assuntos morais. Ora, sabemos que o tempo é o melhor remédio para nos instruir sobre o que, nas variações do gosto ao longo das eras, podemos encontrar como fonte daquilo

---

[286] JONES, Peter. Hume's Aesthetics Reassessed, p. 48.
[287] HUME, David. Do Padrão do Gosto, *In:* A arte de escrever ensaios, p. 186.

que tocam os princípios gerais da aprovação e censura; pois, a melhor forma de identificar a delicadeza do gosto "é recorrer aos modelos e princípios estabelecidos pelo consentimento e experiência uniforme das épocas e nações"[288]. Então, a importância da história na filosofia humeana pode ser um bom indicativo para solucionarmos este mistério; da raridade de encontrarmos indivíduos que satisfaçam as exigências de Hume[289], a leitura atenta da história assume, na sua obra, o papel do mais profundo crítico dos sentimentos estéticos e morais, podendo, inclusive, reduzir às migalhas uma determinada composição, ou fortalecer ainda mais os padrões do agir em sociedade. De fato, a força do tempo é implacável para a arte grosseira, que, contenta-se apenas com a satisfação imediata do vulgo, e se ainda ouvimos Heitor Villa Lobos ou apreciamos um Cézanne, por exemplo, deve-se à permanência destas obras, mesmo após receber ao longo do tempo as mais diversas críticas, sobrevivendo aos mais diversos modismos e tendências de costumes.

Por estes caminhos compreendemos que a força de uma obra de arte aumenta na medida em que a história confirma seu caráter universal, pois uma obra de gênio sempre prevalecerá "às revoluções do acaso e da moda"[290]. Contudo, mesmo que pareça estranho ao empirista falar em beleza universal, ou eternidade das obras de arte, tais afirmações ganham, na confirmação da história, a admissão de serem um autêntico fato da experiência, que podem ser passíveis de serem analisados, principalmente para quem busca estabelecer uma Ciência da Natureza Humana. Por isso mesmo, tais fatos constituem um arsenal ainda maior para a confirmação dos princípios universais da Natureza Humana, tão fundamental para o sistema filosófico que procura os seus princípios mais gerais através do método experimental de raciocínio. De fato, da correspondência entre o sentimento individual do belo e a socialização da norma, somos levados a compreender que, em determinadas épocas, alguns padrões foram estabelecidos e seguidos; mais ainda, os modos de convivência em sociedade, a maneira

---

[288] HUME, David. Do Padrão do Gosto, *In:* A arte de escrever ensaios, p. 186.

[289] Aqui vale notar o exemplo que Hume apresenta como excelência do gosto, onde dois parentes de Sancho são capazes de notar o gosto de ferro e couro presentes no vinho, pela existência, no fundo do barril, de uma chave com cordão. Contudo, é um ponto interessante o fato de que, sozinhos, cada parente do Sancho não foi capaz de descobrir a presença dos dois sabores.

[290] HUME, David. Do Padrão do Gosto, *In:* A arte de escrever ensaios, p. 187.

pela qual os indivíduos se organizam, tecendo tanto os padrões gerais quanto a formação de grupos partidários, revelam uma forte ligação entre uma sociedade civil e o modo como o seu cidadão percebe a experiência do mundo.

Os modelos clássicos que suportaram a prova do tempo nos mostram que a "permanência do belo é um fato da experiência"[291], e a história é confirmada como o verdadeiro juiz que testemunha a sua beleza. É importante notar que não é por este testemunho que conferimos beleza à obra, a força que uma obra ganha com o passar do tempo não aumenta a sua beleza, embora possa aumentar o nosso interesse; o que ocorre é justamente o contrário: "elas são permanentes porque são belas"[292]. Esta afirmação não enfraquece, nem contradiz, o que já expomos neste capítulo, a beleza é um sentimento individual, capaz de ser compartilhado dentro de uma comunidade linguística pela adoção de um ponto de vista geral[293]. Assim, a formação do crítico começa pelo reconhecimento dos princípios gerais da arte, pela maneira através da qual as suas características técnicas são fixadas pelas convenções linguísticas, justificando os critérios que serão por ele utilizados para julgar uma determinada obra. Se o gosto pode ser educado, e se o tempo confere autoridade à arte, então é através dos modelos clássicos que garantimos o seu bom estudo, e estes preceitos são válidos até para compreender se as novidades artísticas tocam os mesmos princípios que concederam, aos nossos modelos de estudo, o título de beleza universal.

Estas considerações nos levam a compreender que o entendimento da história em Hume é essencial para a nossa leitura que busca traçar a unidade do seu sistema, pois é no seu arcabouço que encontramos o material de análises para o anatomista da natureza humana descobrir os seus princípios constantes e, de certo modo, universais; ou seja: "sendo a Ciência da Natureza Humana empírica, a história é o seu material"[294]. Assim, podemos pensar que a permanência do gosto, a permanência dos princípios morais, e a permanência dos nossos princípios associativos, estão em mesmo pé de

---

[291] BRUNET, Olivier. Philosophie et esthétique chez David Hume, p. 706.
[292] BRUNET, Olivier. Philosophie et Esthétique chez David Hume, p. 706.
[293] Cf. JONES, Peter. Hume on Art, Criticism and language: debts and premises, p. 126-127.
[294] MALHERBE, Michel. La Philosophie Empiriste de David Hume, p. 340.

igualdade com "uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias"[295]. Vemos Hume, por este caminho, lançar uma série de perguntas retóricas que mostram o quanto os temas estão interligados pela uniformidade do seu objeto de estudo; pois,

> Que aconteceria à *história* se não tivéssemos confiança na veracidade do historiador, segundo a experiência que tivemos da humanidade? Como poderia a *política* ser uma ciência se as leis e as formas de governo não exercessem uma influência uniforme sobre a sociedade? Onde estaria o fundamento da *moral* se caracteres particulares não tivessem nenhum poder seguro ou definitivo de produzir sentimentos particulares, e se esses sentimentos não operassem de forma constante sobre as ações? E sob que alegação dirigiríamos nossa *crítica* a um poeta ou beletrista se não pudéssemos declarar a conduta e os sentimentos apropriados ou inapropriados a tais caracteres e em tais circunstâncias?[296]

A compreensão da História nos leva a outro nível de confirmação sobre a correspondência dos princípios gerais entre os indivíduos, capazes de serem coletados pelo anatomista da mente e, por ele, transcritos e organizados como princípios gerais do sujeito, capazes de sintetizar o que compreendemos por uma Natureza Humana. Assim, saímos dos acordos gerais formados pelos propósitos semelhantes dos indivíduos de uma sociedade, e passamos ao conjunto geral que forma a história da humanidade, nos revelando que "o princípio da correspondência das estruturas exige o concurso de outro princípio ou postulado que é uma das peças fundamentais para o sistema filosófico de Hume: o da uniformidade da Natureza Humana"[297]. A compreensão desta uniformidade empírica nos leva à semelhança grande do Sujeito ao longo de toda a História da humanidade, e isto ocorre de forma tão forte na filosofia humeana que nos permite, até mesmo, "conhecer os sentimentos, inclinações, modos de vida" de um povo pelo estudo do temperamento e ações de outro povo, podendo, sem muito engano, "transferir para os primeiros *a maior parte* das observações feitas pelos segundos"[298]. Caminhando neste sentido, podemos também afirmar que o Cientista da Natureza Humana recolhe, na história, os dados objetivos para a sua análise, o que nos permite reconhecer, pelas

---

[295] HUME, David. Investigação sobre o Entendimento Humano (5, 2, 21), p. 88.
[296] HUME, David. Investigação sobre o Entendimento Humano (8, 1, 18), p. 130 [Itálicos do autor]
[297] BRUNET, Olivier. Philosophie et Esthétique chez David Hume, p. 709.
[298] HUME, David. Investigação sobre o Entendimento Humano (8, 1, 7), p. 123. [Itálicos do autor]

trilhas que até aqui caminhamos, ser "um non-sense falar abstratamente da moralidade, desde que as cores da virtude e do vício derivam sua tonalidade peculiar de serem tingidas pelo contexto histórico-social em que elas são situadas"[299].

A História é essencial para o sistema humeano, seja para a sua compreensão ou para a sua própria estruturação; e o seu leitor passa a ver, cada vez mais que aprofunda seus estudos neste intrigante sistema, que os caminhos trilhados tem seu solo batido pela história. Por outro lado, aqueles que pretendem estudar Hume como um historiador, também precisam reconhecer que a sua filosofia é fundamental para o estabelecimento crítico dos fatos históricos. O material do seu sistema filosófico é buscado nos relatos da História, onde os fatos passados coincidem com o modo atual de composição das cadeias causais, e, por isso mesmo, o seu "leitor não cessa de ser reenviado, no curso das suas peregrinações, de questionamentos filosóficos em ilustrações históricas, de evocações históricas em generalizações teóricas"[300]. Estes materiais, apresentados como exemplos confirmatórios da sua teoria, fixam o seu sistema, pois sem eles os dados trabalhados teriam a aparência de repousar apenas na visão particular do autor. Desta forma, se a experiência impõe os limites para o campo do conhecimento, então a história, que condensa a experiência da humanidade, também impõe os limites da filosofia humeana. Apesar da sua significativa importância, a sua filosofia não é abandonada para fazer história; ao contrário, os caminhos apresentados na investigação da obra de Hume mostra uma "exigência recíproca por meio do qual a filosofia e a história entram na composição de um novo dispositivo crítico"[301].

As imbricações que aparecem na obra de Hume, entre filosofia e história, apresentam algumas questões interessantes, que dizem respeito ao que é entendido pelo método do historiador, que também nos ajuda no entendimento dos seus princípios filosóficos. É mesmo possível encontrar pontos semelhantes entre o trabalho do historiador e do filósofo, embora seja sempre requerida a atenção para não confundir ambos como o produto de um mesmo trabalho; suas semelhanças repousam no seu

---

[299] COSTELLOE, Timothy M. Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume, p. XI.
[300] GAUTIER, Claude. Hume et les savoirs de l'histoire, p. 11.
[301] GAUTIER, Claude. Hume et les savoirs de l'histoire, p. 11.

objeto de estudo, e se distinguem nas análises que podemos tirar destes objetos. Neste sentido, as descobertas históricas nos informam, das maneiras e costumes dos diferentes povos, maneiras semelhantes de agir com situações semelhantes, que possibilitam a atividade do filósofo que, por generalização, "reconstrói as regras a partir de princípios permanentes e regulares da natureza do homem"[302]; e os dados da experiência podem, desta forma, serem convertidos na tentativa de amarração conceitual dos princípios gerais da Natureza Humana.

