



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

THIAGO WESLEY DA SILVA E SILVA

SOBRE A CRENÇA E O GOSTO:
ARTICULAÇÕES ENTRE EPISTEMOLOGIA E ESTÉTICA EM DAVID HUME

Salvador - BA
2016

THIAGO WESLEY DA SILVA E SILVA

**SOBRE A CRENÇA E O GOSTO:
ARTICULAÇÕES ENTRE EPISTEMOLOGIA E ESTÉTICA EM DAVID HUME**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva.

Salvador - BA
2016

AGRADECIMENTOS

A realização dessa pesquisa, desde o delineamento do projeto, teve como força de sustentação e desenvolvimento o Professor João Carlos Salles. Com sua sofisticação argumentativa e seu cuidado com a filosofia nos oferece uma referência sólida para o exercício reflexivo.

Agradeço aos amigos do Grupo de Estudo e Pesquisa Empirismo, Fenomenologia e Gramática que contribuíram através das intensas discussões para alimentar esse trabalho.

Aos professores Rafael Lopes Azize e Cláudia Bacelar Batista que, sobretudo na etapa do exame de qualificação, contribuíram para que nosso estudo fosse enriquecido.

Ao Professor Benedito Leopoldo Pepe que com seu humor e cautela nos ensina.

Aos meus pais e familiares que produziram as condições necessárias para que essa pesquisa fosse possível.

Agradeço, por fim, pelo suporte oferecido pela CAPES através da concessão de bolsa de estudos.

Cuando aparece en arte algo nuevo, lo común es sentir o que es admirable o que es absurdo. Pero a veces, y tantas, es mediocre o simplemente bueno; y esto es lo difícil de sentir.

Sentir que lo nuevo es mediocre (o bueno sin más): facultad delicadísima, difícilmente adquirida (condensación y anticipación de gusto), que tienen los menos: no hay como explicarla; ni modo de convencer de esto, ni de demostrarlo, ni de hacerlo sentir.

Carlos Vaz Ferreira

RESUMO

Nosso trabalho busca reconhecer as articulações entre a epistemologia e a estética na filosofia de David Hume. Esse percurso se justifica pela compreensão de que duas noções apresentadas pelo filósofo concorrem significativamente para o delineamento de seu projeto: a crença e o gosto. Para tanto, tratamos dos aspectos que cooperam com os termos, tais como a memória e a imaginação, o princípio do hábito, a noção de causalidade e a reflexão sobre liberdade e necessidade. Buscamos analisar as características que configuram a crença como um sentimento, identificando em sua ocorrência a certeza sobre as questões que não são passíveis de demonstração. Elencamos os traços que apresentam o gosto como uma delicadeza capaz de marcar sua influência, não apenas no universo do julgamento de obras artísticas, mas em diversas dimensões da vida humana. Caracterizamos a filosofia humeana através do esforço em traçar as bases que sustentam sua perspectiva filosófica, evitando, portanto, classificações demasiado restritivas de análise. Buscamos delinear a noção de educação, caracterizando-a como a possibilidade para o refinamento do gosto. Por fim, reconhecemos no estilo e no método dois aspectos fundamentais que corroboram para configurar o pensamento humeano. O filósofo faz coexistir, em sua obra, o rigor do método experimental com a escrita literária, produzindo assim uma obra que enfrenta questões importantes da filosofia de forma consistente ao tempo em que se mostra ao leitor como um objeto artístico.

Palavras-chave: David Hume, Epistemologia, Estética, Gosto, Crença.

ABSTRACT

This dissertation seeks to recognize the links between epistemology and aesthetics in David Hume's philosophy. This route is justified by the comprehension that two notions presented by the philosopher corroborate significantly to the design of his project: the belief and the taste. Therefore, we treat the aspects that circumscribe the terms, such as memory and imagination, the habit principle, the notion of causality and the reflection about freedom and necessity. We tried to analyze the characteristics that setup the belief as a feeling, identifying in its occurrence the sure about the matters that cannot be demonstrated. We listed the traits that present the taste as a delicacy able to check his influence, not only in the artistic works judgment world, but in different dimensions of human life. We characterized the Humean philosophy through the effort to trace the foundations that support his philosophical perspective, avoiding too restrictive analysis classification. We seek to outline the concept of education, characterizing it as a possibility for taste refinement. Finally, we recognize at the style and method two fundamental aspects that help to configure the humean thought. The philosopher makes to coexist in his work the accuracy of the experimental method in literary writing, producing a work that faces consistently relevant questions in philosophy while it appears to the reader as an artistic object.

Key-words: David Hume, Epistemology, Aesthetics, Belief, Taste.

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	9
1. A crença: um sentimento.....	15
1.1 O efeito do hábito.....	20
1.2 Memória e Imaginação.....	30
1.3 Sobre <i>liberdade e necessidade</i>	38
1.3.1 Sobre a necessidade nos assuntos morais.....	43
2. O campo da ação: articulações entre a crença e o gosto.....	47
2.1 Sobre a crítica.....	54
2.2 A crítica filosófica e o juízo estético.....	56
2.3 Educação dos sentidos.....	62
2.3.1 Sobre o preconceito.....	73
2.4 Estilo e método.....	80
<i>Considerações finais</i>	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	98

SISTEMA DE CITAÇÕES

THN: Tratado da natureza humana. As citações foram retiradas da tradução de Débora Danowski (2000). (Livro, parte, seção, parágrafo.);

EHU: Investigações sobre o entendimento humano. As citações foram retiradas da tradução de José Oscar de Almeida Marques (2003). (Seção, parte, parágrafo.).

Introdução

Epistemologia e estética são campos nos quais David Hume transita ao longo de sua obra. Nos momentos iniciais de sua produção filosófica a ênfase está em tratar de aspectos que apresentam, pouco a pouco, uma perspectiva sobre o fenômeno da crença. As reflexões que emergem se configuram como respostas para algumas perguntas fundamentais — sobre as quais a história da filosofia teria sido negligente, segundo Hume. O *Livro I do Tratado da Natureza Humana* se estrutura pelo encadeamento de conceitos cujo fim é uma proposta de teoria sobre os fenômenos envolvidos naquilo que pode ser chamado genericamente de conhecimento. O filósofo, interessado nos funcionamentos da natureza humana, recorre aos termos mais elementares. Nesse processo a *experiência* aparece como um conceito com o qual se trabalha em todas as formulações. A noção de experiência que Hume apresenta faz coincidir a fonte dos seus objetos de investigação com a fonte de toda e qualquer possibilidade de conhecimento. Sendo assim, a noção mais primitiva descrita pelo filósofo revela-se como a primeira e única fonte a partir da qual a natureza humana pode se manifestar, tornando-se observável e podendo, portanto, ser investigada.

Identificamos duas dimensões com as quais entramos em contato com os textos do filósofo. A primeira delas se revela pela atenção aos conteúdos que estão sendo apresentados. É a leitura que se concentra em capturar os conceitos e as ideias que são delineadas pelo autor. A marca fundamental desse modo de leitura é precisamente aquela que configura a tentativa de alcançar as formulações do autor através da escrita; remontar as estruturas lógicas com as quais a obra é elaborada. Nesse sentido, podemos dizer que essa é uma estratégia de caráter epistemológico concentrada em reconhecer e delinear as teses apresentadas. A segunda dimensão é uma leitura direcionada para a maneira como as ideias são apresentadas; uma estratégia de caráter estético. Essa forma de investigação parte do reconhecimento da importância do estilo de escrita na caracterização da perspectiva filosófica apresentada. Tal reconhecimento, segundo nos parece, emerge do próprio texto humeano como uma exigência para que o leitor alcance uma visão mais acurada e completa da obra. Sendo assim, a linha que orienta nosso trabalho se desenha: buscamos considerar as formulações de cunho epistemológico de forma articulada com as formulações de cunho estético. Compreendemos que tratar de cada um desses campos de forma exclusiva é uma tarefa que deve acabar por trair o autor em sua perspectiva filosófica. Portanto, nossa leitura foi ao encontro da letra humeana por seu conteúdo e por seu estilo, como dois aspectos que corroboram, cada um à sua maneira, para a totalidade da obra.

O texto que apresentamos deve expressar razoavelmente as articulações possíveis entre dois conceitos fundamentais: a crença e o gosto. Enquanto a crença aparece como um termo que descreve um sentimento relativo às questões de fato, o gosto é requisitado para nomear uma certa delicadeza, um certo refinamento. São aspectos desenvolvidos em momentos distintos da obra, que traduzem formulações bem particulares e em alguma medida independentes. Contudo, notamos que esses dois recursos são estruturados a partir do um mesmo conjunto de condições necessárias. O elemento que determina as suas configurações particulares não se apresenta como uma faculdade mental ou uma diferença dos órgãos dos sentidos. Aquilo que permite a produção de fenômenos singulares pela natureza humana a partir das mesmas condições de necessidade é um modo, uma maneira de tratamento com essas condições.

Sobre os aspectos que são elencados como as condições de necessidade para a ocorrência do sentimento de crença e da delicadeza do gosto devemos tratar na primeira parte dessa dissertação. Tendo em vista a apresentação das articulações que consideramos como cerne desse estudo, percorremos o trajeto do filósofo presente no *Livro I do Tratado*. Trataremos, portanto, das faculdades mentais, buscando bem configurá-las e destacando as formas de interação que possibilitam a ocorrência dos dois acontecimentos evidenciados nesse estudo.

A memória é a faculdade da mente que está imediatamente relacionada com a experiência. É ela que registra os dados da experiência, sendo, portanto, condição para o exercício da imaginação. Sobre a memória identificamos dois aspectos a serem desenvolvidos: o primeiro é configurado pela estabilidade, pela resistência da memória em fixar certos modos de organização dos dados dos sentidos. O segundo aspecto representa a face mais fluida da memória, que permite a atualização dos dados e o acréscimo ou subtração de aspectos de um registro complexo de memória. Defendemos esses dois ângulos de análise sob a perspectiva de que a memória não se revela tão fixa a ponto de impedir ajustes e remodelagens dos seus conteúdos nem fluida o bastante para impossibilitar a fixação de parâmetros articulados nas inferências. De outro modo: ela oferece as condições de estabilidade necessárias para a ocorrência do hábito, assim como as condições para que a imaginação se desdobre com liberdade.

A imaginação se desenha como uma faculdade central para o desenvolvimento dos processos reconhecidos e identificados pelo filósofo na natureza humana. É ela que

possibilita a recombinação dos elementos obtidos durante a percepção, seja com o objetivo de produzir imagens fantásticas ou hipóteses científicas. É nessa faculdade, nessa inventividade que Hume identifica a riqueza das possibilidades de manifestação da natureza humana. Essa forma de usar a imaginação pode ser identificada como um elemento distintivo entre seres humanos e outros animais muito mais coerente com a filosofia humeana do que a racionalidade ou qualquer espécie de substância ou matéria que apenas os seres humanos apresentam. Para Hume, as diferenças nos processos mentais manifestados por humanos e não-humanos estão situadas em graus e não em natureza. As formas complexas que os humanos expressam através de comportamentos triviais são formas compartilhadas por outros animais. O filósofo reconhece no hábito um princípio responsável pela organização da vida, princípio este apresentado também por outros animais; a fixação de referenciais que determinem um comportamento específico acontece através dos mesmos mecanismos.

A natureza humana, que aparece como o principal objeto de estudo desde o subtítulo do *Tratado*, parece ceder o lugar de atenção para certos eventos que se apresentam em um universo mais amplo que o humano. Estamos diante de uma formulação que não se restringe a uma espécie privilegiada por alguma entidade divina. As observações humeanas são sobre uma forma de acontecimento da natureza que se manifesta, dentre outros modos, na natureza humana. Reconhecemos um claro direcionamento do olhar do filósofo para os mecanismos da natureza, tal como a classificação da razão como *um maravilhoso e ininteligível instinto*¹. Ou seja: a natureza humana deve ser compreendida como uma das muitas formas de apresentação da natureza, e que portanto pode ser investigada a partir dos mesmos princípios metodológicos que os eventos físicos ou biológicos. Esse aspecto não nos autoriza, contudo, classificar o filósofo simplesmente como naturalista. Do mesmo modo, as suas formulações sobre a impossibilidade de oferecer respostas razoáveis a determinadas dúvidas céticas não compõe as condições suficientes para que seja classificado meramente como cético. Em nossa leitura, reconhecemos no pensamento de David Hume a apresentação de uma forma de ceticismo, assim como uma forma de naturalismo. Essas formas humeanas se configuram de um tal modo particular que modelam um lugar em que a coexistência é não apenas possível como requisitada. Com essa análise objetivamos garantir o espaço para a riqueza da perspectiva do filósofo em sua inteireza e singularidade.

No *Tratado* o filósofo afirma e defende com frequência a sua maneira de investigação: a busca das causas excluindo qualquer referencial de sustentação teórica com

¹ THN, I, iii, 16, §9.

base em falsa metafísica. Com essa demarcação também está apresentado o lugar das investigações propriamente filosóficas e científicas. Hume deixa transparecer sua recusa aos argumentos produzidos a partir da articulação com superstições. Assim se delinea uma perspectiva que nos permite compreender a noção de filosofia e a investigação científica como atividades que encontram a sua finalidade em seu próprio movimento, sem que nenhuma referência exterior seja necessária para a sua legitimação.

David Hume é um filósofo que explora seus objetos de investigação através de uma suposição fundamental que orienta todos os seus desdobramentos teóricos. Essa suposição, que exerce o papel de ponto de partida para qualquer esboço filosófico, é a ideia de causalidade. Seja para abordar a natureza humana, a moral ou a economia, o filósofo utiliza uma noção de causalidade que coloca todos os acontecimentos observáveis em um mesmo plano, qual seja: como eventos precedidos por uma cadeia causal. Dessa forma a abertura para a investigação metodológica é ampliada, e todo e qualquer fenômeno observado pode ser investigado através da busca de reconstituição dos eventos afigurados como causas. Essa é uma orientação metodológica que guarda forte influência da ciência newtoniana, de um modelo de experimentação que tem a finalidade de identificar os aspectos observáveis que funcionam como causas na determinação de um acontecimento. Esse procedimento é considerado por Hume como a possibilidade de adentrar nos mistérios da natureza humana. Nesse ponto reafirmamos o caráter fundamental na articulação da noção de experiência no pensamento do filósofo. Ela é o campo em que, e sobre o qual, a natureza humana se manifesta. Da experiência emergem os dados dos sentidos, que por sua vez funcionam como as peças dos jogos da memória e da imaginação. Sendo essas faculdades alimentadas pelos dados dos sentidos, toda formulação produzida a partir delas é, necessariamente, originária da experiência. O filósofo encontra na experiência, e portanto na percepção, o campo que funciona como base de sustentação para inferências e argumentos válidos.

As questões que interessam a Hume para compreender o fenômeno da crença não são passíveis de demonstração, nem conservam em si mesmas a sua verdade ou falsidade — as questões de fato. As relações de ideias, que são as questões que podem ser respondidas com certeza sem que haja dúvida, que são passíveis de demonstração, como formulações matemáticas, não são elencadas para a reflexão sobre a ocorrência da crença. Através da experiência, através dos dados da memória e das operações próprias da imaginação se desdobram tanto a crença quanto o gosto. É retornando ao campo da experiência que podemos remontar a cadeia causal das questões de fato. Para lançar luz sobre o fenômeno da

crença, o filósofo esboça a noção de hábito como um princípio. Isto é: a natureza humana, diante das experiências, apresenta a tendência em registrar regularidades; uma tendência em identificar experiências semelhantes. Esse princípio nos permite reconhecer que um evento costuma acontecer de determinada forma e não de outra. Assim, torna-se possível imaginar que em eventos futuros, em situações semelhantes devem ser esperados efeitos semelhantes. Portanto a crença é o sentimento que legitima as certezas sobre as questões de fato. É o sentimento que emerge como um efeito do hábito e que o ratifica.

Enquanto o sentimento de crença se caracteriza por determinar certas expectativas diante da experiência, a delicadeza do gosto se configura como a possibilidade de buscar na experiência o reconhecimento de sua singularidade. Mais do que uma competência para o reconhecimento da beleza ou a contemplação de um objeto artístico, o refinamento do gosto é uma forma de estar nos mecanismos de percepção. É essa forma, precisamente, que dá as condições para o exercício mais pleno da imaginação. O gosto, como um modo de estar, deve ser de alguma maneira aprendido, ou melhor, desenvolvido — isto porque não pode ser aprendido como conteúdo, já que não o é. Revela-se aqui uma distinção fundamental entre a crença e o gosto: a crença é um efeito do hábito, e que ocorre espontaneamente no decorrer das experiências; o gosto, por sua vez, exige um direcionamento, uma formação, uma educação dos sentidos.

Tendo o mesmo ponto de partida, a experiência, requisitando as mesmas faculdades mentais e recaindo sobre o universo da ação, os dois conceitos com os quais trabalhamos se apresentam como desdobramentos possíveis da natureza humana. O hábito como guia permite a certeza sobre as questões práticas, sobre a vida cotidiana, permite a fluidez da vida diária. O gosto, como uma delicadeza, permite que a imaginação se apresente de tal modo que provoca a percepção aos detalhes e à singularidade da experiência. Como formas que desembocam na ação, nos coube identificar as suas peculiaridades, reconhecendo em ambas a importância de acontecimentos que revelam a natureza humana.

Adentramos na obra buscando considerar os encadeamentos conceituais que mostram o registro de um método que delinea sua própria localização. Buscamos reconhecer a obra do filósofo em seu sentido mais amplo, identificando nas áreas distintas de investigação os elementos de uma composição harmônica. Diante de um autor como David Hume encontramos a força que justifica o lugar de uma obra clássica. Também encontramos o desafio de investigar um pensamento através de diversas interpretações. Não são poucos os

estudos sobre Hume, sendo muitos dele considerados clássicas. Fizemos dialogar no processo de pesquisa algumas dessas leituras tendo em vista um delineamento razoável do cerne de nosso trabalho.

1. A crença: um sentimento

[...] o sentimento de crença nada mais é que uma concepção mais intensa e constante do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e que essa maneira de conceber provém de uma habitual conjunção do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos.²

Entre as propostas filosóficas de David Hume está o delineamento de modos através dos quais o homem se manifesta no contato com os acontecimentos e se torna capaz de agir. A tomada de perspectiva do ser humano enquanto ser capaz de memorizar, imaginar, raciocinar e conceber ideias é apresentada por Hume em suas concepções. Tais características, ao serem ponderadas individualmente em uma análise conceitual, podem parecer simples; contudo, no pensamento humeano elas são concatenadas de tal maneira que possibilitam a formação de ideias complexas confluentes para a abordagem do entendimento humano.

A noção de crença ocupa um lugar de destaque na obra do filósofo. Sendo apresentada como ponto de articulação nas especulações sobre o entendimento humano mostra-se como um recurso teórico que pretende iluminar uma grande área de estudos. Funcionando como uma engrenagem fundamental a crença se mostra como um processo básico presente nas mais diversas atividades humanas. Buscar um desenho razoável desta noção é, portanto, dar atenção a um dos pilares da filosofia humeana.

A elaboração sobre o sentimento de crença é, no *Tratado da natureza humana* e nas *Investigações sobre o entendimento humano*, um significativo resultado de um encadeamento de conceitos desenvolvidos pelo filósofo. Primeiramente, são identificados dois tipos de objetos da razão: as *relações de ideias* e as *questões de fato*³. Ao fazer essa diferenciação, está sendo indicado o caminho que será percorrido no trajeto filosófico. Não são as *relações de ideias* — objetos de investigação passíveis de demonstração — as bases a partir das quais se engendram as crenças. Por outro lado, a atenção está direcionada para as *questões de fato*, não para serem exploradas isoladamente; o que está configurado em Hume é o propósito de investigar como essas *questões* e os desdobramentos que com elas estão entrelaçados importam para o universo humano.

As proposições que trazem consigo a óbvia evidência, por exemplo, nada dizem sobre as questões morais. Afirmações cujo assentimento depende apenas de um exercício mental

² EHU, V, ii, §13.

³ Cf. EHU, IV, i, §1.

particular excluem qualquer tipo de exceção; não são passíveis de objeção. Sendo assim, sob o foco discursivo do projeto humeano, as questões de fato e o trato da razão sobre elas, assim como os efeitos dos princípios da natureza humana sobre as experiências relacionadas a essas *questões* compõem o núcleo da discussão filosófica. É operando sobre as afirmações que não podem jamais implicar contradições⁴ que a natureza humana se desvela, transitando entre as dúvidas e devaneios que a imaginação é capaz de produzir e as certezas que a vida comum exige.

O filósofo nos apresenta uma estratégia recorrente de investigação da natureza humana. Esta forma deve ser considerada com o objetivo de reconhecimento dos traços metodológicos que o filósofo põe em prática. Seu olhar investigativo está particularmente interessado nos processos que manifestam o homem e sua natureza: as experiências. Para alcançar os princípios, para buscar os elementos fundamentais que fazem parte do *entendimento* o filósofo parte das especulações sobre situações em que podem ser identificadas as atividades da memória e da imaginação. Essas situações, fictícias ou não, apresentam a mente em funcionamento e oferecem os dados necessários para a argumentação. Nesse contexto a crença ganha importância por ser uma consequência da interação dos aspectos das experiências e por emergir na condição de fator determinante da ação em situações posteriores. Ao tratar da experiência, a noção que imediatamente é requisitada é a de impressão. As impressões são, em termos gerais, os acontecimentos em que Hume está especialmente interessado para nelas delimitar o campo de ocorrência dos dados sensíveis. Seja como o contato entre os dedos e uma garrafa ou o reconhecimento visual de um parente próximo, o universo das impressões se configura como o lugar das possibilidades de apresentação da natureza humana.

Encontramos como ampla definição da natureza humana a noção de um conjunto de aspectos que determinam os acontecimentos que envolvem a experiência humana. Diante da existência, dos eventos vivenciados por um sujeito, as bases que constituem as condições de manifestação do ser humano em dada circunstância são propriamente a sua natureza. Nesse sentido, o que o filósofo propõe como atividade de investigação a atenção aos acontecimentos buscando reconhecer os elementos humanos determinantes para os desdobramentos possíveis.

O sujeito que percebe, percebe um acontecimento, qualquer que seja. Os eventos disparados por cada percepção, no entanto, é que traduzem a riqueza da natureza humana.

⁴ Cf. EHU, IV, i, §2.

Com essa localização da questão, o filósofo pondera uma composição: a percepção e o sujeito como elementos que se constituem reciprocamente. Nas palavras de Deleuze, *o dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado*⁵. Durante os acontecimentos a presença de uma mente que percebe faz parte do fenômeno circunscrito. Ao tomar os processos relacionados à percepção, a distinção entre sujeito e objeto perde o seu valor argumentativo. O que se apresenta é uma investigação centrada nas interações.

Destacamos aqui duas dimensões de processos envolvendo o sujeito. A primeira delas é a produção de enunciados sobre os acontecimentos observados, ou seja, o princípio do hábito como possibilidade para a identificação de padrões nos fenômenos que observa. Nessa dimensão não há qualquer impossibilidade de refletir pelo referencial que distingue sujeito e dado. Contudo, é na segunda dimensão que reconhecemos a importância de marcar como objeto da investigação humana um fenômeno que se dá propriamente em uma interação. Essa outra perspectiva sobre os processos traz os desdobramentos do hábito na constituição da natureza humana como aspecto fundamental de reflexão. Sendo assim, o projeto filosófico humano situa no campo do sentimento as crenças, que não podem ser compreendidas por uma leitura que não as considere fundamentalmente como um *efeito do hábito* sobre o entendimento. Além de traçar as linhas argumentativas que encontram nesse *princípio* a condição para a inferência, torna-se fundamental dar ênfase ao conjunto de especulações sobre as alterações que a mente pode sofrer por sua ação.

A experiência é o lugar em que o dado se constitui, é a fonte absoluta de *impressões e imagens, um conjunto de percepções*⁶. Como uma enxurrada de possibilidades, *o movimento, a mudança, sem identidade nem lei*⁷. A experiência é a eterna singularidade em que cada acontecimento se desdobra com inteira novidade. Tomemos os comportamentos das ondas do mar; cada qual se apresenta de forma única. Sobre elas há um conjunto incontável de perspectivas de observações possíveis: seus movimentos, suas variações no volume de água deslocada, a duração, seu alcance, coloração, os sons que produz, os ângulos de reflexão da luz que se formam em sua superfície. Uma infinidade de variáveis poderiam ser consideradas: todos aspectos mensuráveis, e a interação específica entre eles que ocorre em um instante jamais se reproduz. O instante é singular. O princípio do hábito emerge com a função fundamental de identificar aspectos particulares que sejam semelhantes em momentos

⁵ DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 101.

⁶ DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 101.

⁷ DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 101.

distintos no fluxo das experiências — *como a crença é um ato da mente decorrente do costume, não é de se estranhar que a falta de semelhança destrua aquilo que o costume estabeleceu*⁸. Nesse procedimento reside o fundamento de todas as inferências que podem ser feitas. Dessa identificação, nota-se que certo tipo de evento costuma se desenrolar logo após a ocorrência de outro tipo de evento. Dessa *conjunção constante* entre elementos *semelhantes* forma-se a relação de causalidade.

A natureza se apresenta em suas diversas facetas, com movimentos e fluxos. O homem percebe os desdobramentos, identifica características peculiares e se constitui como sujeito capaz de falar sobre o que observa. Ultrapassando a mera descrição, alcança a possibilidade de dizer algo, de esboçar *inferências*. Aqui apresentamos um fenômeno natural como recurso reflexivo na estrutura do argumento, mas reconhecemos que o processo de constituição que se dá através das interações diversas pode ocorrer em qualquer tipo de experiência. Isto porque o aspecto que aqui investigamos provém de um princípio — não se trata de nenhum atributo dos objetos externos — e não depende, portanto, das qualidades da experiência, formando-se como uma disposição mental.⁹

Um dos objetos evidenciados pelo filósofo nesse percurso é a natureza da *evidência que nos dá garantias quanto a qualquer existência real das coisas e qualquer questão de fato*¹⁰. Como uma questão fundamental, a certeza sobre a existência das coisas recebe na teorização sobre a crença seu corpo e forma. A ação humana, em sua manifestação mais comum, se dá *como se* os objetos externos existissem independente da percepção, e essa suposição de existência possibilita os processos interativos envolvidos nos fenômenos de percepção. A localização que o filósofo se vê autorizado a fazer, devido ao seu compromisso epistemológico¹¹, é de que as coisas são tomadas como existentes pelo homem porque a mente acredita nessa existência. É preciso fazer aqui uma observação para evitar uma possível confusão no uso dos termos: o trabalho que busque argumentar no sentido de defender a existência ou não existência dos objetos externos não pode ser identificado na obra do filósofo, segundo nos parece. Entendemos que em Hume, qualquer empreitada que se proponha a esse debate *está fora do alcance de toda a capacidade humana*¹².

⁸ THN, I, iii, 9, §13.

⁹ Cf. EHU, VII, i, §21.

¹⁰ EHU, IV, i, §3.

¹¹ Abordaremos mais detidamente essa questão em *Estilo e Método*.

¹² EHU, XII, §10.

Se nossos sentidos, portanto, sugerem alguma ideia de existências distintas, devem apresentar impressões como se fossem essas próprias existências, por uma espécie de falácia e ilusão. Sobre isso podemos observar que todas as sensações são sentidas pela mente tais como realmente são; e quando temos dúvidas se elas se apresentam como objetos distintos ou como meras impressões, a dificuldade não diz respeito a sua natureza, mas a suas relações e situações¹³.

Esse registro de impossibilidade impõe ao filósofo as condições do campo em que é possível desenvolver suas reflexões. Sobre a suposição de um *universo externo que existiria ainda que nós e todas as outras criaturas sensíveis estivéssemos ausentes*, Hume recai no terreno do sentimento para configurar sua perspectiva teórica.

Portanto a crença se revela fundamentalmente como um sentimento que aflora sobre e após o estabelecimento da relação causal desenhada pelo hábito; apresenta-se não exatamente como um produto, mas como um efeito que acompanha e ornamenta as inferências estruturadas pelo hábito.

A abordagem da crença feita por Hume frisa a sua condição de sentimento. Esse é um ponto que parece dar sentido à especulação do filósofo sobre o tema: se perguntar sobre o óbvio, indagar a realidade tomada como natural identificando no sentimento uma importância grande. O exercício filosófico sobre a atividade humana rendeu um pensamento capaz de contribuir para a compreensão das motivações e justificações comportamentais. Identificando a crença como um sentimento, apresenta-se a ideia de uma construção, uma determinada configuração de aspectos que é capaz de provocar ações e influenciar condutas. A dimensão da crença ultrapassa a racionalidade, uma vez que o sentimento por si estimula algumas atitudes e não outras. Ao ter um sentimento despertado, não se busca a lógica das ideias. Não se busca razões ou justificativas para agir. Os sentimentos, assim como as paixões, são dotados do poder de eliciar padrões de ação. Assim, a crença tomada como sentimento, ganha o *status* de referencial para ação sobre o qual não se duvida. A afirmação de que o sol nascerá amanhã não é questionada racionalmente no dia-a-dia. Não se formula contraposições a ela, mesmo que os sujeitos que estão certos dela não possam apresentar uma demonstração da sua veracidade. Ela, no entanto, serve de base para a maioria, senão todos os projetos e raciocínios temporais. Organiza e orienta as relações entre os homens e destes com o mundo. Aquilo que para um recém-nascido não é mais do que um acidente, passa a ser pensado no meio social como uma coluna fundamental de sustentação da *práxis*.

¹³ THN, I, iv, 2, §5.

O sentimento de crença se traduz em formas de se colocar no mundo. Ele tem o poder de gerar condições para os planejamentos e projetos; dele derivam expectativas e esperanças acerca das possibilidades de futuro. É na vida cotidiana que os reflexos das crenças podem ser observados: nas ações realizadas como meios para um determinado fim, nas condutas que parecem propiciar ganhos em certas condições. Eles estão na vida e nas relações interpessoais. A crença se apresenta como uma certeza sentida e não racionalmente alcançada. Uma certeza enraizada na evidência do hábito — na regularidade dos acontecimentos referentes às questões de fato — e fundamentalmente constituída por relações causais. Assim parece ser configurado por David Hume, o que traz para a sua filosofia uma síntese de pensamentos condensada em uma ideia que enseja, em confluência com outros aspectos filosóficos presentes em sua obra, especulações profundas sobre a natureza do homem e suas possibilidades de manifestação.