Contudo, a importância notória dada à História nos leva a pressupor que existe em Hume uma forte "concepção de História, algum plano de organização dos materiais e alguma discrição na escolha dos eventos representativos"[303]. Entretanto, embora vemos as relações e distinções que a Filosofia e a História encontram-se interligadas na obra de Hume, é na estruturação da sua filosofia que encontramos algumas dificuldades sobre o que vem a ser o seu método historiográfico. Sabemos que os princípios associativos exercem sua força em todas as áreas do conhecimento humano, e as conexões por contiguidade influenciam o projeto do historiador, que busca, em uma determinada porção do tempo e espaço, a unidade da sua narrativa; embora sejam as conexões por causa e efeito a forma mais usual de composição da sua narrativa que "traça a sequência de ações de acordo com sua ordem natural, remonta a suas molas e princípios secretos, e delineia suas mais remotas consequências"[304]. Na porção escolhida do tempo e espaço, o historiador tem o trabalho de fortalecer os elos causais da sua narrativa, procurando sempre apresentar uma conexão coesa dos acontecimentos passados.

O leitor atento da filosofia humeana não deixa de encontrar, também aqui, algumas dificuldades, pois a sua crítica à metafísica, que lhe priva do recurso ao absoluto, leva o testemunho histórico ao mesmo nível das crenças; deixando a sensação de um aparente esvaziamento dos critérios para aceitar os relatos da experiência humana como verdadeiros. Este recurso à crença parece colocar mais dificuldades ao problema,

---

[302] GAUTIER, Claude. Hume et les savoirs de l'histoire, p. 21.
[303] PRICE, John Valdimir. David Hume, p. 85.
[304] HUME, David. Uma investigação sobre o Entendimento Humano, (3, 9), p. 44.

pois se na maneira como a estrutura cognitiva do sujeito tece suas tramas com a experiência do mundo físico e moral, a crença encontra seu ponto inicial no indivíduo que a compartilha e fortalece suas bases na sociedade; deste modo, no campo da história precisamos confiar no trabalho do historiador que, por sua vez, precisa confiar nos relatos coletados pelos documentos. A crença no mundo dos fatos presentes possui sempre o recurso da sua antecipação, que vai paulatinamente forjando a mente humana, encontrando as bases para as análises científicas. Mas as proposições da História não são as mesmas dos fatos científicos, que são sempre capazes de re-verificações, ela encontra-se sempre privada deste recurso, pois "o seu problema é o da conservação. Sua relação com o fato é necessariamente mediatizado pelo documento e pelo testemunho que contém o documento"[305]. Por este motivo, o trabalho do historiador precisa encontrar um solo firme para formar uma narrativa segura sobre os fatos passados, apresentando ao seu leitor a conservação dos materiais necessários para compreender as regras gerais que sempre foram seguidas pela humanidade. Entretanto, este mesmo leitor da História precisa voltar o seu olhar à filosofia humeana para alcançar algumas respostas satisfatórias que lhe garantam a consistência da narrativa sobre um passado que não foi por ele experienciado.

A investigação da história necessita, portanto, de um método preciso, que Hume não deixa de seguir, embora, como já nos acostumamos pelos caminhos até aqui percorridos, este método não está completamente explícito na sua obra, só encontramos os seus pontos de explicação na leitura do seu sistema filosófico. Neste sentido, quando importantes questões históricas surgem, principalmente aquelas que possuem alguma controvérsia, nosso filósofo-historiador precisa "considerar as questões sobre a luz de vários tipos de evidências que são avaliadas de acordo com os padrões mais ou menos regulares", alcançando suas conclusões "pelas considerações de evidências oferecidas pelos fatos geográficos, documentos, leis, registros, jornais, autoridades secundárias, o presente estado das coisas, e até mesmo pelo silêncio"[306].

---

[305] MALHERBE, Michel. La philosophie empiriste de David Hume, p. 344.

[306] NORTON, David Fate. David Hume: Philosophical Historian, p. xli. O silêncio, como é bem apontado por Norton, pode representar a prova que um evento marcante não ocorreu.

Reconhecemos, junto com Hume, que a experiência delimita o campo do nosso conhecimento sobre questões de fato, sendo o único guia para qualquer raciocínio neste campo, embora seja "preciso reconhecer que este não é totalmente infalível, mas pode , em alguns casos, levar-nos ao erro"[307], pois os próprios limites da experiência "previnem as asserções absolutas sobre o valor de verdade de qualquer proposição"[308]. Acontece que é justamente pela compreensão da própria natureza dos fatos, que os cientistas são sempre levados a buscar medidas mais precisas para ater-se aos seus objetos de estudos com mais precisão. Assim, da mesma forma que ocorre nas diversas partes da Ciência da Natureza Humana, a história deve sempre inspecionar as suas fontes para trabalhar sempre com objetos mais precisos - sabendo que tais objetos são os materiais que levam o historiador ao fato passado. Por este motivo, o historiador precisa encarar as numerosas circunstâncias presentes no relato histórico, onde uma possível contrariedade de evidências pode vir "da oposição de relatos contrários, do caráter ou número das testemunhas, do modo pelo qual testam seu depoimento, ou da mistura de todas essas circunstâncias"[309], e mesmo quando os historiador encontra uma uniformidade, mesmo que aparente, dos relatos, ele não deve aceitá-los prontamente, mas passar por uma análise crítica dos fatos relatados, satisfazendo alguns critérios, a saber: se tais fatos foram atestados

> por um número suficiente de homens de bom-senso, educação e saber tão inquestionáveis que nos garantam contra toda possibilidade de estarem eles próprios enganados; de integridade tão indubitável que os coloque acima de qualquer suspeita de pretenderem iludir os outros; de tal crédito e reputação aos olhos da humanidade que tenham muito a perder no caso de serem apanhados em qualquer falsidade; e, ao mesmo tempo, que atestem fatos realizados de maneira tão pública e em uma parte do mundo tão conhecida que não se pudesse evitar o desmascaramento[310].

Os critérios que o historiador busca para estabelecer a plena confiança nos fatos do passado, determinando a veracidade nos documentos históricos, se assemelham muito com a busca ao crítico perfeito do gosto, pois é preciso atestar o local do fato, se

---

[307] HUME, David. Investigações sobre o Entendimento Humano (10, 1, 3), p. 154.
[308] PRICE, John Valdimir. David Hume, p. 87.
[309] HUME, David. Uma investigação sobre o Entendimento Humano (10, 1, 7), p. 157.
[310] HUME, David. Uma investigação sobre o Entendimento Humano (10, 2, 15), p. 162.

não provém de nações pouco instruídas e fáceis de fortalecer um relato mentiroso; atestar se os relatos deste fato foram testemunhados por pessoas com "discernimento suficiente para para examinar as provas que ele apresenta"[311]; atestar se a letra do documento possui a mesma grafia de outros com mesma autoria, e condizentes com os costumes da época e do lugar. Neste ponto é interessante notar o modo como Hume utiliza-se destes critérios como um forte arsenal contra a autenticidade dos poemas Ossian. Sua primeira objeção não se dá a certos traços nobres ou ternos contidos nestes poemas, mas ele fica surpreendido, o que lhe faz duvidar sobre a autenticidade destes poemas, "com o plano regular que aparece em algumas dessas peças, e que parecem ser o trabalho de uma era mais cultivada"[312]. As maneiras apresentadas ao público, a falta de sentimentos religiosos, o tamanho, o estilo e o gênio, são fontes que atestam contra a vericidade do documento. Hume aponta também que vemos neles "nada além de uma afetada generosidade e galanteria da cavalaria, que são bastantes desconhecidas, não apenas em todos os povos selvagens, mas para todas as nações não treinadas nestes modos artificiais de pensar"[313].

O historiador possui um árduo trabalho pela frente, que não deve repousar tão somente na coleta de dados, ao contrário, as exigências de Hume para a excelência deste trabalho descreve um método pelo qual a história "não pode reportar ao fato sem uma face crítica. A experiência histórica é uma experiência crítica", no sentido em que os seus objetos se tornam válidos quando apurados, medidos e preparados para o exame cujos valores de referências são dados pela própria experiência humana da regularidade dos fatos; para isso é preciso adentrar nos fatos particulares, nas maneiras e costumes dos povos, onde os comportamentos dos indivíduos revelam os traços mais amplos de uma era. Desta forma, na execução do seu trabalho, a metodologia do historiador precisa estar bem alinhada com os princípios gerais da Natureza Humana, que lhe instrui a suspeitar de qualquer acontecimento que estariam, mesmo aparentemente, em desacordo com estes princípios.

---

[311] HUME, David. Uma investigação sobre o Entendimento Humano (10, 2, 17), p. 164,
[312] HUME, David. Letters (Ap. C. Documents relating to the poems of Ossian), p. 462.
[313] HUME, David. Letters (Ap. C. II - Essay on the genuineness of the poems). p. 473.

Então, da própria natureza dos relatos encontramos a situação adversa, representada pela ausência do fato imediato, passível de re-verificação; sendo por este motivo que "os limites da verdade e confiabilidade históricas são fixadas pelas implicações das pressuposições morais e filosóficas de Hume"[314]. Assim, buscando a conexão regular entre os eventos provenientes da ação de um indivíduo, conectando estes dados com aqueles que usualmente aprendemos da natureza, encontramos, através destas conexões, as intenções que provocaram o desencadeamento das ações, levando em conta os juízos de cada período analisado. Neste caminho, se alguns momentos são enfraquecidos pela ausência de documentos, o trabalho crítico do historiador precisa alcançar a sua maior excelência, preenchendo tais pontos de ausência com o conhecimento das molas e engrenagens da mente humana, possibilitando, por estas bases, explicar o que pode ter ocorrido; o que vale a dizer que, se o nosso historiador encontra relatos parcos ou muito generalizados, ele pode preencher, na medida do possível, "com as observações baseadas sobre os seus insights particulares da Natureza Humana"[315]. Por outro lado, se, ao invés de uma quantidade insuficiente de materiais, ele se depara com uma numerosa quantidade de fatos, precisando decidir qual o caminho que deve ser seguido, aqui se faz preciso tomar emprestado o método utilizado pela maioria das ciências através do qual "elas facilitam seus raciocínios; e, empregando teoremas gerais, são capazes de compreender em poucas proposições um grande numero de inferências e conclusões"[316]. Portanto,

> A história também, sendo a coleção de fatos que são multiplicados sem fim, é obrigada a adotar tal arte de abreviação, para reter os eventos mais materiais, e abandonar todas as minuciosas circunstâncias, que são apenas interessantes na duração do seu tempo, ou para as pessoas envolvidas nas transações.[317]

*

* *

Continuando ainda neste tema, é importante adotar uma certa cautela, pois os caminhos que trilhamos parece naturalmente nos conduzir a apenas uma via de

---

[314] PRICE, John Valdimir. David Hume, p. 88.