1.1 O Efeito do Hábito

A percepção de que as crenças se referem às *questões de fato* pode ser compreendida como uma derivação do que está definido como *relações de ideias*. Ao considerar que uma determinada afirmação é demonstrável, deriva-se imediatamente que ela prescinde de argumentação para ser aceita como verdadeira; a demonstração é suficiente. Portanto, ao se investigar um objeto tipificado como relação de ideias pode-se, através de um único modo, em um único caso ser identificada a sua consistência e veracidade. As *questões de fato*, em oposição, não podem ser investigadas através de uma forma única e precisa: elas não podem ser, por definição, demonstráveis. Nota-se que a natureza das afirmações possíveis sobre esses alvos de observação decorre de algum outro aspecto que não está envolvido nas relações de ideias. Como é possível inferir sobre ocorrências no mundo natural e suas relações sem algum tipo de demonstração? Como essas questões são significadas e como, mesmo sem uma prova cabal, interferem ativamente na vida humana? Revela-se, portanto, uma busca pela natureza da prova, uma investigação sobre as condições que permitem a mente chegar a algum nível de segurança em relação aos acontecimentos triviais e lançar expectativas sobre eles. Ao utilizar o nascimento do sol como exemplo primeiro de *questão de fato*, Hume aponta para uma realidade que afeta a todos, envolvendo processos que se desenrolam com qualquer ser humano em suas experiências. O que se põe é a impossibilidade

da prova ou demonstração de que o sol nascerá amanhã. Igualmente, demonstrar o contrário é também impossível.

O exame sobre a natureza da prova das questões de fato se alicerça na evidência possibilitada pelo hábito. Nos processos que se desdobram em sucessões de eventos, a repetição de modos de funcionamentos promovem as condições para o efeito do hábito. Vivenciando e observando os acontecimentos comuns, a mente é capaz de agregar informações e gerar relações entre elas. Na medida em que se apresentam mais constantemente, essas relações são fortalecidas, evidenciadas. Quando a regularidade é intensamente percebida, tende a ser colocada como regra, e como tal, possibilita a esquematização de ações que a tomem como referencial verdadeiro, sem que a reflexão seja solicitada. O que estamos chamando de regras são as formulações, os discursos, os enunciados que se estabilizam e ganham valor de verdade nas circunstâncias em que se apresentam. São pontos de fixação de referências que permitem o fluxo das ações comuns.

Assim o hábito se constitui: extraíndo das experiências elementos e associações entre tais elementos, criando um campo de expectativas em relação aos elementos e associações semelhantes. Essa capacidade de estabelecer associações, contudo, não conduz necessariamente ao sentimento de crença. É possível que, através da imaginação, sejam concebidos, ao menos no pensamento, associações entre elementos obtidos na experiência que não correspondam a uma constatação sensível.

Não fosse a presença de uma noção clara sobre a gravidade, não conduziríamos as ações mais corriqueiras no trato com as canetas e livros, ou qualquer outra coisa que se apresente dentro de padrões físicos como ter um peso, cair quando solto no ar, etc. Certamente o que estamos chamando de *noção* não se confunde com uma definição conceitual, uma elaboração científica. Formamos desde as fases iniciais da infância uma noção do que os filósofos da natureza irão chamar de *gravidade*, sem a exigência da formulação matemática. Uma elaboração que se constitui por uma expectativa recoberta de certeza sobre esta tal tendência. É por esse fato que podemos facilmente assentir às formulações sobre a gravidade, pois o acontecimento sobre o qual a teoria se dá é de natureza cotidiana, que afeta a todos costumeiramente nas mais variadas situações.

O contorno que a noção de hábito recebe nas *Investigações* implica a função de justificar a possibilidade da inferência. Já que *os poderes específicos pelos quais se realizam*

*todas as operações naturais jamais se manifestam aos sentidos*¹⁴ a familiaridade com um certo conjunto de acontecimentos e a formação de expectativas razoáveis sobre as seus comportamento devem estar articuladas com alguma base que as sustente. Um problema epistemológico dos mais relevantes é enfrentado e recebe uma *solução cética*. Isto é, uma solução, uma proposta que pretende dar conta do problema utilizando os instrumentos mais acessíveis e simples, embora pouco presentes nas reflexões profundas.

A natureza do argumento humeano pouco se afasta das concepções mais imediatas ao raciocínio. A concepção de que o hábito tem grande relevância nas expectativas sobre a vida comum, no mundo dos negócios, do comércio, não exige nenhuma elaboração conceitual complexa nem uma linha argumentativa extensa. A presença desta noção se dá em meio ao conturbado problema da justificação do conhecimento, ao qual reflexões metafísicas propuseram soluções últimas, indubitáveis. O lugar que o hábito ocupa na reflexão humeana ultrapassa a concepção geral de sua importância pragmática e emerge como um princípio. Ocupa precisamente o lugar que uma parte da tradição preencheu com elucubrações metafísicas.

O princípio do hábito explica porque *extraímos de mil casos uma inferência que não somos capazes de extrair de um único caso*¹⁵. Sobre as questões de fato, a única forma consistente de alcançar alguma formulação válida é partindo da identificação de regularidades. Sem a observação dos casos que apresentem semelhanças, que se organizem de forma parecida, nos quais os desdobramentos tendam a seguir a mesma ordem, uma regra não pode ser identificada. Uma regra de atividade, como uma relação de causa e efeito, não é passível de ser encontrada, identificada nos objetos que participam do acontecimento. É justamente na recorrência de situações similares que se pode inferir uma regra. Essa é uma inversão significativa em que o acontecimento prevalece sobre os objetos, as séries de movimentos e interações se destacam em detrimento das partes individuais.

Basta ao filósofo compreender os princípios gerais que não partam de nenhuma suposição excessivamente pretenciosa, que acabe por ser um campo de *erros e incertezas*¹⁶. Assim se configura o hábito: um princípio cuja origem não pode ser remontada, apenas sua influência pode ser reconhecida. A repetição nada acrescenta aos objetos particulares de uma cena complexa. Por outro lado, cria as condições para que uma proposição significativa possa

¹⁴ EHU, V, i, §3.

¹⁵ EHU, V, i, §5.

¹⁶ Cf. EHU, I, §11.

ser produzida. A ocorrência sistemática de experiências análogas deve formar uma faixa de inferências que se amplia na medida em que novos casos aparecem.

Causalidade é a única lei que possibilita e regula todos os tipos de inferência. Ela é a condição necessária para qualquer manifestação da natureza humana. O filósofo defende que *a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas são os fundamentos de todos os nossos pensamentos e ações*¹⁷. Consequência direta desse caráter originário é que nenhuma proposição argumentativa pode se sustentar se não for fundamentada em uma investigação que esteja centrada na tarefa de identificação das relações causais. *Se nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão*¹⁸, devemos nos perguntar sobre a natureza da relação estabelecida entre uma causa e um efeito. Elaborar essa resposta é o primeiro passo na direção das reflexões posteriores que envolvem a noção de inferência, já que essa relação é *a única que remete para além dos nossos sentidos, e nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos*¹⁹. Portanto, a função que a noção de causalidade exerce, seja nas especulações epistemológicas, morais ou estéticas do filósofo é vital nas articulações conceituais; uma referência indispensável para qualquer campo investigativo.

Apenas a causalidade produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação²⁰. O princípio do hábito associa os pontos semelhantes das experiências e produz uma relação que brota da conjunção constante entre eventos. É a esse fenômeno — que implica o reconhecimento frequente da situação em que um evento ocorre no instante imediatamente anterior ao outro — que o filósofo dá o nome de *relação causal*. Um evento qualquer, de qualquer tipo e em qualquer contexto, só pode receber a função de *causa* devido aos processos da percepção, e da mesma forma acontece na nomeação de um evento qualquer como *efeito*. Esses processos só se tornam possíveis devido aos traços da natureza humana que em atividade na experiência se constituem e mostram seus efeitos.

Tal análise poderia ser localizada como a principal suposição de verdade inquestionável para o maior investigador da literatura britânica recente. Em todas as situações enfrentadas, por mais complexo e confuso que seja o emaranhado, Sherlock Holmes busca

¹⁷ THN, I, iv, 4, §1.

¹⁸ EHU, IV, i, §6.

¹⁹ THN, I, iii, 2, §3.

²⁰ THN, I, iii, 2, §2.

remontar o máximo de eventos que possam ser elencados como a conjunção de determinantes causais para os fatos aparentemente inexplicáveis. O anseio é pela formulação de um enunciado cuja coerência ofereça uma explicação plausível que conduza a mente a uma espécie de estado de satisfação pelo entendimento mais completo do fenômeno, e que possa ser alcançado por qualquer indivíduo com faculdades mentais preservadas.

Como numa apresentação de ilusionismo, quando se descobre o truque perde-se o encanto e já não temos as paixões mobilizadas como antes. À maneira de um ilusionista experiente o filósofo olha para as suas próprias percepções buscando identificar e descrever os processos que compõe os truques invisíveis aos olhos do observador leigo.

Ora, os processos mentais dos outros, se podem inicialmente ser colocados no mesmo plano que os "poderes secretos" dos objetos observáveis, descem desse plano a partir do momento em que lembramos que temos acesso a *nossos* processos mentais [...] ²¹

Assim vemos a causalidade em Hume: a lei que permite a natureza ser conhecida. A evidência da noção de causalidade se dá por uma leitura sobre nós mesmos: buscamos espontaneamente as causas que provocam determinados efeitos. Esperamos com isso poder produzir as condições adequadas para aumentar a probabilidade de ocorrência daqueles efeitos mais desejáveis e agradáveis ao nosso entendimento e aos nossos sentimentos. É direcionada para si mesma que a mente alcança a ideia de relação entre causa e efeito.

Uma criança que nunca esteve em uma experiência na qual o fogo estivesse presente, ao ver a chama de uma vela pela primeira vez a toca, e permanecendo com os dedos muito próximos a chama, passa pela experiência de desconforto e dor. Essa situação é bastante trivial e supomos sua descrição como um processo reconhecido universalmente. O acontecimento que devemos esperar é o seguinte: quando a ideia de fogo, produzida a partir da experiência for retomada pela criança, deve surgir o *que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão* ²². Tais impressões devem então servir de firme referência para os comportamentos futuros da criança quando estiver em situações cujas percepções indiquem semelhança entre as novas situações e a situação originária aqui descrita. Se admitimos essa análise, compreendemos o caráter originário da formação da relação de causa e efeito.

Embora reconhecendo a natureza humana como algo a ser composto por uma série de características e aspectos que produzem uma certa identidade, notamos que ela mesma só emerge na investigação humeana em uma condição de dinamismo. Se há algum interesse em

²¹ MONTEIRO, J.P. *Hume e a epistemologia*, p. 196.

²² THN, I, i, 2, §1.

traçar de modo mais ou menos claro as características gerais dessa noção, é muito mais notável o interesse em identificar os mecanismos em que ela é solicitada. Independente de uma definição precisa do conceito, a pesquisa dos seus comportamentos ocupa um lugar central no projeto filosófico. Percebemos a natureza do hábito, como princípio, como uma tendência em perceber regularidades na experiência, Portanto, não parece haver sentido em conceber uma noção de hábito que se desprenda da exigência da experiência.

A experiência informa para além dos objetos presentes em um evento. Informa sobre comportamentos. Através da tendência natural de identificar regularidades formam-se os padrões comportamentais, atualizados a cada nova experiência que apresente elementos semelhantes às experiências passadas. O que chamamos de *atualizações*, embora estejam ininterruptamente acontecendo, nem sempre implicam mudanças nos padrões de referência. Não devemos crer que a utilização diária de uma máquina de costura seja suficiente para informar os princípios de funcionamento do motor e das engrenagens que determinam o funcionamento do aparelho. O manejo que tem por finalidade a produção de uma peça de roupa ou uma costura qualquer é capaz de desenvolver certas habilidades no sujeito e produzir informações relevantes sobre aquele uso particular; a prática dessa atividade torna competente quem costura. Por outro lado, o padrão que se forma apenas pelo mesmo tipo de interação, como descrito, deve sofrer poucas alterações em sua estrutura. Da mesma forma, não consideramos absurdo imaginar que um experiente afinador de pianos pode não apresentar competência alguma para executar uma composição de Villa-Lobos, ou que um observador comum que olha para os astros todos os dias no caminho de casa ignora completamente a maior parte dos seus movimentos e de seus efeitos sobre as marés.

O hábito só pode se manifestar através da experiência, e somente nela pode ser reconhecido. Por outro lado, *é só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós*²³. Esta reciprocidade entre o princípio e o acontecimento, ou entre a natureza humana e a experiência corrobora com a leitura que enfatiza o *como é* em detrimento de *o que é*. As próprias definições que aqui elencamos se convocam para ganhar forma. Se estamos certos em nossa compreensão, o único lugar em que reside alguma possibilidade de distinção entre esses elementos é no exercício da imaginação. Mas tal como delineados, se projetam em conjunto, em interação, perdendo sua forma e corpo se separados.

A perspectiva de indissociabilidade se revela em uma breve reflexão sobre a razão:

²³ EHU, V, §6.

[...] a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidade particulares em virtude de suas situações e relações particulares. É verdade que tal instinto surge da observação e experiência passada; mas quem poderá dar a razão última que explique por que deve ser a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito? A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força e origem²⁴.

No final da reflexão sobre o conhecimento e a probabilidade, o filósofo nos revela uma perspectiva que localiza e conceitua de certo modo a ideia de razão. Segundo nos parece, a razão, tratada como um instinto, seria um instinto próprio da natureza humana. Não queremos com isso defender a hipótese na qual algo distinguiria o homem dos outros animais em natureza. Sobre esse aspecto, encontramos declaradamente Hume posicionando a condição humana em continuidade com a condição dos animais. Apontamos para a inferência como um aspecto relevante para a leitura sobre a curiosa articulação entre essas duas condições de apresentação da natureza através dos seres viventes.

Noção cara no pensamento de Hume é a inferência. Ela faz parte de um acontecimento complexo que requer das faculdades mentais atividades específicas. Desde a observação das experiências, passando pela ideia de continuidade das relações causais e sobre a conjunção constante entre objetos, a ideia de inferência tem sua definição concatenada com cadeias de raciocínio específicas que a estruturam. Portanto, deve-se reconhecer que quando lemos a informação de que alguém *infere* é por que uma série de condições foram dispostas e articuladas para possibilitar tal ato. Hume defende que *o animal infere algum fato além daquilo que impressiona imediatamente seus sentidos*²⁵, descrevendo assim o mesmo fenômeno que acontece com o homem. A escrita do autor não revela cuidado algum em indicar termos que deem margem para que o leitor identifique distinção entre os atos de inferência dos humanos e dos animais. Isso é uma consequência direta da própria concepção de natureza dos processos envolvidos na percepção. Notamos que é o mesmo conceito sendo utilizado em um campo que talvez não tivesse recebido a devida atenção. O destaque que nos parece razoável fazer é que esta natureza comum entre a inferência formulada por indivíduos

²⁴ THN, I, 3, 16, §9.

²⁵ Cf. EHU, IX, §4.

de espécies animais²⁶ diferentes nos provoca a reflexão sobre os objetos centrais da investigação do filósofo.

A manifestação da natureza humana e a manifestação da natureza animal se identificam em qualidade, distanciando-se pelos graus de complexidade. Contudo, deve-se notar que a variedade e riqueza dos acontecimentos internos do universo humano evidencia o afastamento deste em relação ao universo animal. Esse contraste significativo corrobora com uma leitura que afirma, mais que um distanciamento, uma cisão qualitativa entre esses universos.