[315] PRICE, John Valdimir. David Hume, p. 89.

[316] HUME, David. The History of England (Henry III, 1), p. 3.

[317] HUME, David. The History of England (Henry III, 1), p. 4.

entendimento da História, como se a sua função fosse apenas a da preservação dos materiais que possamos coletar para o estudo profundo dos princípios gerais da mente humana. De fato, é preciso reconhecer que, na nossa pesquisa, tendemos ao sentido conservador da história, onde não há linearidade evolutiva, e sim um aparente caminhar em círculos - sendo por este motivo que o seu estudo pode nos fornecer alguns dados que servem bem tanto para o entendimento da nossa situação atual, como também para guiar as melhores escolhas em certas ações ou para esperar pelo pior quando as escolhas repetem situações cujas consequências geraram enormes retrocessos. Contudo, Hume também nos fornece outro entendimento sobre a História que, embora de natureza distinta, possui as trilhas entrelaçadas com a noção que buscamos compreender. Estas considerações também nos levam à compreensão das terríveis consequências que podem desencadear pela carência do seu ensino.

Apesar da ênfase dada neste sentido da História, bem proveitosa para quem busca fazer ciência com os dados que nela encontramos, por seus "relatórios laboratoriais, registros de experimentos e achados passados diretamente aplicáveis ao leitor e suas circunstâncias"[318], Hume parece diferenciar duas formas de pensar a história: uma segundo a sua conservação dos pontos estruturais da natureza humana, outra segundo a sua evolução no que concerne à técnica de tudo o que pode ser compreendido por ciência. Se é assim, há uma linha evolucionista da história, embora esta seja propriedade do que podemos entender hoje como um domínio das evoluções científicas, e não daquilo que podemos entender como o "esforço de converter seus resultados em uma ciência do homem"[319]. No ensaio Do Padrão do Gosto encontramos uma certa direção para a explicação da nossa questão, pois, embora possamos ver, nas especulações dos indivíduos, a admissão de que a ciência está fixada em critérios padrões, Hume constata que a questão é, na prática, mais fácil de ser estabelecida no âmbito do sentimento do que no das ciências, pois a história também mostra teorias diversas dando lugar umas às outras, principalmente quando seus absurdos são detectados; neste caso, "outras teorias e sistemas ocuparam seu lugar, e novamente

---

[318] STEWART, John B. The Moral and Political philosophy of David Hume, p. 291
[319] NORTON, David Fate. History and Philosophy on Hume's Thought, p. xli.

darão lugar a suas sucessoras; e na experiência nada se mostra tão suscetível às revoluções do acaso e da moda quanto essas pretensas decisões da ciência"[320]. Entretanto, Hume aponta logo em seguida, no mesmo *Ensaio*, que a recíproca não ocorre nas composições artísticas do gênio humano, pois "justas expressões de paixão e natureza certamente não demoram a receber o aplauso do público, aplauso que conservarão para sempre"[321].

Desta forma, se a história das ciências não parece repousar sobre os mesmos princípios duradouros, há uma diferenciação das suas pretensões evolutivas com o seu contra-ponto também estabelecido por Hume. Portanto, de um lado temos uma ciência determinada aos processos evolutivos da transitoriedade dos sistemas, determinação esta também revelada pela História; por outro lado, temos a Ciência da Natureza Humana, cujos princípios são apoiados justamente pela sua conservação na história da humanidade. De fato, as inovações científicas, que já faziam parte do período, ainda embrionário, da revolução industrial do século XVIII, requerem mesmo uma certa transitoriedade nos assuntos para o seu desenvolvimento sempre seguir em frente; e nada pareceria ser mais estranho à ideia de progresso das ciências do que as considerações de um Sujeito estacionado na atemporalidade.

Acontece que a ideia de progresso não está restrita apenas às mudanças técnicas nas ciências, que dizem respeito à criação de novos equipamentos, e descobertas de outros princípios ainda não compreensíveis por uma possível carência de materiais, mas também vemos em Hume alguns avanços civilizatórios que também parecem sugerir a ideia de progresso na História. Na apresentação de certos dados históricos também encontramos variações nas relações morais, representada por avanços, onde vemos Hume se referir às primeiras civilizações como bárbaras, ainda em sua infância, "realizando os primeiros frágeis ensaios na direção das artes e das ciências"[322]; e as informações contidas nas revoluções humanas dá, àquele que possui um bom

---

[320] HUME, David. Do Padrão do Gosto, *In:* A arte de escrever ensaios, p. 187.
[321] HUME, David. Do Padrão do Gosto, *In*: A arte de escrever ensaios, p. 187.
[322] HUME, David. Do estudo da História, *In:* A arte de escrever ensaios, p. 250.

conhecimento da história, a sensação de viver desde "o início do mundo e que, a cada século, faz contínuos acréscimos ao seu estoque de conhecimento"[323] .

Entretanto, mesmo que os caminhos que seguimos até aqui pareça nos colocar, mais uma vez, diante de um ponto conflituoso na obra de Hume, este espaço de conflito é, mais uma vez, apenas aparente. Estas duas formas distintas que aparecem em nossa breve compreensão da História na sua obra, são ambas partes constitutivas dela. O retorno ao passado nos permite coletar as engrenagens gerais que constituem a mente humana, mas a compreensão destes movimentos só são dados pelas ações humanas como aparecem nos registros históricos. Estes princípios estão presentes até quando retornamos à infância das primeiras sociedades, mas seus desenvolvimentos só é dado no processo civilizatório, o que vale a dizer que "as potencialidades da natureza humana sempre são as mesmas, mas no começo elas não eram realizadas, de modo que a civilização pode ser descrita como o desenvolvimento dos atributos do homem"[324]. O desenvolvimento dos atributos não alteram seus princípios, embora possamos, pelas considerações que acabamos de traçar, compreender que estas mudanças na moral, "resultantes de mudanças no arranjo político e pela maturação das artes e das ciências, causam ambos o aumento, e subsequentemente o declínio, nas realizações das nações e culturas"[325].

Portanto, estas duas formas de concepção da história se entrelaçam e se apoiam, dão, de um lado "a crença na natureza, a repetição, auto-suficiente, do continum causal" e por outro a "crença na mudança histórica, um processo de genuína inovação"[326]. Não há conflito entre estas duas formas de ver o conteúdo histórico, pois até nos processos de avanços que nos relata uma história das ciências, podemos coletar os princípios estáveis que permitem investigar os assuntos morais sob a ótica do método experimental de raciocínio. Contudo, aqui cabe uma breve advertência; pois, apesar da história constituir este grande laboratório de análises da Natureza Humana, Hume ainda não

---

[323] HUME, David. Do estudo da História, *In:* A arte de escrever ensaios, p. 252.
[324] STEWART, John B. The Moral and Political Philosophy of David Hume, p. 291-292.
[325] STEWART, John B. The Moral and Political Philosophy of David Hume, p. 294.
[326] STEWART, John B. The Moral and Political Philosophy of David Hume, p. 297.

considera que ainda encontramos um arcabouço suficiente para tratarmos com absoluta certeza dos critérios de distinção moral, político ou estético, tendo

> a suspeita de que o mundo talvez ainda seja muito jovem para fixar várias verdades gerais em política, que permaneçam verdadeiras até a mais remota posteridade. Não temos ainda sequer três mil anos de experiência, de modo que a arte do raciocínio não apenas permanece tão imperfeita nessa ciência quanto em todas as outras, como nos falta matéria suficiente sobre a qual possamos raciocinar[327].

III - Dos contratos à opinião - o reconhecimento da grande coletividade.

Os argumentos da história também encontram-se presentes na crítica humeana a qualquer tentativa de ancorar a ideia da obediência ao poder soberano dos governos na teoria do contrato original, buscando "estabelecer um fato normativo que seja a fonte de toda legitimidade"[328] de poder para todo e qualquer governo. Ora, com Hume ganhamos o recurso do ceticismo mitigado, nos deixando sempre prontos para recusar qualquer pretensão de estabelecer verdades absolutas que não sejam passíveis de análises pelo método experimental de raciocínio, e uma tese que buscaria o fundamento da autoridade do poder soberano na ficção de um contrato anterior à construção daquela mesma sociedade, não se distancia muito, em seus fundamentos, da pretensão dogmática de estabelecer que tal autoridade estaria fundada por meio de um poder concedido por Deus. Os critérios exigidos para a confiabilidade no testemunho histórico são bem utilizados por Hume, para o propósito da sua crítica, como parte do seu arsenal contra as teorias contratualistas, pois, como bem vimos, um fato desta magnitude, que estabelece um contrato tão importante por meio do qual o povo, voluntariamente, reservou "tacitamente o poder de resistir ao seu soberano, sempre que se encontram agredidos por essa autoridade"[329], deveria marcar algum ponto da História, e sabemos que o

---

[327] HUME, David. Da liberdade civil, *In:* A arte de escrever ensaios, p. 61.
[328] MALHERBE, Michel. La Philosophie Empiriste de David Hume, p. 330.
[329] HUME, David. Of The Original Contract, *In* Essays Morals, Political and Literary, p. 465.

silêncio histórico para um evento marcante representa um forte indício da sua não-ocorrência.

Entretanto, uma certa cautela precisa acompanhar a nossa afirmação, pois a negação não é sobre a existência de contratos anteriores à sociedade, mas da sua validade; e a diluição no tempo não nega a existência da possível ocorrência de um contrato ao qual nossos antepassados obedeceram. O que o argumento aponta é para a estranheza em aceitar prontamente que a autoridade estaria fincada em algum evento perdido no tempo, pois "sendo tão antigo, e sendo obliterado por mil mudanças de governo e príncipes, não se pode supor que ele agora retém alguma autoridade"[330]. Desta forma, se considerarmos que o problema está na admissão de autoridade do poder fundado no contrato original, não haveria espaço para esta teoria na obra de Hume, mesmo encontrando a afirmação de que "não pode ser negado que todo governo é, no seu início, fundado num contrato, e que as mais antigas combinações rudes da humanidade foram formadas por este princípio"[331].

Considerando por este prisma, esta passagem do *Ensaio do Contrato Original* não apresenta nenhuma contradição com a crítica humeana ao contratualismo, pois, da impossibilidade de negação deste princípio como formação até das mais antigas sociedades, não segue-se o reconhecimento da nossa obrigação - a questão apresentada nos revela um outro pano de fundo para a compreensão dos fundamentos da sociedade. Se levarmos em conta que Hume recusa qualquer tentativa de provar a existência dos objetos anterior às impressões apresentadas aos sentidos, afirmando que "jamais avançamos um passo sequer além de nós mesmos, nem somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções que aparecem dentro desses estreitos limites"[332], encontramos o mesmo modo de negação, ou afirmação de inutilidade, quando tratamos das hipóteses concernentes às formações das primeiras sociedades. Deste modo, a preocupação com a origem da sociedade, em se tratando do seu ponto inicial, há muito perdido no tempo histórico, pode soar um pouco estranha para o

---

[330] HUME, David. Of The Original Contract, *In* Essays Morals, Political and Literary, p. 470-471.
[331] HUME, David. Of The Original Contract, *In* Essays Morals, Political and Literary, p.468.
[332] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (1, 2, 6, 8), p. 95.

investigador da filosofia humeana, caso ele não viesse acompanhado do revelar de princípios que compõe a Natureza Humana, permitindo ao seu investigador traduzir por ideias gerais.

Dentro do propósito da nossa pesquisa, que é a investigação dos princípios da mente humana como condição necessária para a estruturação e manutenção da sociedade civil, a maneira como Hume apresenta a questão das primeiras sociedades possui um ponto interessante para o nosso estudo. A tentativa de remontar algo cujo registro está perdido só pode ser feita através dos pontos que bem conhecemos da Natureza Humana, e só faz sentido para reconhecer os princípios que possibilitaram a organização social, e não para fundamentar, ou justificar, a autoridade do poder que distinguem os governantes dos governados, os súditos do soberano. Embora o argumento sobre a origem das sociedades esteja assentado no solo bastante frágil das ficções, como se tivesse sido dessa forma, a trama argumentativa é costurada por meio dos princípios gerais bem estabelecidos pela filosofia humeana. Aqui vale remontar o parágrafo da seção 3 da *Segunda Investigação*, intitulado *Da Justiça*, onde vemos todo o sabor dessa suposição; assim:

> Suponha-se, porém, que a natureza tenha estabelecido a conjunção dos sexos: imediatamente surge uma família, e, como se descobre que certas regras particulares são exigidas para a sua subsistência, essas regras são imediatamente adotadas, embora suas prescrições não abranjam o restante da humanidade. Suponha-se agora que várias famílias se reúnam em uma sociedade totalmente separada de todas as outras: as regras que preservam a paz e a ordem se ampliarão até abranger essa sociedade em toda sua extensão, mas perdem sua força quando levadas um passo mais adiante, já que se tornam então inteiramente inúteis. Suponha-se, entretanto, que diversas sociedades distintas mantenham um tipo de relacionamento para a vantagem e convivência mútuas: as fronteiras da justiça se ampliarão ainda mais, em proporção à amplitude das perspectivas dos homens e à força das relações mútuas. A história, a experiência e a razão nos instruem suficientemente sobre esse progresso natural dos sentimentos humanos e sobre a gradual ampliação de nosso respeito pela justiça à medida que nos familiarizamos com a vasta utilidade dessa virtude.[333]

Embora o texto evidencia a sua natureza de suposição, ela não é inocente, tampouco banal. As boas razões que encontramos no sistema humeano para supor como

---

[333] HUME, David. Uma Investigação sobre os princípios da moral (3, 1, 21), p. 252-253.

se tivesse ocorrido desta forma, concede ao argumento, aparentemente frágil, uma força suficientemente para descartar, ao menos como pretensão inequívoca de verdade, tanto a ficção da idade do ouro, onde o estado anterior à sociedade civil é "representada como a situação mais pacífica e encantadora que se pode imaginar", quanto no que diz respeito à ficção do *Estado de Natureza*, onde "o poder era a única medida do direito, e uma guerra permanente de todos contra todos era o resultado do egoísmo incontrolado e da barbárie dos homens"[334]. Neste sentido, a instrução dada pela história, coletada pelo cientista, e reconhecida como princípio geral da Natureza Humana, aponta para a família como um estado anterior à sociedade civil; um agrupamento que não deixa de ser uma sociedade, onde os traços naturais do sujeito são suficientes para fornecer uma regularidade quanto ao cumprimento das regras que garantem tanto a manutenção desta sociedade quanto permitem aos indivíduos inseridos nela colherem os frutos desta união, como uma maior segurança e o conforto da divisão do trabalho. Estes traços naturais são encontrados nas próprias investigações sobre os princípios cognitivos do sujeito, onde vemos a imaginação operar na organização dos dados dos sentidos, sempre preferindo as transições de ideias mais fáceis e confortáveis fornecidas pelos princípios associativos, conferindo a essas ideias, a depender da maneira como são associadas na mente, mais ou menos aquela força de presença necessária para a formação da crença. Assim, a força de uma ideia depende muito do reconhecimento da conjunção causal que ela está inserida, da proximidade espaço-temporal com o sujeito, e da semelhança com outras ideias já percebidas, sendo justamente por este motivo que reconhecemos melhor a situação daqueles que nos são próximos, compreendendo melhor as fontes da sua alegria ou tristeza, criando relações de proximidade que nos faça preferir gastar nossos esforços para ajudar, ou agradar, mais os nossos amigos e familiares do que se algum desconhecido nos venha pedir socorro. Vale lembrar que o sujeito humeano não é essencialmente egoísta, ao contrário, a construção destes laços de proximidade o faz parcial. Em sendo assim, é por meio destas características que nos são tão próprias que admitimos a suposição (lembrando sempre o seu caráter hipotético) das primeiras sociedades.

---

[334] HUME, David. Uma Investigação sobre os princípios da moral (3, 1, 15), p. 248-249.

Desta suposição somos levados a acreditar que, das deficiências internas a estas sociedades rudimentares, foi preciso erigir um certo número de regras para obter um melhor convívio, uma melhor segurança e uma melhor divisão do trabalho. A cada vez que a sociedade se organiza mais, o seu crescimento vai se tornando inevitável, ampliando a necessidade de estabelecer estratégias para aprimorar as relações com outros indivíduos. Desta forma, este crescimento está diretamente relacionado com a necessidade de criar novos artifícios, para fornecer mais proteção contra as intempéries do meio, que podem ser de ordem externa a esta sociedade, ou relacionados a os seus problemas internos, pois quanto mais a sociedade cresce, mais difícil é o trabalho da imaginação, e a crença quanto ao cumprimento das promessas vai se transformando em desconfiança. Vale lembrar que a nossa estrutura cognitiva, que é a fonte dos primeiros rudimentos da sociedade[335], é também a causa dos seus futuros problemas, necessitando a criação de um outro artifício capaz de avivar na imaginação as ideias relacionadas ao dever do cumprimento de promessas, mesmo estando distante em relação a um benefício mais imediato, tanto para o indivíduo quanto para os seus próximos. A construção deste artifício deve buscar, na medida do possível, a adoção de padrões mais regulares de conduta, fazendo com que o cumprimento das regras, da justiça e da propriedade privada, seja o interesse mais imediato, permitindo, também na medida do possível, o convívio harmonioso mesmo entre pessoas desconhecidas. Tal é a explicação humeana da estruturação da sociedade civil, este antídoto capaz de curar a deficiência da parcialidade; contudo, dificilmente tal antídoto pode ser consumido pela totalidade de indivíduos que compõe esta sociedade, ele é dado aos poucos que devem zelar para que as regras de justiça seja o interesse mais imediato e o seu descumprimento o interesse mais remoto, "são essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes"[336].

Neste ponto é possível notar um recurso que pode direcionar o seu leitor a um elemento novo, que não parece ser consequência da sua linha argumentativa, que é a

---

[335] Vale notar que, mesmo em se tratando da sociedade em que vivemos, é na família que, primeiramente, reconhecemos as primeiras fontes da obediência e adequação aos padrões gerais de conduta.
[336] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 7, 6), p. 576.

figura do político. Embora os exemplos apresentados aos modos de figuração do poder soberano podem transparecer, no silêncio dado a outras possibilidades de poder, um recurso retórico do autor - que aparenta ser um desenvolvimento natural do seu discurso, mas que esconde a intenção em engessar as possibilidades do poder constitutivo de uma sociedade civil -, devemos ter em conta que tal análise nos distanciaria muito do propósito da nossa pesquisa. Para o nosso propósito vale notar que a Natureza Humana apresenta as condições de possibilidade para uma sociedade anterior a instituição dos governos, que posteriormente (considerando um tempo não-histórico) esta mesma natureza apresentará as condições de desestruturação da sociedade, para depois observamos que "essa deficiência da natureza humana se torna seu próprio antídoto, e que a providência que tomamos contra nossa negligência para com os objetos remotos procede exatamente de nossa inclinação natural a negligenciá-los"[337].

Esta situação, da impossibilidade de mudar os princípios básicos da natureza humana, fornece as condições necessárias para o surgimento da invenção que busca recolocar essa natureza num local de ação onde a execução da justiça seja o interesse mais imediato do sujeito. Mas aqui o sujeito não pode ser uma multiplicidade tão grande de indivíduos, por causa da imensa dificuldade em colocar todos neste local. Embora deste argumento não segue a impossibilidade teórica de que esta mudança de situação venha a ser figurada por uma assembleia deliberativa por consenso, situada além da parcialidade do sujeito; o que a teoria humeana nos apresenta é a necessidade da colocação de alguns para assumir o posto daqueles que teriam o respeito à justiça como seu interesse mais imediato, sem exigir precisamente a quantidade e a qualidade das pessoas que venham ocupar este espaço.