Ainda assim, para não trair a leitura humeana sobre o tema, entendemos que enunciar um elemento distintivo, que sustentaria uma separação radical entre a natureza humana e a natureza dos outros elementos da natureza, representa um acréscimo que não parece oferecer contribuições efetivas para a reflexão. Nos importa, mais do que defender uma continuidade entre a natureza animal e a natureza humana ou acusar as perspectivas que se propõem a considerar uma diferença de natureza entre humanos e não humanos, atentar para os processos que articulados dão forma à natureza humana. Nos permitimos ponderar a razão como esse instinto, especialmente presente nas manifestações humanas, objetivando uma maior clareza argumentativa a partir de definições razoáveis e não a defesa de uma tese de caráter distintivo.

O território da experiência, tal como desenhada por Hume, não é uma prerrogativa humana. Não corremos risco algum em afirmar que assim como a experiência está para o homem está também para os animais, e nesse fluxo se constituem em suas especificidades. Hume pontua que *a criatura espera do objeto presente as mesmas consequências que sua observação sempre lhe mostrou resultarem de objetos semelhantes*²⁷. A percepção é uma constante para ambos; não é ela certamente que amplia a complexidade do fenômeno humano. Pontuamos que há diferença ao menos na dimensão da intensidade com que os desdobramentos possíveis da percepção se revelam. A formulação de ideias e a riqueza de articulações que o entendimento realiza permite, entre outros efeitos, a produção de ciência, arte, filosofia. Uma forte tendência à sistematização dos dados da experiência. A exigência do entendimento humano pela ordenação e organização das partes que compõem a percepção,

²⁶ Utilizamos o termo 'espécie' pela definição da biologia. Talvez o uso do termo seja mais adequado à compreensão humeana sobre a os animais do que o uso da distinção 'humanos' e 'não-humanos'.

²⁷ Cf. EHU, IX, §4.

provocam a formação de um universo que por seu detalhamento singular parece se distinguir radicalmente daquilo que poderíamos chamar genericamente de *não-humano*.

Não podemos negar o abismo entre o que é próprio do humano e o que é próprio de outros grupos animais. Seja por uma observação que considere a complexidade das formas de organização social, pelo estudo sobre o desenvolvimento técnico com a utilização de ferramentas, ou ainda pela identificação de uma capacidade elevada de elaboração de raciocínios abstratos. É forte a imagem de que em qualquer dos caminhos de reflexão que nos propusermos a desenvolver encontraremos dados que atraem nosso olhar para o reconhecimento de uma condição especial do homem. O que permanece como terreno de discussão é a especulação sobre a causa que permite manifestações tão plurais e multifacetadas. Compreender como os princípios da natureza humana oferecem as condições para as atividades e condutas nos parece estar como alvo do projeto humeano, registrando precisamente nesse instante um traço da natureza com o qual se deve lidar, qual seja: o ímpeto de compreensão. Assim o filósofo nos apresenta um outro lado da natureza humana, um esforço em bem conduzir os movimentos que ela mesma produz.

As características da natureza humana permitem a reflexão sobre os seus próprios mecanismos de funcionamento. De algum modo, pensar sobre si, buscar compreender as conexões articuladas na própria existência — em sentido amplo o que chamamos de mente — devem ser procedimentos provocados, ou no mínimo possibilitados pela natureza.

A reflexão que toma a razão como um instinto nos conduz, de imediato, à ideia de que estamos lidando com uma estrutura que não é fruto de uma aprendizagem. É uma imagem que remonta um determinante da ação que se apresenta espontaneamente. Quase como uma força que nos impele a interagir com os dados dos sentidos de maneiras específicas. É um modo de percepção marcado pela tendência de encontrar regularidades, registrar regras e formular leis gerais. Assim o hábito emerge como princípio da natureza, como elemento inscrito na natureza humana e posiciona o sujeito diante da experiência. A natureza produz um sujeito que busca organizar, entender, decifrar, interpretar; uma inclinação ao reconhecimento de aspectos que autorizam a percepção a ser um processo construtivo. Ao identificar traços da experiência presente que se assemelhem a uma experiência anterior, a imaginação seleciona certos modos de ação diante daquela circunstância, projeta expectativas particulares de desdobramentos, elencando quadros em que é possível a atribuição de significados. Todos esses mecanismos simplesmente acontecem. A influência da experiência

passada sobre a experiência presente é mais que uma hipótese conceitual, é uma constatação que parte da observação sistemática do comportamento humano — enfatizando que até aqui nenhum processo é exclusivamente humano. Além das condições gerais que permitem o funcionamento desses processos, deve ser parte constituinte da razão o próprio reconhecimento desses processos. O exercício humano de se dar conta das determinações que o atravessam. A influência da experiência passada na experiência presente nos atinge tal como atinge outros animais. Contudo, o reconhecimento desses mecanismos talvez seja a maior singularidade desse instinto *maravilhoso e inteligível*.

Se estamos certos em afirmar que a inferência só é possível a partir da presença de um conjunto de condições, tal como tratamos anteriormente, devemos entender como consequência imediata que parte dos principais conceitos elaborados e desenvolvidos por Hume fazem parte da investigação de processos identificados não apenas em humanos. Essa caracterização não nos permite considerar que Hume apresente a sua perspectiva sobre a natureza humana tal como Freud e Marx²⁸. Compreendemos que o aspecto sobre o qual Barry Stroud se concentra para fazer a análise comparativa se revela como a tonalidade determinista²⁹ presente nas teorias desses autores. Essa linha de leitura certamente é rica e merece a investigação específica. Contudo, se adotarmos o ângulo de observação que reconheça as formulações de Freud e de Marx como pertinentes exclusivamente aos assuntos humanos, registramos uma impossibilidade de identificar Hume na mesma categoria que esses autores quanto à natureza dos objetos de investigação. Seria difícil aceitar alguma análise de base psicanalítica que tomasse como possível admitir o uso da noção de *fetich*³⁰ em um contexto que não fosse da ordem do humano³¹. Não menos estranho seria pensar sobre o materialismo histórico tal como apresentado por Marx para compreender os processos observados em uma matilha. No entanto, é perfeitamente cabível descrever, analisar e inferir sobre os comportamentos de um felino através do princípio do hábito.

A ocupação do filósofo é mais radical, trata de estruturas básicas, dos traços mais elementares da percepção. Portanto, até certo ponto, as suas análises prescindem da observação estrita do universo humano.

²⁸ Cf. STROUD, B. *Hume*, p. 4.

²⁹ Aspecto sobre o qual tratamos na seção *Sobre liberdade e necessidade*.

³⁰ Cf. FREUD, S. *El fetichismo*, p. 2993-2996.

³¹ Embora Freud trabalhe com noções, como o princípio de prazer, que podem ser utilizadas no estudo de outros animais, sua proposta teórica culmina sobre o terreno propriamente humano.

A obra que se apresenta *como um tratado da natureza humana* pode ser tomada também — ou até de forma mais coerente com o conteúdo — como um tratado da natureza dos processos de percepção. A proposta filosófica defendida tem como um significativo traço recorrente na argumentação a descrição de processos, tais como: a fixação de uma relação de *causa e efeito*, a ocorrência dos efeitos do *hábito* e o surgimento do sentimento de *crença*. Esses três objetos de reflexão podem ser reconhecidos nas inferências feitas pelos animais, uma vez que está fundada *completamente na experiência passada*³², o que implica o funcionamento dos *órgãos do sentido*, as atividades da *memória*, a *tendência em perceber regularidades* e *imaginação* ativa.

Partindo dessa reflexão, trataremos de dois elementos fundamentais para a ocorrência do hábito: a memória e a imaginação. O funcionamento dessas faculdades permite que as experiências e os dados dela originados ganhem lugar no entendimento. Sem as atividades específicas de cada uma delas, certamente a experiência não serviria como campo em que as relações causais são identificadas, as impressões se perderiam no instante em que fossem alteradas as situações dadas imediatamente aos sentidos. Essas instâncias da mente exercem o papel fundamental de intermediar a relação entre experiência sensível e a inferência. Portanto, esperamos apresentar de forma clara e breve os principais traços desses termos, tal como compreendemos que Hume os caracteriza, assim como destacar alguns aspectos relevantes para as reflexões dos tópicos que se seguem em nosso trabalho.

1.2 Memória e Imaginação

Em Hume a memória não é caracterizada como um recipiente no qual as informações são meramente catalogadas e armazenadas. Ela não é um banco de dados que simplesmente registra aquilo que impressiona os sentidos. A memória é continuamente construída e atualizada. As novas informações são significadas pelas informações anteriores, as quais também podem sofrer ressignificações com a influência das informações recentes. Contudo, é através da estabilidade dos conteúdos da memória que o hábito se torna possível e o sentimento de crença pode emergir. Parece então que coexistem duas perspectivas sobre a memória: uma que mostra plasticidade, movimento e frequente atualização, e outra cuja a constância é a marca mais forte.

³² EHU, IX, §4.

Esta reflexão é um desdobramento da afirmação de que *a principal função da memória não é preservar as ideias simples, mas sua ordem e posição*³³. Partindo da análise que identifica uma bifurcação no funcionamento da memória, notamos que a parte mais rígida é o que proporciona sua condição de destaque em relação ao hábito. A força dessa dimensão é precisamente o direcionamento para a organização dos processos que se apresentam. O funcionamento dessa faculdade não se desdobra da mesma forma no exercício que tem por fim a preservação das ideias simples. Se Hume lança a atenção do leitor para a preservação da *ordem* e da *posição* como o núcleo de caracterização da memória, está evidenciado claramente um deslocamento que importa ser registrado. O traço fundamental da memória que se revela nesse trecho é a localização dos recursos que constituem a sua atividade. Como não é difícil de se imaginar, a perspectiva comum contra a qual o argumento do filósofo advoga é aquela que define a memória apenas pela representação de objetos. A definição que aqui se desenha encontra nas *relações entre os objetos* o território dessa faculdade. A ordem e a posição de uma ideia simples só pode ser reconhecida em função de outras ideias. Essa é uma condição necessária para pensar nas duas noções. A ordem nada mais é do que o lugar específico que uma ideia simples ocupa entre outras ideias, enquanto a sua posição só pode ser marcada tomando outra ideia como referência. Dessa forma, a frequente percepção visual de dois objetos que aparecem em sequência, um após o outro, em diferentes momentos da observação é o que provoca na mente a expectativa de que o padrão observado se reproduza, ou seja, que o objeto que *sempre* aparece primeiro anteceda o objeto que *sempre* aparece depois. Portanto a fundação da causalidade encontra raízes na fixação das relações entre os objetos que são capturadas através da memória e da imaginação. Com essa constatação somos conduzidos a pensar na ideia de analogia já *que transferimos nossa experiência de casos passados a objetos semelhantes, mas não exatamente iguais, aos objetos de que tivemos experiência*³⁴.

A partir dos padrões percebidos nas experiências anteriores devemos esperar que o mesmo padrão se mantenha em experiências semelhantes. É pela semelhança que os experimentos físicos com bolas de bilhar podem ser úteis para a compreensão dos efeitos decorrentes do choque entre automóveis. É pela analogia que leis gerais podem ser formuladas. Se houver um grau suficientemente elevado de semelhança entre duas situações, os eventos que esperamos de uma devem ser esperados da outra. A identificação de um modo

³³ THN, I, i, 3, §3.

³⁴ THN, I, iii, 13, §8.

de interação entre objetos possibilita a inferência em experiências em que os objetos *não são exatamente iguais*, mas a maneira como eles interagem se mostra semelhante aos comportamentos observados em outros cenários da experiência. Portanto, a maior contribuição da faculdade da memória para os processos do entendimento humano se dá pelo registro das relações, das formas de articulações entre os objetos, valendo dar destaque ao fato de que é particularmente dessa caracterização que surge a investigação científica.

Devemos notar que em meio ao processo de fixação das relações entre os objetos encontra-se um traço de *flexibilidade* no funcionamento da memória. A flexibilidade é exigida pela própria experiência: se uma situação específica que costumeiramente antecedia determinados acontecimentos passa a anteceder outros, algo precisa ser remodelado na memória. A ocorrência da exceção, assim como uma novo efeito de um evento qualquer, alimenta e transforma os conteúdos da memória. Ao tratar *Dos modos e substâncias* no Livro I do *Tratado*, Hume apresenta um exemplo cujo cerne parece dar corpo à perspectiva que apresentamos:

Assim, por exemplo, nossa ideia de ouro pode, a princípio, ser a de uma cor amarela, de peso, de maleabilidade e de fusibilidade; mas, com a descoberta de sua solubilidade em água régia, acrescentamos esta última àquelas qualidades, e supomos que pertence à substância tanto como se sua ideia houvesse, desde início, feito parte da ideia composta.³⁵

A ideia que aparece na imaginação quando alguém lê ou ouve a palavra "ouro" se constitui pelas informações acumuladas pela experiência ou pelas informações derivadas das experiências de outras pessoas. A cada nova informação obtida referente a esse termo, a memória sofre uma alteração. Ela agrega ou reestrutura a ideia que se compõe de diversos aspectos particulares. No caso evidenciado, ocorre um acréscimo, o que já é suficiente para alterar as possibilidades de articulação com a ideia enriquecida. A informação sobre a solubilidade do ouro em água régia agrega conteúdo a uma noção que poderia estar estabilizada na memória do sujeito hipotético.

Os objetos externos são vistos, sentidos, e se tornam presentes à mente, isto é, adquirem uma tal relação com um feixe conectado de percepções que influenciam consideravelmente a estas, aumentando seu número com reflexões e paixões presentes e abastecendo a memória de ideias.³⁶

A ideia de ouro continua acessível. Os aspectos associados a ele permanecem, no entanto, formam-se novas possibilidades para a imaginação. É certo que a notícia dada pode

³⁵ THN, I, ii, 7, §2.

³⁶ THN, I, iv, 2, §40.

simplesmente ser colocada ao lado de outras informações irrelevantes. Por outro lado, para um ourives, por exemplo, essa informação pode ser de grande valor, dando à sua imaginação material importante de trabalho.

A noção de que a memória permite que a imaginação percorra os caminhos os mais variados, em constante transformação, ao mesmo tempo em que possibilita o registro de regularidades, não é uma contradição na filosofia humeana. A coexistência dessas configurações ocorre sem que haja contradição porque elas estão identificadas com dimensões distintas da mesma faculdade. Enquanto o fluxo ininterrupto de percepções traz inúmeros conteúdos novos e amplia a diversidade de aspectos da memória, a maneira, o modo de aparecer não é necessariamente distinto de outros já conhecidos. Ao que parece, as experiências vivenciadas, mesmo envolvendo novidades e dados até então desconhecidos, é capaz de fortalecer a estrutura da regularidade. Se a regularidade registrada pela memória se dá com maior força em relação ao modo de apresentação das ideias simples, as ideias simples em si podem ser alteradas a cada nova experiência; mas se estão sendo apresentadas através de um mesmo modo, contribuirão para legitimar o costume.

O universo das ideias simples é a base sobre a qual se dá a memória e a imaginação. Como já vimos, na memória o processo se desenrola na obtenção dos conteúdos com a identificação da ordem e posição dos mesmos. Já a imaginação é capaz de conceber os conteúdos sem a necessidade de conservação da ordem ou da posição. A imaginação poderia ser considerada uma faculdade superior em relação à memória, já que possibilita o rearranjo das ideias simples. Entretanto, esse delineamento da memória, em que ela se apresenta em certa medida rígida e limitada, é justamente a característica que faz dela o campo sobre o qual se estruturam o hábito e as crenças. Nesse sentido, a caracterização da memória que se atém ao reconhecimento da ordem e da posição das ideias simples gera condições para que a ação humana ocorra de forma organizada. Condições estas que nutrem as inferências dando a estrutura suficiente para a manutenção de gestos pragmáticos.

Enquanto a imaginação pode ser valorizada pela possibilidade de arranjos diversos, a memória se destaca pela força e vividez de suas ideias. Nesse sentido, embora seja possível identificar características superiores ou inferiores da imaginação em relação à memória, o que se torna evidente é que a forma como cada uma destas faculdades se constitui importa para o seu pleno funcionamento e participação dos processos mentais envolvidos.

É na percepção das regularidades que alguma inferência de causalidade pode ser feita. A imaginação possui a liberdade de rearranjar e recombina os elementos obtidos pela percepção, mas essa liberdade não permite que o registro da regularidade se estabeleça. Apenas o ato de imaginar uma situação qualquer, na qual um evento suceda outro, não é suficiente para produzir qualquer tipo de expectativa sobre a ocorrência de tais eventos na realidade. Sem a identificação de semelhanças entre acontecimentos passados, assim como as maneiras como eles se apresentaram, não é sensato pensar que alguém possa esperar que os próximos acontecimentos se apresentem de uma determinada forma ou de outra. Ao dizer que um recipiente de cristal, ao ser lançado contra uma parede de pedra irá se quebrar, uma pessoa tem em sua formulação influências diretas dos recursos da memória. Nas experiências em situações envolvendo paredes, pedras e cristais, é possível associar determinadas características com esses objetos. Portanto, no universo das ações cotidianas, as pedras são caracterizadas como duras, pesadas, enquanto cristais são ponderados como objetos frágeis, delicados. A imaginação pode conceber, sem grande esforço, uma pedra que ao se chocar com um vaso de cristal se quebra em vários pedaços, enquanto o cristal permanece intacto — esse exercício imaginativo específico não é capaz de contribuir para a atividade humana no mundo das ações comuns, embora possa produzir efeitos interessantes no campo das produções artísticas. Por outro lado, a memória ao registrar as regularidades tem a capacidade de influenciar não apenas o pensamento, mas também a ação humana.

Devemos considerar aqui um caso particular. Uma ideia que não seja decorrente da experiência, mas de um capricho da imaginação, pode acabar sendo incorporada como uma referência vívida para a ação. Esse efeito deve ser um produto da *frequente repetição*³⁷ de um discurso. Esse fenômeno também está baseado na regularidade, mas não exatamente na mesma forma como tratamos dessa noção anteriormente. Nesse caso o que ocorre regularmente é o discurso, a apresentação de uma determinada ficção, que pela constante apresentação acaba por se legitimar. Aqui o destaque está no elemento *repetição*, cuja presença é capaz de produzir efeitos sobre a concepção de uma ideia, assim como a sua ausência pode diminuir tais efeitos.

E assim como uma ideia da memória, ao perder sua força e vividez, pode degenerar a ponto de ser tomada por uma ideia da imaginação, assim também, em contrapartida,

³⁷ THN, I, iii, 5, §6.

uma ideia da imaginação pode adquirir tal força e vividez que chega a passar por uma ideia da memória, simulando seus efeitos sobre a crença e o juízo³⁸.

A afirmação de que se pode imaginar, sem muita dificuldade, uma escada que tenha seu primeiro degrau na areia da praia e seu último degrau no ápice de um coqueiro alto, com degraus feitos de pequenos cubos de gelo, não é absurda. Mesmo assim, seria difícil que alguém concebesse essa ideia como uma possibilidade factual. A única possibilidade que identificamos para a alteração do valor de verdade dessa proposição é a repetição. A liberdade da imaginação não é capaz de contribuir substancialmente para o surgimento do sentimento de crença, por outro lado a repetição da defesa do caráter verdadeiro de um determinada composição imaginativa pode sim influenciar as crenças. O sentimento emerge, sobretudo, pela influência daqueles pensamentos que estão em maior conformidade com os dados extraídos das experiências pessoais e fixados na memória. Se alguém disser que um gato está caminhando sobre de um muro, e diz também que um asno está andando sobre uma corda bamba, essas duas afirmações serão tomadas sob diferentes perspectivas pelos ouvintes. As duas são perfeitamente imagináveis, contudo, uma delas tem maior correspondência com o universo das experiências sensíveis. Essa disparidade entre as possibilidades de ocorrência factual só pode vir a existir por efeitos das experiência passadas. Alguém que não tem contatos frequentes com percepções do que seja “gato”, “muro”, “asno”, “corda bamba”, “caminhar” e “andar” não tem como afirmar sobre qual das duas afirmações parece ser verdadeira ou meramente ficcional. Então, para que a crença seja sentida e uma proposição seja aceita como verdadeira, a memória precisa ter em seus registros uma quantidade mínima relações entre objetos, sejam elas reafirmadas pela percepção das regularidades ou pela repetição de discursos.

Através do funcionamento da memória, da formação de conteúdos, são condicionadas as elaborações da imaginação. Inexiste a possibilidade de composição de uma ideia que não tenha ao menos um ponto de contato com os dados da experiência. Por mais absurdas e impossíveis que pareçam ser certas ideias, nelas há traços de elementos da memória, e, portanto, da percepção. Talvez, uma forma de delinear o que está sendo nomeado como imaginação em David Hume, seja que essa é a capacidade de rearranjar, recombina e associar os conteúdos presentes na memória. Contudo, mesmo utilizando o conteúdo da memória, a gama de concepções possíveis da imaginação se põe em concorrência na determinação de comportamentos humanos de uma forma particular. Enquanto a memória

³⁸ THN, I, iii, 5, §6.

envolve a produção de noções sobre os acontecimentos mais triviais da vida, ou sobre processos mais elaborados, a imaginação é identificada por uma liberdade que prescinde da maneira como os acontecimentos se desenvolvem na realidade; ela ofusca a ordem para criar arranjos que não são próprios do mundo físico. Se há experiências, a memória continua no processo dinâmico de construção e transformação — embora desenvolva gradativamente uma estabilidade propiciada pelo hábito. Por tanto, os recursos da imaginação são ampliados com experiência.

Embora a imaginação seja capaz de produzir combinações significativamente desconexas e incoerentes com os acontecimentos da realidade trivial, essa não é a sua única possibilidade de funcionamento. O descolamento das concepções da imaginação de noções estruturadas empiricamente é apenas um extremo da utilização desta faculdade criativa. As criações de narrativas que se desenvolvem com lógicas particulares, utilizando conceitos próprios que prescindem das percepções dos modos de funcionamento de acontecimentos empíricos, apresentam a natureza livre e o potencial criativo pelos quais a imaginação se caracteriza. Contudo, a imaginação também é capaz de oferecer para a atividade humana opções de ação que resultam de processos comparativos, e não diretamente da memória. Nesse contexto a abordagem sobre a probabilidade ganha um sentido importante: na constância de determinados traços identificados nas experiências, ações são determinadas em cada momento, sucessivamente. Seja na tentativa de manter a sobrevivência a partir da identificação de um lugar mais seguro que outro para permanecer durante a madrugada, ou na escolha de um alimento em detrimento de outro. É nesse processo que a imaginação e a memória interagem tendo como consequência a avaliação de possibilidades e a execução de uma ação. Entre duas situações semelhantes a imaginação é capaz de: utilizando os dados da memória, assim como os modos de funcionamento registrados, analisar a probabilidade de certo evento acontecer ou de não acontecer. Mesmo que a situação envolva elementos novos, estruturas diferenciadas, a imaginação tende a recombinar as informações anteriormente obtidas para oferecer alguma contribuição na realização de um ato.

Se uma pessoa interrompe sua viagem ao encontrar um rio no caminho, é porque prevê as consequências de seguir adiante; e seu conhecimento dessas consequências é transmitido pela experiência passada, que lhe informa sobre determinadas conjunções de causas e efeitos.³⁹

Esta interrupção do movimento, esta mudança de percurso é ocasionada pelo entendimento ou imaginação que *é capaz de fazer inferências partindo da experiência*

³⁹ THN, I, iii, 8, §13.

*passada, sem refletir acerca dela, e mais ainda, sem formar um princípio a seu respeito ou raciocinar com base nesse princípio*⁴⁰. O funcionamento da imaginação, nesse caso, se caracteriza por uma extração de elementos comuns das experiências passadas cujas situações eram semelhantes. Decorre dessa operação a demarcação de elementos que tornam familiares as impressões desta nova experiência. Podemos tomar o seguinte exemplo para esclarecer essa perspectiva: em uma situação que estejam apresentados quatro pontos; ao serem conectados por segmentos de reta produzem a imagem de um trapézio. A variação do posicionamento desses pontos, em uma determinada faixa, é capaz de gerar mudanças na imagem, sem que a mesma deixe de revelar ainda um trapézio. Nesse sentido, reafirmamos a noção de que a memória age especialmente sobre a *maneira* como os objetos se relacionam. Mesmo que os objetos não sejam os mesmos, ou como no caso do trapézio os objetos não estejam exatamente nos mesmos lugares, se o padrão de articulação entre os pontos permanecer constante haverá a identificação de um número suficiente de semelhanças para que todas as imagens formadas sejam classificadas como trapézios.

Não é racional pensar que o fogo pode gerar queimaduras se for posto em contato com a pele. Essa conclusão só se dá, segundo o filósofo, a partir das inferências sobre as relações de causa e efeito derivadas da experiência. Quando alguém sofre uma queimadura ao se aproximar muito de uma fogueira, sua memória adquire certos dados: além de agregar informações sobre o que é o “fogo”, também surgem noções sobre o que ele pode causar. Nesse ínterim, cria-se uma associação entre o fogo enquanto causa e a queimadura como efeito, embora não haja *a priori* nenhuma indicação desse pareamento. A sequência de eventos que produz um efeito sobre o sujeito deixa de ser meramente uma sequência aleatória. A noção de fogo e a noção de queimadura passam a se estruturar em uma relação de significativa proximidade. Além disso, nas experiências que ocorrem depois dessa que aqui descrevemos, o contato com fenômenos que se mostrem aos sentidos com razoável semelhança com aquela ideia de fogo previamente fixada na memória deve remeter à queimadura, assim como aos sentimentos com ela relacionados.

A ideia de afundar está tão intimamente conectada com a de água, e a ideia de se afogar com a de afundar, que a mente faz a transição sem o auxílio da memória. O costume age antes que tenhamos tempo de refletir. Os objetos parecem de tal modo inseparáveis que não aguardamos um só momento para passar de um ao outro. Mas, como essa transição procede da experiência, e não de alguma conexão anterior entre as ideias, temos necessariamente de reconhecer que a experiência pode produzir uma

⁴⁰ THN, I, iii, 8, §13.

crença e um juízo de causas e efeitos por uma operação secreta, e sem que pensemos nela uma vez sequer.⁴¹

A participação da faculdade da imaginação parece, portanto, precisar sofrer restrições para que possa estar em um lugar de destaque no campo dos atos pragmáticos. A sua liberdade combinatória, tão íntima de sua identidade, deve estar submetida ao hábito para que ela se mantenha presente no quadro em que a ação é solicitada. Diante de um rio, uma pessoa que nunca esteve naquele ambiente específico, é capaz de determinar sua ação sem formular critérios pontuais. Mesmo que o rio tenha uma cor que o sujeito da situação não tenha familiaridade, ou mesmo que uma série de características tenham um alto grau de novidade para a pessoa, se as noções de água e afogamento estiverem estreitamente associadas e se a mente identificar naquela situação a presença desse pareamento de ideias, já existem as condições suficientes para a determinação de uma ação.

No momento em que um sujeito é solicitado a agir diante de uma situação cotidiana, a tendência não é que a memória funcione plena e distintamente, ou que a imaginação percorra caminhos criativos livremente. A proposta se afigura em meio à interação dessas faculdades. Se apenas os conteúdos da memória promovessem a ação, o sujeito poderia agir precipitadamente sem considerar variações em aspectos específicos. Uma situação atual pode não ser exatamente igual a uma situação vivida anteriormente, mas pode se desenvolver de forma muito semelhante. Se apenas a imaginação determinasse a ação, o livre exercício combinatório, sem a ponderação das probabilidades, provocaria uma atividade infinita de criação de novas perspectivas, podendo recair na interrupção da atividade pragmática. Portanto, o investimento da memória na identificação da ordem e posição das ideias simples em contato com as atividades da imaginação que se desdobrem tendo como base o cálculo das probabilidades parece ser o meio através do qual o costume age sobre a ação: sem exigir atividades específicas nem da memória nem da imaginação.

Percorrido o caminho que delineamos até o momento notamos o destaque do fenômeno da ação humana na obra do filósofo. Nas reflexões seguintes devemos ter ainda como referência de análise o campo das ações, embora focalizando outros aspectos. Sobre as noções que tratamos até agora, a importância maior está em como são articuladas por Hume para compreender a determinação de uma ação. Mais que isso: é na própria ação que especular sobre essas noções se torna possível. Para compor mais adequadamente esse quadro precisamos adentrar nas reflexões filosóficas que tratam sobre *liberdade e necessidade*, visto

⁴¹ THN, I, iii, 8, §13.

que nela identificamos aspectos fundamentais sobre os mecanismos determinantes de uma ação, bem como sobre a fixação de um espaço para a ocorrência de um tipo particular de ação que é objeto caro para a filosofia: a escolha.

1.3 Sobre *liberdade e necessidade*

Quando trata de diferentes temas, David Hume tem como plano de sustentação o questionamento incisivo de ideias arbitrárias, que não se apresentam suficientemente amparadas em argumentos experimentais. É certo que a postura que põe sob suspeita a consistência dos argumentos, que tem como princípio o exercício da revisão constante dos raciocínios acompanha intimamente a história da filosofia. Contudo, devemos buscar os traços singulares que configuram essa prática na produção humeana. Nenhum ponto de diálogo que não se apresente claramente justificado, bem articulado com as noções que o produzem passa pela obra do filósofo sem sofrer, em alguma medida, refutações e redefinições. Em defesa do método de abordagem, expresso desde o subtítulo do *Tratado*, o filósofo não apenas aponta para o caráter arbitrário de ideias presentes na tradição da filosofia como submete sua própria escrita à exigência rigorosa de clareza argumentativa. O que emerge de sua maneira de fazer filosófico são as minuciosas apresentações dos conjuntos de ideias que cercam e dão forma à reflexão.

O interesse de tratar das questões morais partindo do método experimental não aparece apenas como uma tendência de abordagem, se revela, contudo, como uma marca entre as mais importantes do pensamento humeano e contamina profundamente a construção de cada linha argumentativa.

[...] nossa ideia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade que se observa nas operações da natureza, nas quais objetos semelhantes estão constantemente conjugados, e a mente é levada pelo hábito a inferir um deles a partir do aparecimento do outro. Nessas duas circunstâncias, esgota-se toda a necessidade que atribuímos à matéria. Fora a conjunção constante de objetos semelhantes, e da conseqüente inferência de um ao outro, não temos a menor ideia de qualquer necessidade ou conexão.⁴²

Ao colocar a noção de necessidade como um produto da observação daquilo que acontece naturalmente, algo está sendo negado. Qualquer recurso imaginário que sirva para cogitar relações de necessidade tomando como base a instituição de um elemento exterior às

⁴² EHU, VIII, i, §5.

cadeias causais identificadas na experiência não é mais que um contrassenso. A validade dos argumentos que se ancoram nesse tipo de recurso são todos, de uma só vez, refutados, ou ainda: sequer podem ser incluídos no território da argumentação filosófica. Ao mesmo tempo em que a noção apresentada tem como suposição que *toda a humanidade sempre esteve de acordo quanto à doutrina da necessidade*⁴³, ela mesma implica a rejeição de uma diversidade de perspectivas. O lugar a partir do qual Hume opera nesse momento não é o de criação; a pretensão não é formular uma nova ideia de necessidade, mas sim reiterar uma ideia forte de necessidade que esteve presente nas mais diversas reflexões sobre o assunto, contudo, revestida por outras ideias que só contribuíram para causar embaraços. Uma depuração conceitual. A identificação do eixo comum entre as leituras sobre a questão da *necessidade* elencadas na tradição do pensamento filosófico.