Contudo, a leitura do texto pode causar no seu leitor a sensação de uma aparente elevação moral destes poucos ocupantes do local de observância da justiça, afirmando que eles, "por serem indiferentes à maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça"[338]; ou seja, como se a

---

[337] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 7, 5), p. 575.
[338] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 7, 6), p. 576.

conduta dos representantes do governo fosse a mais digna entre os mortais. Entretanto, o argumento de Hume "não representa uma glorificação da instituição da autoridade política, ou a afirmação de que com a existência de um governo desaparecem todos os problemas da sociedade"[339]; o governo deve ser considerado como o produto de um conjunto de decisões, tomadas por convenção, e isto não significa que se trata da "passagem de um estado de caos a um estado de perfeição, representa apenas, dentre duas situações aquela que é preferível"[340]. Ao colocar estes poucos para gerir o que convencionalmente é chamado de justiça, não segue-se que estes mesmos estarão livres de "todas as fraquezas humanas", mas, mesmo que a execução da justiça seja dada apenas àqueles que não gozam da proteção parcial do governante, sempre prontos a agir em vistas ao seu benefício próprio, a Sociedade civil consegue se manter por esta instituição, que impõe à maioria (ou seja: aos governados, ou súditos) a preservação das condutas em vistas das regras da justiça. Como a sociedade dificilmente sobreviveria sem o governo, embora Hume aponta que este fato não seja de todo impossível, o fracasso deste artifício representa um sério risco, cabendo ao poder soberano encontrar os melhores meios para fazer com que seus súditos permaneçam conectados com a sociedade, reconhecendo os benefícios que colhem pela sua manutenção.

*

* *

Os argumentos que buscam remontar um local de origem, tanto para a justiça quanto para a sociedade, não deixam de assumir sua natureza hipotética, embora esta hipótese esteja assentada nos princípios gerais da Natureza Humana. Neste sentido, o aprendizado dado pelas trilhas da nossa pesquisa nos dá uma certa prudência ao considerar os assuntos da teoria humeana, de modo que não parece prudente afirmar que este sujeito tem por essência a sociabilidade, pois o que até aqui a experiência nos revelou foram certas "características naturais que se opõem à sociabilidade"[341], o que revela o ponto intrigante que diz respeito ao modo como estas características opostas à sociabilidade são transformadas no ser social, ou melhor, no ser que se torna social. A

---

[339] MONTEIRO, João Paulo. Teoria, Retórica, Ideologia, p. 111.
[340] MONTEIRO, João Paulo. Teoria, Retórica, Ideologia, p. 111.
[341] MONTEIRO, João Paulo. Teoria, Retórica, Ideologia, p. 50.

teoria política humeana parece encontrar sua formação no aspecto dúbio, onde seus fundamentos mostram, por um lado, as características naturais do sujeito, propício a uma certa sociabilidade muito limitada, tendo por base os princípios associativos e o princípio da simpatia, mas que, por outro lado, revelam um fundo antissocial, na grande dificuldade de se relacionar com seres estrangeiros ao seu estreito círculo social. O que poderia ser a razão de uma ampliação da sociabilidade é, ao contrário, a possibilidade da sua ruína - caso não hajam subterfúgios criativos para garantir a manutenção da sociedade. Deste modo, o ser social de Hume não é plenamente natural, sendo por este motivo que a prudência pode nos levar a dizer que o ser humano se torna social, considerando a medida da grande coletividade da sociedade civil.

Antes de avançar a análise dos princípios que permitem ao sujeito reconhecer, concordar e seguir tanto as mais simples regras de convivência social quanto a armação da estruturação dos governos, precisamos desviar as nossas atenções para a importante distinção que aparece no texto humeano entre a sociedade e o governo. É interessante notar a passagem do *Tratado* "da fonte da obediência civil", que, embora reafirme a vantagem da invenção do governo, sendo explicitado na seção anterior como "uma das mais refinadas e sutis invenções imagináveis"[342], Hume afirma que este invento "não é necessário em todas as circunstâncias; não é impossível preservar a sociedade durante algum tempo sem recorrer a essa invenção"[343]; esta passagem também está afinada com *Ensaio* "Do contrato Original", onde a firmação de impossibilidade de subsistência da espécie humana sem a proteção dos governos encontra-se no nível do "estado de conforto e segurança"[344]. Estas passagens da filosofia humeana nos leva a concluir que os limites entre Sociedade e Governo são bem delimitados; sendo por meio das carências internas da primeira que o Sujeito encontra a necessidade de formulação da segunda forma de união entre os indivíduos. Ou seja, se remontarmos suas trilhas argumentativas, é possível notar que se não houvessem tais carências não haveria a

---

[342] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 7, 8), p. 578.
[343] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 8, 1), p. 578.
[344] HUME, David. Of The Original Cotract, *In:* Essays Moral, Political and Literary, p. 466.

utilidade para tal artifício, sendo possível, pela própria letra da teoria humeana, a preservação da sociedade sem essa invenção.

Entretanto, o mesmo não ocorre em respeito à Justiça, pois qualquer forma deste tipo de associação "jamais poderia ter lugar se não houvesse respeito às leis da equidade e da justiça"[345]. Assim, o movimento que Hume apresenta, das rudimentares sociedades familiares até a origem dos governos, possui um contorno instrutivo, pois o que se está afirmando são os fundamentos necessários para a construção da Sociedade Política, cuja utilidade é dar sentido às regras da justiça, concedendo diversas punições contra o desobediência das leis, ou também em relação a sua des-observância. Ora, as regras são convenções estabelecidas em vistas de um fluxo mais harmonioso entre as ações humanas, contendo tudo o que é útil para a vida social, e seu cumprimento depende da maneira como cada um entende a importância dessas regras e o modo como elas encontram-se presentes na mente; mas a punição para este descumprimento depende de outro constructo chamado Governo, que garante a manutenção da justiça e, por isso mesmo, a manutenção da sociedade. Se uma sociedade pode existir por algum tempo sem um Governo, deve-se apenas a um possível grau bastante elevado de respeito entre as pessoas, ou a um grupo tão pequeno de indivíduos que é possível, no seu modo de organização, o respeito às regras de justiça sem necessitar recorrer a tal composição. Portanto, a utilidade, tanto da justiça quanto dos governos, é a razão da sua existência.

Como já dissemos, as tentativas de remontar a origem das sociedades no discurso humeano servem bem para munir o seu argumento contra as teses contratualistas, mostrando, com o pano de fundo dos princípios gerais da Natureza Humana, a suposição mais plausível - deixando bem claro que tal suposição não pode servir como o fundamento do poder ou do dever de submissão. O que realmente acontece é que, mesmo encontrando nas famílias o primeiro aprendizado dado para a vida social, somos compelidos "a permanecer em sociedade por necessidade, por inclinação natural e por hábito"[346]; por outro lado, a totalidade dos indivíduos, que por estes motivos se veem forçados a viver em sociedade, estranhamente se deixam

---

[345] HUME, David. Uma investigação sobre os princípios da Moral (4,3), p. 270.
[346] HUME, David. Da Origem dos Governos, *In:* A arte de escrever ensaios, p. 37.

governar por poucos, e "quando nos perguntamos por que meios este prodígio é efetuado, descobriremos que, como a força está sempre do lado dos governados, os governantes não possuem nada que os sustente senão a opinião"[347]. Então, precisamos analisar o que ocorre no espaço percorrido entre estas duas citações, ou seja: a necessidade, o hábito, a inclinação natural do sujeito que o compele a permanecer em sociedade, e como a opinião resolve o jogo da tensão, ou da "luta perpétua intestina entre autoridade e liberdade"[348].

A afirmação de que a sustentação da obediência dos súditos ao soberano repousa na opinião nos leva a pensar que toda a construção do estado civil encontra-se assentada tão somente no solo frágil de uma fantasia coletiva; mas, se voltarmos o olhar à composição das regras gerais que determinam as práticas sociais, os direitos de posses e suas transferências, não veremos nada além da necessidade em satisfazer o que seria, no mínimo, o compartilhamento da satisfação dos princípios imaginativos do sujeito. O texto humeano não deixa de expor essa característica, da imposição de limites para as ações sociais ser fruto do imaginário coletivo, que está presente em todos os princípios da sociedade, seja nas suas instituições, nas fundamentações das leis e costumes, e na ideia do poder que representa a autoridade dos governantes. De fato, se voltarmos o nosso olhar para as regras que decide sobre as posses dos objetos, bem como as devidas regras de transferências destes bens, vemos que o ponto fundamental é a satisfação da imaginação pelo modo como as ideias são associadas. Aqui os fundamentos para as regras da propriedade, e a constituição das virtudes artificiais, encontram a mesma base dos alicerces para a instituição dos governos, são fundamentos assentados naquela maneira de conceber as ideias de forma tão forte que se comportam como impressões, e que denominamos crença; sendo por este motivo que as considerações travadas por Hume nestas questões apontam diretamente "contra aqueles que tentam encontrar uma base puramente racional para a nossa obrigação ao governo"[349].

---

[347] HUME, David. Of The First Principles of Government, *In*: Essays Moral, Political and Literary, p. 32.
[348] HUME, David. Da origem dos Governos, *In:* A arte de escrever ensaios, p. 40.
[349] MILLER, David. Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought, p. 78.

Estes caminhos parecem nos re-conduzir aos espaços de incertezas que poderiam acompanhar a preliminar teoria humeana do sujeito; pois o reconhecimento das regras sociais e o reconhecimento da autoridade do governo, encontram na crença a mesma fonte de fundamento. É por este motivo que o seu leitor pode estranhar o caráter fantasioso como Hume apresenta algumas modos de concepção das regras que a sociedade busca para encontrar a sua harmonia, e mesmo que a maioria das regras que determinam a propriedade estejam conectadas com motivos de interesse público, o autor é inclinado a afirmar que "essas regras são fixadas sobretudo pela imaginação, ou seja, pelas propriedades mais frívolas de nosso pensamento e concepção"[350]. A execução e o estabelecimento de tais regras não são naturalmente decididas, pois não há nada entre um determinado objeto e o uso que fazemos dele que decidam sobre o seu direito de posse. Ora, se a humanidade vivesse em um estado de absoluta abundância, não precisaria construir artifícios para determinar o que é de cada um, pois bastaria ao indivíduo apenas levantar a mão para se apoderar de objetos com valores iguais[351], o que nos leva a concluir que estas divisões não acompanham o curso da natureza, sendo, em muitos casos, produtos arbitrários. Desta forma, a incorporação da denominação de "meu" ou "seu" a um determinado objeto não são dados pela natureza, pois designamos posse aos objetos que "são em si mesmos alheios a nós, são totalmente desconectados e seperados de nós, e nada senão os interesses gerais da sociedade podem estabelecer esta conexão"[352].