Se nos permitirmos pensar Hume com Lebrun, considerando que mais do que criticar, o exercício evidenciado é uma subversão da metafísica⁴⁴ localizamos no filósofo a criação em movimento, a formação de um escopo teórico traduzido por si na imagem daquele que escreve. Hume se projeta e se cria, se lança na direção de uma abertura do pensamento em que o fio condutor é intensificação da ação crítica e ao mesmo tempo criadora. A suspeita como método é reafirmada e revisitada constantemente.

Na medida em que o pensamento do filósofo se direciona para a tradição, refutando noções significativas que a constituem, também se coloca como herdeiro, como continuador. No momento em que se afirma a natureza de um problema filosófico fundamental como *não filosófico* e se oferece uma solução através de um uso particular de palavras, um método, reconhecemos que um passo para trás está sendo dado tendo em vista um salto adiante. Negar e refutar. Redefinir e reafirmar. Extraíndo tudo o que pode ser considerado preconceito — as elaborações que formam o envoltório responsável pela conservação de controvérsias — a expectativa é alcançar uma formulação ampla com a qual os defensores das perspectivas distintas possam anuir.

Uma condição para a investigação filosófica coerente com o método proposto pouco a pouco se delineia. Condição esta que funciona como coluna de sustentação dos percursos a serem trilhados em direção às reflexões mais sólidas. Esta é: a concepção da natureza invariável e inflexível da necessidade que adjetiva uma *exceção* da regularidade dos acontecimentos como um indício de outras relações causais igualmente necessárias

⁴³ Cf. EHU, VIII, i, §6.

⁴⁴ Cf. LEBRUN, G. *A boutade de Charing-Cross*, p. 150.

envolvidas naquilo que se observa. Portanto, o comportamento anômalo, seja ele observado em um mecanismo entre objetos inanimados ou em uma ocasião moral, não pode ser identificado como falha de uma necessidade, e sim como uma chave de pesquisa. Assim, o filósofo deve *agir de tal modo que o desvio seja compreendido como um novo efeito regular, que a perturbação de superfície seja o índice de um novo fato determinado*.⁴⁵

Perspectiva muito semelhante é apresentada por Karl Popper em *A lógica da pesquisa científica* quando discute sobre os casos em que não se pode identificar com precisão as condições iniciais de um experimento tendo em vista a previsão dos efeitos, tal como no lançamento de dado:

Talvez ainda não tenha sido possível formular leis adequadas, talvez tenham falhado as tentativas no sentido de elaborar uma lei, e todas as previsões se tenham falseado. Em casos desse gênero, talvez nos inclinemos a supor que jamais será descoberta uma lei satisfatória. (Mas não é de esperar que abandonemos as tentativas, exceto no caso de o problema não nos interessar muito — o que pode ocorrer, por exemplo, se nos dermos por satisfeitos com previsões de frequências.) *Em caso algum, porém, poderemos dizer, em termos definitivos, que não existem leis num domínio particular*⁴⁶. (Isso é uma consequência de impossibilidade de verificação.) [...] Falo em "acaso" quando nosso conhecimento não basta para formular previsões, tal como no caso dos dados, quando falamos em "acaso" por não dispormos de conhecimentos acerca das condições iniciais.⁴⁷

Popper, assim como Hume, identifica a noção de *acaso* como uma condição provisória, que revela mais sobre as limitações do momento em que a investigação ocorre do que sobre os objetos e situações investigadas.

Os estudos em física permitem a conclusão de que o tempo da trajetória de uma bigorna, direcionada ao chão, deve ser o mesmo que o de uma pena realizando o mesmo percurso — quando os objetos são soltos nas mesmas condições ambientais e no vácuo. O que esta afirmação expressa é que: quando isolamos a gravidade como causa única em exercício, o efeito da queda será, inexoravelmente o mesmo. Quando o mesmo experimento é realizado sem que exista o perfeito isolamento das outras variáveis, como exemplo a presença de correntes de ar, os efeitos deverão ser diversos, incongruentes com a ação exclusiva da força gravitacional. Esse fato, contudo, não significa que tenha ocorrido alguma alteração na força gravitacional que é exercida sobre os corpos. Inserindo outros elementos, que afigurem como causas, efeitos distintos irão surgir.

⁴⁵ Cf. LEBRUN, G. *A boutade de Charing-Cross*, p. 157.

⁴⁶ Grifo nosso.

⁴⁷ POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*, p. 226, grifo nosso.

A descrição da trajetória da bigorna, em queda livre de determinada altura até o chão, pode ser feita sem grandes dificuldades. Devido ao formato, massa e densidade, a influência do ar sobre o objeto pode ser, a grosso modo, desconsiderada. Supomos então que sob a ação quase isolada da gravidade, o movimento segue uma trajetória uniforme, com uma margem de alteração mínima. Se considerarmos, por outro lado, a mesma situação, mas no lugar da bigorna estiver a pena, devemos considerar a grande dificuldade de determinar a trajetória precisa da queda. Se não for isolada a ação da gravidade, ou seja, se não for em uma situação de vácuo, a pena, em razão de seu formato, massa e densidade passa por alterações muito mais numerosas em sua trajetória. Nessa imagem, se torna quase impossível determinar os movimentos da pena, mesmo considerando que cada mudança de posição é decorrente de uma interação específica do objeto com o ar.

A simplicidade do nosso exemplo não deve enfraquecer o argumento, pelo contrário. Se nos pautarmos no modo de filosofar humeano, em que as ideias mais elaboradas partem de noções simples e amplas com pretensão de validade universal, esperamos justificar a importância dessa análise.

A percepção das relações de necessidade nos processos da natureza, como supõe Hume, é reconhecida de maneira unívoca, havendo discordâncias apenas nas formas de apresentação das ideias, nas *ambiguidades de expressão*⁴⁸. A concepção geral da noção de causalidade deriva da conjunção constante e das inferências possíveis. Se a própria noção de necessidade se dá através de uma constância na percepção dos acontecimentos, toda e qualquer asserção que tenha como conteúdo alguma relação causal decorre da experiência habitual com a conjunção dos elementos e com a maneira como eles se apresentam. Desse modo, o modelo de organização do experimento com a pena e a bigorna afigura-se suficientemente válido para as inquirições sobre o tema da causação. Pela perspectiva de análise que busca compreender as motivações das ocorrências, a distinção entre esse experimento trivial, o crescimento de uma planta, o movimento das ondas ou um conflito ideológico é da ordem da gradação de complexidade, e não de natureza.

[...] os filósofos, observando que há na natureza, quase que em toda parte, uma grande diversidade de móveis e princípios que estão ocultos em razão de serem muito remotos ou diminutos, descobrem que é pelo menos possível que a disparidade dos resultados proceda não de alguma contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias.⁴⁹

⁴⁸ Cf. EHU, VIII, i, §1.

⁴⁹ EHU, VIII, i, §13.

As incontáveis variáveis relacionadas a uma operação entre objetos tem um efeito singular nas ações pragmáticas: a opção pelas ideias mais imediatas. Em oposição ao *vulgo*⁵⁰ encontra-se o filósofo. Enquanto a vida comum exige direcionamentos práticos, comprometidos com a manutenção de um fluxo constante de ações, requerendo sempre fechamentos, respostas que possibilitem a passagem para a próxima questão, a atividade filosófica convoca o sujeito a uma interrupção, a um estado em que o empenho em atentar para as sutilezas suplanta as reivindicações das circunstâncias corriqueiras. Cabe ao filósofo a tarefa de adentrar no universo dos assuntos morais tendo como base de orientação investigativa o método experimental. A suposição fundamental que alimenta o trabalho investigativo é de que cada acontecimento razoavelmente passível de observação remonta a uma cadeia causal específica. Uma postura que se configura buscando sempre e apenas na experiência os dados que sirvam de embasamento. Os traços metodológicos da ciência humeana devem ser úteis, portanto, também para os estudos sobre os assuntos morais, assim como para qualquer assunto. A tentativa é oferecer um caminho de investigação que seja capaz de produzir explicações plausíveis sobre qualquer acontecimento observado, já que todos compartilham da mesma natureza: a percepção.

Nada está jamais presente à mente senão as percepções, e ela não tem como alcançar qualquer experiência da conexão destas com objetos. A hipótese desta conexão não tem, portanto, nenhum fundamento no raciocínio⁵¹.

Se todos os objetos com os quais o ser humano pode desenvolver um projeto de investigação pertencem a um mesmo campo de constituição, deve ser reconhecida a possibilidade plena de proceder nos projetos partindo dos mesmos princípios metodológicos. A investigação que se segue terá como norte a utilização da noção de necessidade, tal como tratamos até agora, na investigação do filósofo sobre os assuntos morais.

1.3.1 Sobre a necessidade nos assuntos morais

Os traços que compõem a ideia de necessidade, tal como *reapresentada*⁵² pelo filósofo, se referem às questões físicas e às questões das ações humanas sem distinções radicais. A sustentação da noção de necessidade é a conjunção constante — aspecto

⁵⁰ Cf. EHU, VIII, i, §13.

⁵¹ EHU, XII, §12.

⁵²Utilizamos o termo 'reapresentação' visto que o filósofo insiste no argumento de que a noção por ele apresentada é uma concepção geral, uma vez que *toda a humanidade sempre esteve de acordo quanto à doutrina da necessidade* (Cf. EHU, VIII, i, §6.). Portanto o trabalho se caracteriza pela identificação dessa doutrina ampla a partir da qual a reflexão se desdobra.

fundamental que se apresenta envolvendo os mais distintos acontecimentos, naturais ou morais. O que nos parece evidente é que a distinção entre natural e moral não produz nenhum efeito, não oferece ganho algum para as reflexões sobre necessidade. A força com que a necessidade opera na produção de um movimento decorrente do choque entre uma esfera metálica e uma superfície com água deve ser — ou precisa ser — a mesma no caso da atenção e cuidado de uma mãe diante do choro de seu filho. Discutiremos essa concepção a partir do desdobramento de uma anedota do filósofo:

Um prisioneiro que não tem dinheiro nem rendimentos descobre a impossibilidade de sua fuga tanto ao considerar a obstinação do carcereiro quanto ao observar as paredes e grades que o cercam, e, em todas as tentativas de ganhar a liberdade, escolhe preferencialmente laborar sobre a pedra e o ferro destas últimas do que sobre a natureza inflexível do primeiro.⁵³

As duas condições apresentadas como vias de fuga são produzidas por sequências de experiências ricas e bem elaboradas. A percepção da impossibilidade de fuga que parte da avaliação da estrutura física do cárcere requer uma familiaridade mínima com os materiais indicados. O noção de pedra que o indivíduo forma ao longo das experiências, mais do que uma construção conceitual vem a se constituir como um feixe de percepções. Em Hume, as referências de conhecimento se organizam pelas relações que surgem entre as percepções e as ideias. A simples constatação visual de que a construção daquele cenário teve como base o uso de pedra e ferro só pode servir como referencial de análise se o sujeito tiver uma noção razoável sobre as qualidades atribuídas aos materiais, como dureza e resistência. Sem a ideia da conjunção constante entre as características visuais e as propriedades físicas, derivadas da experiência direta ou pela instrução relacionada a algum processo educativo, nenhuma inferência poderia ser feita.

Do mesmo modo, a identificação da obstinação do carcereiro como um elemento que impossibilita o plano de fuga decorre de um exercício comparativo entre o quadro do momento e experiências anteriores. De início comenta-se sobre a condição financeira do prisioneiro. Essa observação se sustenta em um fato recorrente e de caracterização razoavelmente simples: a corrupção. Tendo em vista a ideia geral de que através do pagamento de certa quantia de dinheiro é possível convencer alguém a realizar um favor, mesmo que isso implique uma corrupção da ordem estabelecida, a falta de dinheiro representa, por sua vez, um fator que desfavorece o plano de escape. Suponhamos que o sujeito permaneça muitos dias na prisão, e que três carcereiros alternem a função durante a

⁵³ EHU, VIII, i, §19.

semana. Com o passar dos dias, traços menos evidentes dos comportamentos dos carcereiros serão percebidos. Para além da obstinação dos mesmo em exercer o trabalho com eficiência, o prisioneiro pode enumerar características de um deles que parecem corroborar com a fuga. A inclinação ao sono durante o turno de trabalho, uma certa falta de coragem, uma falta de atenção no cuidado com as chaves das celas. A composição desses pontos, que surgiriam com a riqueza das experiências acumuladas, instrumentalizariam o prisioneiro na organização de suas estratégias. Certamente essas observações seriam importantes para a finalidade imediata, mas, além disso, a imagem geral da anedota nos direciona para um ponto de relevância filosófica central na obra humeana: a sustentação da possibilidade de desvendar a natureza humana.

A tentativa de traçar um perfil dos carcereiros, como ilustramos em nossa suposição, nada mais é do que um esforço em predizer comportamentos. Certamente o convívio que dure alguns dias não oferece condições suficientes para uma noção clara de um padrão de conduta dos sujeitos. Nossa reflexão não tem maior pretensão do que lançar luz sobre a importância das experiências anteriores nas situações posteriores. Em Hume, reconhecemos

o valor da experiência adquirida por uma vida longa e uma variedade de ocupações e convívios para instruir-nos sobre os princípios da natureza humana e regular nossa conduta futura tanto quanto regula nossa especulação. Com o auxílio desse guia, ascendemos ao conhecimento dos motivos e inclinações dos homens a partir de suas ações, expressões e mesmo gestos; e, em seguida, descendemos à explicação de suas ações a partir do conhecimento que temos de seus motivos e inclinações.⁵⁴

A discussão sobre a possibilidade de traçar padrões na conduta humana aparece como um ponto crucial nas reflexões sobre a aplicação do método experimental nos assuntos morais. O excerto pode ser lido como a constatação de um acontecimento social; algo trivial que, sem grandes recursos argumentativos, pode ser ponto de concordância entre diferentes perspectivas. A ideia de que a variedade de experiências contribui para compreensão das ações humanas e suas motivações parece tão ingênua quanto a ideia de que ao ser solto no ar um objeto de ferro irá cair. Contudo, afirmar que gradativamente a possibilidade de identificar as motivações das ações aumenta pode deixar subentendido a seguinte ideia: em algum momento, após certo número de experiências em situações diversificadas, alguém pode formar uma noção tão clara da natureza humana que se torne capaz de antever plenamente comportamentos. Evidente que esse trajeto de desdobramento é, no campo da

⁵⁴ EHU, VIII, i, §9.

experiência, absurdo. E como a filosofia humeana está pautada inteiramente na experiência sensível, devemos encontrar a inconsistência dessa leitura.