Nada, além das operações da imaginação, conseguiria decidir, de forma tão eficaz, sobre tais regras que determinariam a posse de algum bem, e os direitos garantidos para o possuidor usufruir daquilo que possui; embora este imaginário não seja individual. Não apenas em relação à constante proximidade do objeto com o sujeito, mas também em relação a destituição desta posse, são determinadas pela vividez da imagem recebida pela imaginação. Desta forma, a ocupação de um terreno confere posse àquele que permanece nele por uma parcela considerável do tempo, sem

---

[350] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 3, 4 - nota de rodapé), p. 544.
[351] Cf. HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (3, 1, 3), p. 242.
[352] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (3, 2, 30), p. 257.

que hajam reclamações de um antigo dono; a quantidade de tempo nesta situação é determinada pelo imaginário coletivo de cada local, e garantido por aqueles que possuem o interesse imediato no cumprimento da justiça. O mesmo ocorre com o reconhecimento do local que situa a autoridade dada aos indivíduos (passíveis de toda e qualquer fraqueza humana) que representam o governo, como também daquele que ocupa o local central da administração do governo. O direito ao trono, e a transferência deste poder, precisam encontrar, nos indivíduos que compõe a sociedade, ou seja, na totalidade do poder dos súditos, a satisfação dos "caprichos da imaginação" de cada um desses indivíduos que vem a se tornar o imaginário coletivo.

A investigação atenta dos costumes que envolvem a vida social, nos mostra que as transferências do poder, como também ocorre com as transferências das posses, comumente estão acompanhadas de certos rituais que buscam a satisfação da imaginação, e que não se distanciam muito de rituais religiosos. As diferenças entre os princípios religiosos que determinam a sacralidade de certos hábitos, que podem ser em relação "a alimentos, dias, lugares, gestos e vestimentas"[353], com os princípios da justiça, repousam apenas no interesse destes últimos com a manutenção da sociedade; pois, se estes interesses não estivessem em jogo,

> a razão pela qual a articulação de certos sons implicando consentimento por parte de uma pessoa deveria alterar a natureza de minhas ações com respeito a um objeto particular seria tão ininteligível quanto a razão pela qual uma fórmula litúrgica recitada por um padre, com um certo hábito e uma certa postura, deveria consagrar uma pilha de madeira e tijolos e torná-la desde então sagrada para todo o sempre[354]

O reconhecimento da grande coletividade é, portanto, o produto do imaginário coletivo, imaginação esta que é tomada como entendimento, e não por fantasia, apenas por uma distinção, não muito forte, de graus; pois, a importante diferença que conseguimos estabelecer entre *superstição* e *justiça,* é que "a primeira é frívola, inútil e incômoda; a última é absolutamente necessária para o bem-estar da sociedade"[355]. Ora, é a utilidade que cada sociedade deve reconhecer como proveitosa para ela que deve ser

---

[353] HUME, David. Uma investigação sobre os Princípios da Moral (3, 2, 36), p. 260.
[354] HUME, David. Uma investigação sobre os Princípios da Moral (3, 2, 37), p. 262.
[355] HUME, David. Uma Investigação sobre os Princípios da Moral (3, 2, 37), p. 261.

o seu fundamento. Este reconhecimento das regras, da autoridade e da obediência, consegue, na comunicação compartilhada, fundar o costume a seguir tais regras; costume este que se torna tanto mais efetivo quanto os cidadãos mal percebem que as regras seguidas são convenções artificiais; por vezes de modo tão intenso que mal notamos o seu caráter fantasioso, como, por exemplo, ao consagrar valores diferentes para pedaços de papel, que podemos trocar por um outro modo, igualmente imaginativo, de valorar objetos seja em relação a um montante destes pedaços de papel ou em relação a outros pontos fixos para determinação dos seus valores. É através do costume, ou hábito, que o artificial é naturalizado, ou melhor: se comporta como se fosse natural. Sabemos bem com Hume que o hábito é, de fato, "o grande guia da vida humana", sendo apenas através deste princípio "que torna nossa experiência útil para nós"[356], e a força deste princípio é necessária para as construções artificiais que tanto fundam como mantém o estado civil, mas que dependem dos princípios cognitivos do sujeito, mostrando a conexão, na filosofia humeana, entre epistemologia e política.

Portanto, a trama do estado civil, que confere a autoridade do soberano e a obediência do súdito, têm seus vínculos tecidos na imaginação; para isso, algumas estratégias precisam ser tomadas, tendo sempre em vista o avivamento das ideias, de modo que os súditos reconheçam a sua dependência com a autoridade dos representantes dos governos, possuindo o interesse da manutenção do estado social. Entretanto, a segurança deste poder dado a poucos, capaz de manter toda uma nação sob sua autoridade, é garantida apenas pela opinião, que pode criar raízes tão aprofundas a ponto dos indivíduos que compõem essa sociedade imaginarem dever uma obediência irrestrita ao seu soberano. A opinião que confere o poder da autoridade política, aqui compreendida como uma instância imaginária e coletiva, "é de dois tipos, a saber, opinião de INTERESSE, e opinião de DIREITO"[357]. Estas duas formas de opinião (que encontram uma subdivisão na opinião de direito: direito ao poder e direito à propriedade), são as maneiras pelas quais a imaginação forma estes vínculos necessários para a manutenção da sociedade. Assim, o complexo tecido social deve ter suas tramas

---

[356] HUME, David. Uma Investigação sobre o Entendimento Humano (5, 1, 6), p.77.
[357] HUME, David. Of the first principles of government, *In*: Essays Moral, Political and Literary, p. 32.

costuradas pelo imaginário coletivo do INTERESSE que os cidadãos possuem para a manutenção do governo, entendendo aqui "o sentido da vantagem geral que é colhido do governo; junto com a persuasão, que o particular governo, que está oficializado, é igualmente vantajoso com qualquer outro que possa ser facilmente estabelecido"[358]. Nesta complexa trama também deve figurar a opinião que diz respeito à compreensão coletiva do DIREITO que um indivíduo, ou um conjunto de indivíduos, possui para a ocupação do lugar de autoridade, bem como do poder para a criação das leis, suas execuções, e juízos.

A luta perpétua intestina, declarada ou secreta, entre a AUTORIDADE e a LIBERDADE, que existe em todos os governos, é decidida na capacidade do poder soberano manter viva as ideias do imaginário popular acerca destas opiniões, pois, neste jogo de forças, nenhum dos lados pode prevalecer. Assim, a maneira como formamos a crença nas ações da matéria, nas ações humanas, e nas construções artificiais da propriedade e da justiça, possuem os mesmos fundamentos epistêmicos da crença na autoridade do poder dos governos. Desta forma, a sociedade está fundada mais no caráter sentimental do sujeito do que em vias racionais, onde as regras sociais devem buscar seus pontos de ancoragem exclusivamente sobre "a natureza imaginativa do homem e sobre os mecanismos psico-sociais que moldam o indivíduo"[359].

Portanto, o solo que tecemos as nossas amarras com o mundo dos fatos depende, para ser constituído como um terreno firme, da maneira pela qual formamos a crença nos eventos percebidos. Sejam estes eventos representados pelo movimento da matéria ou pelas ações morais em sociedade, não encontraríamos um fundamento firme o suficiente se a tessitura do sujeito não encontrasse o espaço de interação das crenças. Ou seja, é no compartilhamento da linguagem, pela "verificação recíproca dos pontos de vista"[360] que a crença encontra um fundamento forte o suficiente, que não pode se confundir com o terreno movediço do puro individualismo. Contudo, isso não significa dizer que a trama do mundo deixa de ser constituída pelo compartilhamento de

---

[358] HUME, David. Of the first principles of government, *In*: Essays Moral, Political and Literary, p. 33.
[359] VLACHOS, Georges. Essai sur la Politique de Hume, p. 111.
[360] LE JALLÉ, Éleonore. Hume et la régulation morale, p. 46.

constatações imaginativas; o solo batido pela crença coletiva tem, na sua constituição, o mesmo fundamento das amarras que, embora não tão seguras, o sujeito buscaria sozinho as associações das ideias, estas sempre consideradas como o modo mais fraco de percepção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação atenta da ciência do homem proposta por Hume, nos guia ao seu laboratório bastante amplo da experiência. As trilhas que prontamente seguimos junto ao autor, nos levam aos lugares diversos que a Natureza Humana parece esconder seus segredos. Por ventura, os caminhos trilhados revelam uma obscuridade intransponível, configurando um grande mérito para aqueles que enveredaram por tão sutis, e intrigantes, investigações, na descoberta daqueles pontos que nos mostram o silêncio como a melhor atitude a ser tomada. Não importam os avanços instrumentais das ciências, nem os possíveis avanços nas discussões concernentes à filosofia natural, pois qualquer tentativa que busque a apreensão das causas últimas, ou poderes ocultos, da Natureza revela-se vã e infrutífera, "e nenhuma explicação particular delas será jamais capaz de nos satisfazer. Esses princípios fundamentais estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas"[361]. Mesmo assim, estes pontos que a natureza deixou "para frustar o orgulho da filosofia e torná-la consciente de seus estreitos limites e escassas realizações"[362] também nos mostra, por outro lado, todo o espaço de atuação das investigações filosóficas, encontrando na experiência os princípios para tais investigações, e o reconhecimento de que é ela o último texto a ser consultado para asseverar acerca da nova ciência da Natureza Humana proposta por Hume.

Entretanto, essa variedade de amostras coletadas pela experiência poderia ser um sintoma da ausência de um sistema filosófico, onde o autor estaria preocupado com temas difusos sem muita conexão entre eles. Com Hume, fomos apresentados ao amplo laboratório da sua Ciência, que busca na experiência a compreensão das mais diminutas molas, ou princípios secretos, "pelos quais originam as distinções morais"[363]. Os caminhos que seguimos junto ao autor, nos revelou uma certa conexão entre as partes da sua obra, que conferem um melhor entendimento para sua leitura individual; onde,

---

[361] HUME, David. Investigação sobre o entendimento humano (4, 1, 12), p. 59
[362] HUME, David. Investigação sobre os princípios da moral (8, 14), p. 344.
[363] COSTELLOE, Timothy M. Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume

pressupostos são tomados de tal forma que parecem pistas deixadas por Hume sobre o modo como ele deseja ser lido, como no caso do conceito de simpatia nas *Investigações* e nos *Ensaios* que necessitam, para a sua completa compreensão, da seção "do amor à fama" presente no *Tratado*. As trilhas que percorremos pelas nossas investigações sobre o sistema filosófico de David Hume, aprofundadas nos pontos onde suas questões aparentemente ocultas revelam partes integrantes do seu sistema, que se mostram necessárias para o seu completo entendimento. Por estes caminhos percorridos nos deparamos com uma obra que se apresenta como um grande iceberg, sendo preciso escapar os dados superficiais e mergulhar na sua profundidade para descobrir a sua real dimensão.

Procuramos limitar a nossa investigação dentro de um assunto que sempre nos convida para a abrangência de toda a teoria humeana, e, por este motivo, se faz necessária uma limitação maior ao objeto de pesquisa, limitação esta que precisa sempre estar presente. De fato, da epistemologia à política encontramos a abrangência de toda a obra humeana, o que causa uma tarefa difícil não desviar a atenção para aspectos deveras intrigantes desta obra. Limitamos o tema nos aspectos cognitivos do sujeito, e como estes são entendidos como a condição primeira para a construção do artifício que compreendemos como Governo. Entretanto, esta limitação que propomos está em mão dupla, pois as condições dadas pela epistemologia para o Sujeito tecer pontos de amarração com o tecido social, ou até apara encontrar as possibilidades de uma origem para a Sociedade Civil, também encontram no espaço de união entre indivíduos um solo cada vez mais firme para as operações desta mesma epistemologia.

Nestes caminhos, os aspectos da sua obra que consideramos como pilares de apoio mútuo, podem, por vezes aparentar uma via em contra-mão do que seria a concepção ideal da sua filosofia, que não deveria ser tomadas como um sistema e sim como textos distintos, embora com um forte rigor filosófico, mas sem uma conexão forte das suas partes. Se fosse assim, encontraríamos um corpo de textos que seriam atribuídos a uma fase social das investigações humeanas, suscetíveis de serem "minimizadas ou ignoradas pela ênfase excessiva, ou exclusiva, sobre o lado

"individualista", "atomista", "mecanicista" do seu pensamento"[364]. Não negamos o encontro do que pode ser considerado este *outro lado* da filosofia humeana que podem invocar tais adjetivações ao sujeito, como principal objeto de estudo da filosofia de David Hume: as considerações sobre as engrenagens internas da mente, onde os primeiros pontos de amarração com o mundo podem dizer respeito ao sujeito sozinho, tateando pela primeira vez os objetos apreendidos pelos sentidos e atribuindo uma constância aos eventos do mundo, como também uma uniformidade a este mundo.

Nas nossas investigações humeanas não negamos estes aspectos, embora buscamos uma forma de ler a obra que os consideram como as estratégias metodológicas, ou didáticas, usadas pelo autor para construir o seu sistema. A filosofia humeana não deixa de abordar um ideal de sujeito, mas este ideal só transcende o entendimento individual, que cada um tem de si, na medida que são princípios gerais recolhidos da experiência que temos da humanidade. Assim, a busca pelos primeiros princípios da mente humana são descritos no interior de um sujeito teórico que não pode ser concebido em sua individualidade; estes princípios são limitados para o seu melhor estudo, buscando os modos como as faculdades da mente articulam os dados recebidos pelos sentidos, compreendendo como operam a razão e a imaginação na formação do alicerce que constitui a sua compreensão e articulação com o mundo - este vasto mundo que só pode ser concebido pelo sujeito enquanto experiência. É justamente por este motivo que começamos as nossas investigações com os aspectos da linguagem em Hume, pois é neste ponto, onde nossas investigações precisam aprofundar a superfície do texto, que vemos a necessidade da constituição de um espaço comum entre os indivíduos para a própria formação dos termos gerais ser completamente efetivada.

Sabemos que é bem possível compreender a formação das ideias gerais se consideramos o sujeito sozinho a vagar pelo universo, porém ele não comporia nada além de um mundo sob bases flutuantes. Sabemos também que se quisermos estudar a mente humana, precisamos limitar o nosso campo de estudo e focar no que confere unidade, e não onde vemos as diversidades individuais das paixões exercerem suas

---

[364] FORBES, Ducan. Hume's Philosophical Politics, p. 104.

forças. A trajetória que empreendemos na nossa pesquisa precisa do reconhecimento destes pontos para partirmos ao entendimento do que faz a estrutura do conhecimento humano encontrar pontos tão firmes de união capazes de fazer com que a crença compartilhada da experiência crie raízes tão fortes que a força do hábito passe desapercebida. De fato, quando o hábito cria raízes no sujeito, a ideia de um evento ainda não ocorrido pode ser recebido na mente de forma tão forte que se comporta como se fosse uma impressão, como, por exemplo, no caso de alguém que ameace jogar algo em nós e, antes mesmo do objeto ser jogado, nós já nos esquivamos para garantir a nossa segurança.

Este hábito ocorre da mesma forma quando somos levados a admitir obediência aos poderes que trazem segurança ao estado civil, bem como em relação às suas regras. Desta forma, as ações da matéria, o agir humano em sociedade, e o reconhecimento dos governos, encontram no hábito, o grande guia da vida humana, a força para os seus fundamentos. Contudo, não basta uma repetição de dados para que o hábito seja criado; este fenômeno pode, por vezes, ser fruto de uma experiência singular, capaz de fornecer ao sujeito fortes expectativas de seu cumprimento no futuro. O hábito também é um requisito que confere legitimidade às convenções artificiais que garantem a manutenção da sociedade, bem como da legitimidade daqueles que ocupam o seu trono, e "só o tempo dá solidez a esse direito; e, agindo de modo gradativo sobre a mente dos homens, leva-os a aceitar qualquer autoridade, que acaba por lhes parecer justa e razoável"[365]. A sociedade, portanto, depende do fenômeno de avivamento das nossas ideias, com cores tão intensas, que se comportam como se fossem as impressões dos sentidos; sendo tarefa da teoria política de Hume "apresentar as condições do surgimento dessa crença, que naturalmente, como toda crença humana, deverá ter sua explicação fundada nos enunciados da teoria do sujeito"[366].

A crença é um fenômeno também social, que consegue explicar as maneiras que o sujeito encontra para asseverar sobre os eventos da experiência; no entanto, esta

---

[365] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 10, 4), p. 596.
[366] MONTEIRO, João Paulo. Teoria, Retórica, Ideologia, p. 140.

certeza só encontra um terreno firme no compartilhamento público da linguagem dentro de uma sociedade. Formamos as regras gerais, tanto para uma simples nomeação de um objeto quanto para a compreensão dos modos de agir dentro da complexa trama da sociedade civil; estas regras são os mecanismos que a imaginação encontra para adquirir uma transição mais fácil e confortável das ideias na mente. Esta tendência em buscar sempre as transições de ideias mais fáceis e confortáveis, é buscada na formação de padrões gerais, ou dos modelos morais e estéticos, que constituem as fontes da interação do sujeito com o tecido social; ou seja, a interação entre os indivíduos de uma dada sociedade é formada pelos princípios da simpatia, fortalecida pelos princípios associativos, por meio do qual cada indivíduo vai reconhecendo os estados mentais dos outros membros desta sociedade. A sociedade é organizada por uma teia de relações simpatizantes, onde o reconhecimento do gosto, estético ou moral, tece aproximações entre indivíduos, formando nichos sociais por proximidade, que podem ser referentes à proximidade de local, como também de opiniões políticas, morais ou, até mesmo, em relação ao gosto estético.

Neste ponto, a recomposição de uma origem das sociedades têm a instruir o que permanece presente no interior das sociedades, pois o que sempre está em jogo é balancear a avidez humana para a satisfação inesgotável de desejos com a dificuldade de meios para a sua satisfação. Deste modo, "a adição de forças representa uma verdadeira amplificação do poder; mas esta amplificação não pode ser plenamente eficaz se não repousar numa divisão de tarefas destinada a acrescentar a habilidade, a capacidade"[367], em suma, a sociedade vêm para remediar o que a natureza deixou como um cruel legado à humanidade, "dadas as inúmeras carências e necessidades com que o cobriu e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas necessidades"[368]. A divisão do trabalho inverte o jogo, do animal mais fraco passamos ao título do mais cruel predador do planeta; disso segue-se que o artifício da sociedade não é apenas um meio de proteção, mas também um meio de conforto e saciação dos desejos.

---

[367] DELEULE, Didier….
[368] HUME, David. Tratado da Natureza Humana (3, 2, 2, 2), p. 525.

Se é possível remontar uma hipótese da origem das sociedades, esta hipótese só é permitida através dos princípios constitutivos do sujeito, e servem para vermos como estes princípios são ainda articulados nas ações dos indivíduos unidos socialmente. Sob este prisma, a ideia de uma origem da sociedade é desqualificada, pois não é nela que encontramos os fundamentos da autoridade que dá sentido prático às regras da justiça; o que aprendemos com Hume é que "a sociedade, sempre coextensiva aos indivíduos que a habitam, tem sempre existido"[369]. No entanto, esta sociedade não é fixada no tempo, a História, que mostra os seus pontos fixos onde coletamos os dados para uma Ciência da Natureza Humana, também nos mostra os progressos civilizatórios. Esta sociedade, que sempre existiu, sofre as mudanças do tempo, "ela muda, ela evolui e devém suscetível ao meio de constituições que manifestam as formas de aperfeiçoamentos"[370].