Enfrentar o desafio de investigar através da experimentação os assuntos morais pressupõe a dissolução das barreiras entre o moral e o natural. É o posicionamento teórico configurado por uma homogeneização⁵⁵ das áreas de investigação que deve sustentar a força da possibilidade de deslocamento do método, de uma para a outra. É necessário supor que assim como é possível alcançar leis gerais sobre os acontecimentos envolvendo corpos inanimados, seja possível conceber a existência do conjunto de variáveis que determinam uma ação moral particular. O exercício experimental só ganha valor se o objetivo for a identificação das variáveis que corroboram para que um acontecimento ocorra de um certo modo e não de outro. Portanto, inserir a estratégia investigativa da experimentação é conceber a ação, a conduta, como um produto de variáveis, que quando estão organizadas de uma certa forma culminam em um efeito específico. A dificuldade em abordar o tema está centrado, portanto, nas limitações do entendimento na busca de identificação das variáveis determinantes e da complexidade das relações que estabelecem.

É na coexistência de posições contrárias bem estabelecidas que o método experimental ganha sentido. A presença de ideias que marcam as oposições, as dicotomias, são o substrato da produção do filósofo. Se com Lebrun compreendermos a ideia de subversão como uma desconfiança das clivagens demasiado abruptas às quais a metafísica se acostumou,⁵⁶ Hume, em um exercício pleno de subversão, não se contenta com as soluções tradicionais.

Entre o livre-arbítrio e o determinismo parece haver uma terceira via. No ímpeto de reconhecer o conjunto de aspectos que apresentam ao mesmo tempo relevância filosófica e clareza reflexiva, o filósofo parece conservar uma noção consistente da determinação da ação, reservando, contudo, um lugar específico para a liberdade. Hume nos oferece uma definição simples, condensada e direta de liberdade: *um poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade*⁵⁷. A busca de referências para uma conduta moral adequada é um tema frequente entre os filósofos modernos, e certamente de muitos contemporâneos. Em Hume, notamos um movimento em direção à perspectiva que encontra na formação humana, na educação, no refinamento do gosto e da imaginação o fundamento

⁵⁵ Cf. LEBRUN, G. *A boutade de Charing-Cross*, p. 154.

⁵⁶ Cf. LEBRUN, G. *A boutade de Charing-Cross*, p. 150.

⁵⁷ EHU, VIII, i, §23.

suficiente para a prática de ações socialmente produtivas e benéficas. Nesse movimento há uma supressão do afã de encontrar uma referência inabalável que sirva de parâmetro para a moral. Portanto, embora breve, essa definição parece revelar o que Hume entende como condição suficiente para guiar comportamentos em sociedade. Nesse sentido, a simplicidade da definição apresentada não deve ser compreendida como uma limitação da perspectiva do filósofo, nem como insuficiente para dar suporte aos movimentos humanos na condução dos processos relativos aos próprios desejos e paixões⁵⁸.

Nos convencemos de que nada sabemos acerca de qualquer tipo de causação além da simples conjunção constante de objetos e conseqüentemente inferência de um ao outro realizado pela mente, e descobrimos que essas duas condições são universalmente admitidas como tendo lugar nas ações voluntárias, seremos mais facilmente levados a reconhecer que essa mesma necessidade é comum a todas as causas⁵⁹.

Sustenta-se, portanto, a marca da necessidade, o núcleo da relação necessária entre causa e efeito na conduta humana, o que não implica o acesso ao conhecimento de todos os motivos que condicionam as ações. Diante da fantasia de um sujeito que alcançasse um estado pleno de previsão de condutas, coloca-se a complexidade intraduzível das interconexões de fatores que produzem o fenômeno do comportamento moral. Portanto, embora não exista mais espaço para distinções categoriais, as distinções de grau regulam e configuram as possibilidades de inferência. A investigação dos fatores que se articulam e operam na produção dos acontecimentos exige maior cuidado, limitando aquilo que se pode dizer a partir da complexidade: *mais difícil para o médico do que para o astrônomo, mais difícil para o moralista do que para o médico*.⁶⁰

Esperamos ter apresentado nesse capítulo as características que dão corpo à noção de crença, assim como ter evidenciado os pontos cruciais que, em nossa perspectiva permitem a análise que vai na direção das articulações entre crença e gosto. Portanto, devemos prosseguir

⁵⁸ Em *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume* Paul Guyer apresenta uma perspectiva distinta: *Hume does not claim that it is easy to modify one's desires by such methods and considerations, or that the modification can ever be complete. Nor does he ask whether a person is simply free to choose to undertake the various measures by which such modification can be effected—free to choose to devote himself to study if he has not previously been inclined to do so, or to choose to seek out the company of philosophers if she has not been so lucky as already to enjoy it—regardless of his or her previous dispositions. In other words, he does not raise the question of whether the availability of such methods presupposes a kind of freedom of the will to which he ought not to be hospitable given his own empirical confidence in determinism. Leave it to Kant to raise such a question.* (p. 176).

⁵⁹ EHU, VIII, i, §21.

⁶⁰ Cf. LEBRUN, G. *A boutade de Charing-Cross*, p. 154.

nesse trabalho atraindo as reflexões concernentes aos nossos objetos, tendo como linha condutora o reconhecimento das articulações possíveis entre eles.

2. O campo da ação: articulações entre a crença e o gosto

As duas noções que aqui tratamos foram elaboradas em obras distintas do filósofo. As referências das quais partimos para tal abordagem são, sobretudo, o *Livro I do Tratado da Natureza Humana* e alguns ensaios em que a reflexão atravessa o tema do refinamento do gosto, como em *Da delicadeza do gosto e da paixão* e *Do padrão do gosto e Do refinamento das artes*. A questão inicial que formulamos nesse contexto é: o que justifica o direcionamento da investigação filosófica no sentido de esquadrihar as articulações entre essas noções? Em uma leitura ampla, podemos considerar uma continuidade entre as obras do filósofo. Seu vocabulário não se limita a uma produção específica tampouco é ressignificado a ponto de perder conexões entre as obras. De modo mais específico, identificamos a possibilidade de tratar dessas noções a partir de um parâmetro comum, o qual julgamos suficiente para a reflexão: o campo da ação.

Localizar a ação, seja ela ação pragmática, crítica ou criativa, é pensar em um modo de experiência. Não percebemos consistência no raciocínio que compreende a ação como algo que se dá sobre a experiência. Para Essa leitura ser possível deveríamos colocar o sujeito agente em distinção da experiência, que ocorreria de forma independente. Para isso deveríamos supor a existência das coisas mesmas, dos acontecimentos em si mesmos, quase como uma atribuição de substância, o que não parece ter espaço na filosofia de David Hume. A outra perspectiva é compreender a ação não como algo que se sobrepõe à experiência, mas como um elemento constitutivo da experiência; um modo de estruturação do acontecimento em que o sujeito se põe ativamente, em certa medida, conduzindo a experiência, participando do acontecimento e nele de formando na própria condição de sujeito de percepção. Nos parece inconsistente sustentar uma diferença entre a noção de percepção e a noção do que seja perceber algo. O único dado que temos acesso, com o qual o entendimento interage, é a percepção. A consideração sobre a existência de algo que é percebido pelo sujeito é um acréscimo que não parece contribuir efetivamente na determinação dos atos. O delineamento de um lugar para a percepção independe de qualquer informação sobre se ela se refere a alguma coisa exterior ou se é, em si, a própria natureza da experiência. Os mecanismos em

que ela se articula permanecem os mesmos se a ela atribuímos ou não um caráter representativo.

A busca pela compreensão dos funcionamentos do entendimento humano empreendida pelo filósofo se revela como uma especulação profunda dos fenômenos de percepção. Diante da impossibilidade de alcançar uma investigação consistente no campo da existência das coisas, o projeto se configura pelo detalhamento dos processos manifestos na lacuna presente entre a experiência e a certeza. Agir é sempre agir em experiência, é sempre experienciar constituindo o acontecimento, criando possibilidades e caminhos para o fenômeno. Assim, compreendemos que o gosto e o sentimento de crença devem confluir para a determinação da ação. Significa dizer que ambos são formações que permitem certas maneiras de experiência. Cada um ao seu modo conduz à experiência, constituindo o próprio acontecimento em que o sujeito está envolvido, configurando um posicionamento do agente no acontecimento.

A ação é um aspecto atravessado diretamente tanto pelo sentimento de crença quanto pela delicadeza do gosto. Cada uma delas culmina em ações particulares. Cabe-nos, portanto explorar a ação como ponto de chegada para os mecanismos da crença e do gosto e em que medida eles se inter cruzam na determinação dos tipos distintos de ação.

A crença pode ser caracterizada como um efeito resultante do movimento das faculdades mentais na experiência, *produzida por um certo número de impressões e conjunções passadas*⁶¹. Aparece como um sentimento que surge sem exigir *nenhuma operação nova da razão ou imaginação*⁶². As faculdades mentais que operam associando-se umas às outras, os processos dinâmicos da memória, os exercícios especulativos da imaginação, a formação de ideias, são meios ativos que criam as condições que circunscrevem a crença. É partindo da memória que o hábito se torna possível e sem o registro das ideias na memória a imaginação não teria os elementos básicos para as comparações e para a posterior identificação de semelhanças. Partindo da imaginação surgem as expectativas de futuro. Com esses processos mentais ocorrendo de forma integrada a crença emerge como um efeito desse amplo e ininterrupto processo que se apresenta no palco da natureza humana. O mecanismo da crença provém do hábito e somente dele pode extrair sua força; cria condições para a ação nas mais diversas situações triviais. Sua presença se dá através da percepção de regularidades gerando um campo probabilístico que conduz as decisões e

⁶¹ THN, I, iii, 8, §10.

⁶² THN, I, iii, 8, §10.

escolhas. A certeza de que a água é capaz de molhar e estragar papel é suficiente para regular comportamentos como proteger papéis da chuva ou retirar rapidamente folhas de papel do contato com a água. Esse nível de atividade é praticamente automático, acontece sem que o pensamento alcance outras variáveis como o tipo de papel e a quantidade de água. A associação feita entre a água e o papel se torna tão forte que nas situações em que ambos estão envolvidos, a ação simplesmente acontece, sem a reflexão. Esse tipo de associação contribui para a vida comum, evitando devaneios e impedindo interrupções do fluxo de comportamentos exigidos pelas relações sociais.

O processo que se desenvolve com a determinação de uma ação através da delicadeza do gosto parece ser desenhado de maneira oposta. A condição do juízo estético é justamente a reflexão, a cautela, a identificação de todas as nuances que se apresentam ou deixam de se apresentar em uma obra. Uma *atitude de distanciamento estético*⁶³. A ação crítica é antes de tudo uma pausa, uma interrupção da constância de demandas pragmáticas para a identificação de critérios coerentes com o tipo de objeto que se observa. A função da delicadeza do gosto implica um debruçar-se sobre aquilo que se pretende julgar; uma ação que se compõe pelo resgate de memórias e exercício imaginativo. Esse é o momento de comparações, de identificação de semelhanças e diferenças, de estabelecimento de relações. Um acesso às informações necessárias através do pensamento, sem automatismos. Assim, o processo é organizado visando o estabelecimento de proporções e critérios para o julgamento.

O sentimento de crença oferece força para que ocorra diante das situações triviais a identificação imediata das probabilidades. Isto para que as ações possam suceder-se sem interrupções. Associações regularmente percebidas indicam mais chances de ocorrência do que outras, portanto servem como referenciais de ação sem que sejam feitas observações mais atentas em cada momento.

O gosto se refina através do tempo, através da experiência regular. E é um traço comum com a formação do hábito. Assim como o contato frequente e constante com situações que estampem um conjunto de características semelhantes aumenta a intensidade dos efeitos desse princípio, contribui também para o aprofundamento das consequências do gosto. Levando em conta a amplitude da interferência do refinamento nas mais diversas

⁶³ DANTO, A. *A transfiguração do lugar-comum*, p. 60. A forma como essa noção se configura encontra seu fundamento, segundo Danto, em Kant, filósofo que evidenciaria a *atitude* prática contrastando com uma atitude de caráter contemplativo. Assim, o caráter artístico estaria enunciado na atitude do observador e não nos objetos. Reconhecemos a importância de fazer justiça a Hume, filósofo em que encontramos o cerne dessa reflexão, como esperamos revelar em aspectos desenvolvidos no presente capítulo.

situações, consideramos como uma das suas possíveis atividades a formação de um posicionamento da mente diante das inferências geradas pelo hábito, hipótese que aqui nos interessa. Portanto, a ação que se caracteriza pela influência do gosto é marcada pela postura crítica diante dos acontecimentos. Nos parece sensato concluir que assim como o sentimento de crença é um modo de sentir uma ideia, o gosto deve agir interferindo no modo de estruturação do lugar da crença.

As concatenações possíveis entre as crenças formam as referências sobre o mundo e indicam o que se pode inferir sobre ele, além de demarcar os limites da ação. As expectativas sobre aquilo que acontece estão fundadas no princípio do hábito e pavimentam os terrenos nos quais o humano se manifesta. A lógica dos planejamentos e produções humanas estão plenamente ancoradas em conjuntos de resultados esperados. O amparo na causalidade faz com que os objetos marcados como causas sejam elencados enquanto condições para os acontecimentos associados como efeitos.

No campo dos gestos pragmáticos exige-se a manutenção de atividades sistematicamente organizadas. A fixação de padrões na vida cotidiana permite o funcionamento social antecipando modos de ser e de fazer diante de cada circunstância. Nesse sentido, o sentimento de crença exerce um papel significativo, porque conduz séries completas de ações prescindindo de consultas à memória ou à imaginação. Esse efeito do hábito estreita as variáveis a serem consideradas, direcionando o pensamento especificamente para o que recebe destaque pela força do sentimento. Dessa forma são desenhados as referências da moralidade: o vício e a virtude. Hume argumenta que *a razão não tem influência sobre nossas paixões ou ações*⁶⁴, e por isso mesmo não pode ser compreendida como fundamento da moral. Esse caminho desloca o ambiente que produz as noções reguladoras de uma ação moral das atividades da razão para as atividades do sentimento. O sentimento de aprovação da coragem e da lealdade e a reprovação da covardia e da deslealdade embora sejam reconhecidos como sentimentos constantes sobre os quais a moral se configura⁶⁵ não parecem ter a solidez de fundamento à maneira de parte dos filósofos da modernidade. Nesse sentido, ao defender que os assuntos que formam esse campo não podem ser compreendidos com argumentos demonstrativos e nem se ancoram em algum ponto que

⁶⁴ THN, III, i, 1, §7.

⁶⁵ Cf. VERGEZ, A. *David Hume*. p. 33.

seja fixado pela justificação racional, o filósofo confronta, por exemplo, a perspectiva que Samuel Clarke desenvolve a partir de Locke⁶⁶.

As referências da moralidade se formam mais pela maneira como nossos sentimentos são despertados diante de uma ação do que pelos raciocínios que sobre a situação podemos desenvolver. Portanto o julgamento produzido nesse campo se configura de modo semelhante ao julgamento estético: ambos se desenham pelos sentimentos e deles extraem suas referências. O sentido do julgamento estético requer objetivamente a ampliação das possibilidades de pensamento, uma abertura para o mapeamento de critérios.