Contudo, tais mudanças não possuem nada de arbitrárias, as regras que determinam as relações sociais, apesar de artificiais, precisam ser ideias sempre presentes na mente, criando aquela crença no cumprimento destas regras, que segue a mesma forma da crença na unidade e continuidade dos objetos e eventos da matéria. Por depender do mesmo modo como a imaginação articula seus dados, tornando mais viva uma ideia, que se comporta como se fosse uma impressão, criando raízes tão fortes que mal percebemos o quanto já nos habituamos com tais artifícios, por tudo isso podemos afirmar que tais regras fazem parte de um imaginário coletivo. Esta imaginação, compartilhada com outros indivíduos, fundamenta as relações sociais, as divisões de trabalhos, e os próprios modos de distribuição dos bens (como a fixação das suas posses). A satisfação deste imaginário coletivo é indispensável para a vida harmônica dentro de uma sociedade, e quando encontramos uma ruptura neste processo, quando , por exemplo, regras são criadas exclusivamente para a satisfação de poucos, a difusão da desconfiança é inevitável, criando um terreno propício para a destruição da crença no cumprimento das regras sociais para a boa manutenção da sociedade.

---

[369] GAUTIER, Claude. Peut-on parler de "société civile"chez David Hume?, p. 11.
[370] GAUTIER, Claude. Peut-on parler de "société civile"chez David Hume?, p. 11.

Encontramos, no espaço de formação das opiniões, o terreno onde se tenciona, e se resolve, a contenda entre a AUTORIDADE do poder, daqueles que ocupam o local de governo da sociedade, e a LIBERDADE dos súditos, que necessitam, para garantir a manutenção da sociedade, refrear a inesgotável avidez para a satisfação dos seus desejos. Os tipos de opinião apresentados nos *Ensaios* representam a formação deste imaginário coletivo, em relação a autoridade do poder dado aos representantes do governo, que, quando criam raízes fortes, o povo acolhe os hábitos que dirigem a vida social aceitando as suas leis. Neste sentido a legitimidade do poder deixa de ser uma questão prioritária, os questionamentos passam a se ocupar em como esta legitimidade encontra no imaginário popular a autoridade para o exercício do poder, onde as decisões dos governos são assimiladas pelo entendimento social. Assim, "as relações entre "sociedade" e "estado" não são mais postas como um problema de soberania, mas como um problema de governo"[371]

A escolha pelos caminhos que seguimos na trama humeana encontram nos primeiros princípios da sua teoria do sujeito a pedra angular para todo o desenvolvimento da sua filosofia. Sob esta base vemos a construção dos pilares que se apóiam mutuamente, cuja compreensão é feita pelo movimento que começa pela base estrutural do sujeito, e através deste alicerce vai construindo as relações com a transição dos eventos da matéria, com a fundamentação das paixões para o entendimento das relações morais entre os indivíduos, compreendendo a formação da sociedade civil e o cumprimento do que consideramos ser as regras de justiça. Este movimento que encontramos no desenvolvimento do sistema filosófico de Hume não significa um direcionamento da ordem de leitura da sua obra, tampouco podemos afirmar que qualquer leitura desvinculada desta unidade seria fútil ou pouco instrutiva. Se podemos encontrar a ideia de um sistema filosófico em David Hume, devemos atentar ao fato de que cada parte deste sistema possui pontos intrigantes de pesquisa que podem ser fontes de profundas investigações filosóficas. A nossa afirmação da unidade da obra não exclui

---

[371] GAUTIER, Claude. Peut-on parler de "société civile"chez David Hume?, p. 7.

a possibilidade da sua leitura fragmentada, nem exclui a possibilidade de fazer boas leituras sobre a política em Hume, como também sobre a estética ou sobre a sua teoria da estrutura cognitiva do sujeito. Afirmamos a existência de pontos de apoio mútuos presentes em cada parte dessa obra, onde, por meio destes pilares de apoio, encontramos as respostas para algumas dificuldades internas à obra, bem como a real intenção de Hume com o que podemos considerar ser o seu projeto filosófico de estruturação da Ciência da Natureza Humana.

REFERÊNCIAS

Obras de David Hume:

A Treatise Of Human Nature, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford University Press, 2000.

Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the principles of Morals, ed. by L.A.Selby-Bigge, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1902.

Tratado da Natureza Humana, trad. Déborah Danowski, Unesp, 2000.

A Arte de Escrever Ensaios, trad. Márcio Suzuki, Pedro Paulo Pimenta. ed. Iluminuras, São Paulo: 2008.

Essays Moral, Political and Literary, edited by Eugene F. Miller. Ed. Liberty Fund: Indianapolis, 1987.

Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral, trad. José Oscar de Almeida Marques, Ed. Unesp: São Paulo, 2004.

Investigação acerca do entendimento humano, trad. Anoar Aiex. Ed. Abril Cultural: São Paulo, 1999.

Life and Correspondence of David Hume. Edited by John Hill Burton. Forgotten Books, Lexigton: 2002

Obras de comentadores:

ÁRDAL, Páll S. **Language and Significance in Hume's Treatise**. *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n. 4, p. 779-783, Dezembro de 1986.

BAILLE, James. **Hume on Morality**. Ed. Routledge, New York: 2008.

BANWART, Mary. ***Hume´s imagination***. Ed. Peter Lang: New York: 1994.

BIRO, John. **Hume's new science of the mind**. *In: The Cambridge companion to Hume*. Cambridge University Press: 1999.

BRUNET, Olivier. **Philosophie et Esthétique chez David Hume.** Librairie A.-G. Nizet, Paris: 1965.

CAPALDI, Nicholas. ***David Hume – The Newtonian philosopher***. G.K. Hall & CO.: Boston: 1975.
_____. ***Hume´s place in moral philosophy***. Ed. Peter Lang: New York: 1992.

CHRISTENSEN, Jerome. ***Hume´s social composition.*** Source: Representations, no 12 (Autumn, 1985), pp. 44-65. Published by: University of California Press. URL: http://www.jstor.org/stable/ 3043777

COSTELLOE, Timothy M. **Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume.** Ed. Routledge: New York, 2007.

DELEULE, Didier. **Anthropologie et économie chez Hume: la formation de la société civile**. *In:* Hume et le concept de société civile. Ed. PUF, Paris: 2001.

DELEUZE, Gilles. ***Empirismo e Subjetividade***. Ed. 34: São Paulo, 2001.

DIETL, Paul J. ***Hume on the passions.*** *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 28, n. 4, pp. 554-556, Junho de 1968

FLEW, Antony. ***David Hume Philosopher of Moral Science***. Basil Blackwell, 1986.
_____. ***Hume's Philosophy of Belief.*** Ed. Routledge & Kegan Paul: London, 1980.

FORBES, Ducan. **Hume's Philosophical Politics**. Cambridge University Press: Cambridge, 2010

GARRETT, Don. **Hume e o senso de probabilidade**. Trad. André de Jesus Nascimento, Revista ideação, Feira de Santana, n. 30, p. 83-113, Jul./Dez. 2014.

GAUTIER, Claude. **Hume et le concept de société civile**. Ed. PUF, Paris: 2001.
_____. **Hume et les savoirs de l'histoire**. Ed. J. Vrin: 2005

GUIMARÃES, Lívia. ***Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume***. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.203-219, outubro de 2007.

JONES, Peter. **Hume's Aesthetics reassessed.** Philosophical Quarterly, n. 26, p. 48–62, January: 1976.
_____. **Hume on Art, Criticism and language: debts and premises.** Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition, Vol. 33, No. 2, p. 109-134, Feb. 1978.

LANDY, David. **Hume's Theory of Mental Representation.** *Hume Studies*, v. 38, n. 1, p. 23-54, Abril de 2012.

LE JALLÉ, Éléonore. ***Hume et la régulation morale.*** PUF: Paris: 1999.

LEBRUN, Gerard. **A filosofia e sua história.** Ed. Cosac Naify: São Paulo: 2006

LEROY, André-Louis. **David Hume.** Ed. PUF: Paris: 1953.

LIMONGI, Maria Isabel. ***O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume.*** In: PERES, Daniel Tourinho (Org), *Justiça virtude e democracia*. Ed. Quarteto: Salvador: 2006.
LIVINGSTON, Donald W. KING, James T. **Hume - a re-evaluation.** Fordham University Press, New York: 1976.

MACKIE, J.L. ***Hume´s moral theory***. Ed. Routledge: London: 2001.

MALHERBE, Michel. **La Philosophie Empiriste de David Hume**. 3aEd. Ed. Vrin: Paris: 1992.

MONTEIRO, João Paulo. ***Teoria, Retórica, Ideologia***. Ed. Ática: São Paulo, 1975.
_____.***Novos Estudos Humeanos***. Discurso editorial: São Paulo, 2003.

NORTON, David Fate. ***The Cambridge companion to Hume***. Cambridge University Press: 1999.
NORTON, David Fate. David Hume: Philosophical Historian,

OTT, Walter. **Hume on Meaning.** *Hume Studies,* v. 32, n. 2, p. 133-152, Novembro de 2006.

PASSMORE, John. **Hume's Intentions.** Cambridge University Press: Cambridge, 1968.

PRICE, John Valdimir. **David Hume.** TEAS: Boston, 1991.

RADCLIFFE, Elizabeth S. **Hume on Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate.** *Hume Studies*, v. 25, n. 1, p. 101-122, Abril/Novembro de 1999.

RUSSELL, Paul. **Freedom & Moral Sentiment** - Hume's way of naturalizing responsability. Oxford University Press: New York, 1995.

SCHMIDT, Claudia M. **David Hume: reason in history.** The Pennsylvania state university press: Pennsylvania: 2003.

SMITH, Norman Kemp. **The Philosophy of David Hume : a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines.** Ed: Palgrave Macmillan: New York: 2005.

STEWART, John B. ***The Moral and Political Philosophy of David Hume***. Greenwood Press: Connecticut: 1977.

TOWNSEND, Dabney. **Hume's Aesthetic Theory.** Routledge: London/New York: 2001.

VLACHOS, Georges. Essai sur la Politique de Hume. Domat-Montchrestien, Paris: 1955.

VITZ, Rico. **Hume and the Limits of Benevolence.** *Hume Studies, v. 28, n.2, p. 271-296, Novembro de 2002.*

WENNERLIND, Carl. **The role of political economy in Hume's moral philosophy**. *Hume Studies,* v. 37, n.1, p 43-64, Abril de 2011.

WOOTON, David. **Hume, "the historian"**, *In: The Cambridge companion to Hume*. Cambridge University Press: 1999.