Quando o crítico não tem delicadeza, julga sem nenhuma distinção, e só é afetado pelas qualidades mais grosseiras e palpáveis do objeto: os toques mais finos não são notados e levados em conta.⁶⁷

É justamente pela necessidade de atentar para os aspectos mínimos de uma obra de arte ou de uma situação qualquer que restringir possibilidades de observação se configura como uma falha da atividade crítica. O alargamento do espectro perceptual que é condição para um julgamento crítico implica certo descolamento da atividade pragmática. Uma combinação entre lançar-se sensivelmente à obra e retrair-se em contato com os conteúdos da memória. O raciocínio crítico é marcado pela combinação de duas atividades da mente: se deixa impressionar enquanto racionaliza sobre a própria experiência. Para Hume a razão, se não é parte essencial do gosto, é ao menos requisitada para as operações dessa faculdade⁶⁸. É através da atividade racional de comparar, de reconhecer proporções, de contextualizar e pontuar critérios que o juízo se torna possível. Nesse sentido, opondo-se à estratégia de ação provocada pela crença, o julgamento estético reclama a participação ativa do sujeito que se propõe a julgar.

O orador se dirige a uma audiência particular e deve levar em conta o gênio, os interesses, as opiniões, as paixões e os preconceitos particulares dela [...] O crítico de uma época ou nação diferente que venha a estudar esse discurso deve ter todas essas circunstâncias em vista e se colocar na mesma situação da audiência, a fim de formar um juízo verdadeiro do discurso.⁶⁹

Através da experiência que envolve a obra de arte, tornam-se evidentes as cadeias que conduzem a resultados particulares. Ampliando a percepção, cria-se a condição para a experiência estética; na racionalização da obra, pela busca das articulações que a constituem, produz-se a crítica. Tendo a obra de arte a natureza comum com qualquer acontecimento

⁶⁶ GUYER, P. *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*, p. 170.

⁶⁷ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 186.

⁶⁸ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 185.

⁶⁹ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 184.

trivial, ou seja, sendo passível de análise, compõe-se por pontos sistematicamente ordenados dando corpo e consistência à obra. Vale a ênfase no olhar que o observador lança sobre a obra, e não sobre o artista. Considerando que o conjunto de aspectos que podem atribuir à produção artística um caráter de excelência podem ultrapassar a própria intenção ou pretensão do artista. A obra ganha importância em um entorno, na interação com um público, em uma época — dimensões amplas cuja dificuldade em ponderar certamente é um desafio para o artista.

A crítica envolve uma tomada de perspectiva descomprometida, esvaziada. O ponto de partida desta ação não deve ser outro senão o da receptividade sensível. Ela não requer a criação dos critérios. Seu traço fundamental é o direcionamento da mente para identificar ilhas de sentido em meio à matriz da qual o produto artístico é fruto. O processo de observação requer a identificação de critérios de acordo com a singularidade na qual a obra se apresenta. O olhar atravessa a obra e analisa o contorno em que a produção artística ganha sentido, desenhando progressivamente os aspectos que lhe conferem o caráter artístico.

É possível reconhecer no arranjo de processos que fomentam a crença um caráter de espontaneidade. Ao identificar o princípio do hábito como parte fundamental da natureza do entendimento humano, Hume apresenta uma das características principais da crença. O sentimento de crença não pode ser criado intencionalmente; não há controle objetivo de qualquer faculdade sobre a existência ou inexistência de uma crença⁷⁰. A forma como ela se desenha ultrapassa a vontade e a razão. É certo que crenças podem ser questionadas, remodeladas ou anuladas, mas a maneira como ela se origina é anterior a qualquer crítica.

O empenho em desenvolver habilidades que possam colaborar para a realização da crítica é um fator necessário para o desenvolvimento da delicadeza do gosto. O refinamento dessa faculdade não aparece na filosofia de David Hume, ao menos em sua constituição básica, com traços de espontaneidade. Mais do que uma faculdade, ela se revela como uma forma de estar no mundo, de relacionar-se: *a delicadeza do gosto é favorável ao amor e à amizade porque restringe nossa escolha a poucas pessoas tornando-nos indiferentes à companhia e à conversa da maior parte dos homens*⁷¹. A ação de criticar uma obra de arte não é o único momento em que um juízo crítico se apresenta. Importa pontuar que aqui o referencial de sujeito que manifesta a delicadeza do gosto desenvolvida abrange uma

⁷⁰ Cf. THN, I, iii, 8, §8 e §10.

⁷¹ HUME, D. *Da delicadeza do gosto e de paixão*, p. 16.

categoria ampla cuja configuração não pode ser estritamente feita no campo da crítica de arte. Todas as formas de agir, de se relacionar, de estar no mundo sofrem a influência do gosto.

Essa é uma *metáfora complexa*⁷² enunciada como uma delicadeza que remonta as reflexões de expoentes clássicos. Seja pela perspectiva aristotélica, pela influência de Cícero ou pelos traços da retórica de Quintiliano⁷³, o ambiente do renascimento parece ter grande importância para a formação da perspectiva humeana. Nos ensaios⁷⁴ essa *metáfora* é no mínimo uma composição, tanto pelos processos que a possibilitam como nos efeitos possíveis.

Talvez mais difícil do que identificar um delineamento conceitual razoável sobre o gosto seja reconhecer os limites que cercam o campo de suas influências. Associar essa noção com o campo dos juízos estéticos ou especificamente relacionados a críticas de arte é uma vertente interpretativa consistente e que deve ser considerada, mas não pode ser tomada como a única possibilidade de leitura. Certamente não é esse raciocínio defendido pelo filósofo. O refinamento do gosto está amplamente articulado com a imaginação e com ela ganha corpo. Seria estranho refletir sobre o funcionamento da imaginação considerando a sua atividade sobre uma área específica. Na condição de faculdade mental deve ser caracterizada pelos processos que a constituem, e não sobre os objetos sobre os quais trabalha. Nos parece válido considerar que da mesma forma acontece com a delicadeza de gosto. Ele não pode ser investigado apenas pelos dados que produz em um determinado contexto, mas como *a fonte de todos os contentamentos mais finos e inocentes de que a natureza humana é suscetível*⁷⁵.

No *Tratado* Hume indica que *não é somente na poesia e na música que devemos seguir nosso gosto e sentimento, mas também na filosofia*⁷⁶. Essa formulação traz consigo uma janela de observação em que a crítica que emerge da observação de obras artísticas e os juízos filosóficos estão localizados em um mesmo campo de formas de ação. Embora o território em que cada um transite possua configurações distintas e particulares, os posicionamentos de cada um perante os seus objetos talvez possam se encontrar, em alguma medida, intimamente aproximados.

⁷² Cf. TOWNSEND, D. *Hume's Aesthetic Theory: Taste and Sentiment*, p. 47. Assim Townsend se refere à delicadeza do gosto: *It is a complex metaphor with a complex history.*

⁷³ Cf. TOWNSEND, D. *Hume's Aesthetic Theory: Taste and Sentiment*, p. 52.

⁷⁴ *Da delicadeza do gosto e da paixão, Do padrão do gosto e Do refinamento nas artes.*

⁷⁵ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 182.

⁷⁶ Cf. THN, I, iii, 8, §12.

O filósofo que se põe a escutar argumentos e recursos retóricos que tem como finalidade a atribuição de sentido a um alvo de reflexão qualquer, necessita dominar uma linguagem, visualizar nuances no uso das palavras intencionalmente organizadas, ao passo em que cria, a partir da própria fala de quem enuncia o pensamento, uma imagem. Se esta imagem puder ser percebida como uma totalidade coerente, tem-se, por assim dizer, um assentimento. Mecanismos envolvidos nessa atividade certamente podem ser identificados com a observação crítica de objetos artísticos: o afastamento entre as concepções próprias e as que se apresentam; um distanciamento intencional da ação trivial; a identificação dos aspectos que contornam e dão forma aos raciocínios. A investigação que se segue, portanto, é a busca dos indícios que tratem da possibilidade de aproximação ou até identificação da atividade de contemplação e julgamento de uma obra de arte com os juízos filosóficos em um campo qualquer de análise.

2.1 Sobre a crítica

Temos como uma referência que orienta a tessitura do ensaio *Do padrão do gosto* a noção — ou pelo menos o esboço — de um sujeito que se configura como alguém capaz de exercer plenamente a capacidade crítica, revelando gosto refinado e uso adequado da razão. É a imagem do crítico que aparece como uma referência de orientação para as elucubrações do filósofo acerca da possibilidade da identificação de um padrão de gosto. O aspecto principal que justifica essa referência a um sujeito agente na condição de crítico é a localização de David Hume como um filósofo que parte da experiência para encadear todos os seus raciocínios, sejam de conteúdos referentes à moral, ao entendimento ou à estética. Portanto, a experiência marcada como condição de formulação conceitual para o filósofo exige a criação de recursos que possam dar margens para a experiência, e por fim, possam lhe atribuir sentido.

A referência a um sujeito surge então para ser esse anteparo da experiência que ao se relacionar de uma forma específica com as impressões conduz cadeias de relações e sentidos próprios que poderiam, por fim, gerar os critérios para o julgamento estético. Assim, podemos pensar que com essa ferramenta conceitual está respondida a questão fundamental sobre a possibilidade de uma concepção de padrão de gosto universal. Encontrando um crítico podemos lhe perguntar o que é uma obra de arte, ou se uma manifestação artística é

boa, ou se um poema é melhor do que outro⁷⁷. Obviamente essa maneira de busca pelo padrão de gosto se mostra esvaziada de sentido, e se opõe a qualquer possibilidade de transformação nas formas de produzir obras artísticas. O que nos parece razoável é a identificação desta imagem — delineada de modo oblíquo — como um referencial posto no horizonte da filosofia humeana. Ou seja: é um ponto que serve para mediar leituras possíveis sobre o refinamento do gosto.

Um equilibrista que se desloca sobre uma corda bamba, pode utilizar como recurso para aumentar o seu equilíbrio uma barra, uma haste. O comprimento dessa haste vai interferir diretamente na estabilidade do trajeto. Embora o percurso seja o mesmo, a utilização de uma haste maior permite um contato do equilibrista com a corda de maior controle dos movimentos, aumentando a sensação de segurança em sua atividade. Esse quadro nos parece representar bem o juízo estético. Para que sejam elaborados enunciados relevantes de crítica, é necessário que aquele que se propõe a julgar tenha passado por uma série de experiências semelhantes, feito comparações diversas em outras situações parecidas. Esse campo, que está caracterizado sobretudo pela memória e pela imaginação, está representado pela haste: é com a ampliação das experiências e a obtenção de elementos comparativos que o gosto pode ser refinado. A corda representa a obra de arte, com a qual qualquer pessoa pode ter contato, contudo a delicadeza do gosto e as experiências são condições próprias para a contemplação e o julgamento. Em ambas as atividades estão presentes traços de um movimento bem específico.

As mais finas emoções da mente são de natureza muito tênue e delicada, e requerem a concorrência de muitas circunstâncias favoráveis para atuar com facilidade e exatidão, segundo seus princípios gerais estabelecidos. O menor entrave exterior a alavancas tão pequenas, ou a menor desordem interna, perturba seu movimento e confunde as operações do mecanismo inteiro.⁷⁸

Dessa análise entendemos que o julgamento mais adequado sobre uma situação, seja ela apresentada no território das artes, da epistemologia ou da ética, devem ser a consequência de um trabalho cuidadoso e refinado. A atenção para as sutilezas é o que deve dar valor e importância aos enunciados. Nesse sentido, devemos agora buscar o delineamento das condições que possibilitam essa prática que atravessa áreas distintas da manifestação humana, assim como identificar as linhas que compõem o elemento central dessa reflexão: a delicadeza de gosto e da imaginação.

⁷⁷ Cf. HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 187.

⁷⁸ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 178.

2.2 A crítica filosófica e o juízo estético

É certo que os objetos sobre os quais a investigação humana pode se concentrar para produzir juízos podem ser diferenciados em categorias de aspectos os mais diversos. A razoabilidade da reflexão comparativa entre os conjuntos de objetos passíveis de análise reside nas estratégias de atravessamento esquematizados para o exercício da observação crítica e formação dos juízos. Os caminhos percorridos, mesmo que tenham como destino produtos de julgamento singulares, se constituem a partir das mesmas faculdades, devem ser traçados com os mesmos instrumentos e submetidos aos mesmos princípios.

O fechamento do julgamento está definido nos conteúdos da memória. Essa afirmação localiza na memória os conjuntos de elementos sobre os quais o exercício do julgamento opera. Sob esse aspecto, a crítica filosófica pode se distinguir absolutamente de um julgamento estético. Ou seja, em suas formulações é possível que não possam ser identificados elementos comuns que permitam análises comparativas. No limite: as perspectivas podem ser vistas tal como dois idiomas que se estruturam pelo uso das mesmas regras gramaticais, formulando orações e expressões igualmente organizadas, articulando palavras correspondentes, com significados correspondentes, mas sem nenhuma identificação fonética ou morfológica.

A implicação imediata do desdobramento dessa formulação é que esses campos de juízos podem coexistir sem pontos de interlocução. Os sujeitos que se empenham no exercício de um campo específico não devem reconhecer necessariamente as semelhanças que o aproximam das atividades daqueles que estão empenhados em outra área de observação. Esse aspecto, embora justificável através dos conteúdos da memória, gera certa tensão com um ponto específico da configuração que Hume faz do crítico. Este ponto é o ambiente que envolve o crítico em determinada época, um contexto cultural. A identificação desta figura não é uma tarefa corriqueira; não é um processo que ocorre sem alguma força que o incite. Para que sejam percebidas e elencadas as particularidades sutis que se apresentam na formulação de juízos consistentes e adequados aos contextos são necessários parâmetros. A constituição dos atributos que se organizam na condição de parâmetros se dá no meio em que o observador está imerso, e para serem formados exigem sensibilidades suficientemente refinadas. Nessa leitura, o indício que Hume apresenta faz emergir a

conclusão de somente através de um gosto refinado é capaz de haver reconhecimento do refinamento do gosto.

[...] a mesma excelência nas faculdades, que contribui para o aprimoramento da razão, a mesma clareza da concepção, a mesma exatidão nas distinções, a mesma vivacidade de apreensão, são essenciais para as operações do verdadeiro gosto e são seus acompanhantes infalíveis. É raro, se não impossível, que o homem de senso com experiência numa arte não possa julgar a beleza desta, e não menos raro é encontrar homem dotado de gosto justo desprovido de entendimento sadio.⁷⁹

Compreendemos que os efeitos do gosto ultrapassam os limites do juízo estético. Apresentar refinamento de gosto é ser capaz de estar na experiência percebendo os mecanismos que a determinam, que a constituem, identificando aquilo que pode dela ser efeito. Ao se colocar diante de uma obra de arte, o observador crítico recorre aos dados da memória que de alguma forma podem estar conectados com as novas impressões. Assim, para que os conteúdos que estão prestes a ser referenciados no movimento do julgamento sirvam como parâmetros, deve existir o registro de experiências transcorridas com forte teor artístico — experiências cujas ideias que delas são formadas tenham pontos de conexão com as novas impressões e sejam passíveis de comparação. Portanto, deve ser formado uma espécie de vocabulário ou repertório de elementos da memória que sirvam para composição da crítica. Se o mesmo ocorre com o filósofo, deve ser formado um repertório relativo aos seus objetos de julgamento, que nem sempre são obras artísticas. Deste raciocínio, uma formulação que parece razoável é considerar que a noção de crítico pode ser lida como um filósofo que se dedica a julgar objetos artísticos. Portanto, a ênfase a ser feita em nossa leitura que aproxima o juízo estético dos juízos de outra ordem está em como os sujeitos alcançam seus objetos e não especificamente no objeto que se julga. Para que haja reconhecimento recíproco: o olhar deve estar direcionado por sobre a maneira como o outro se posiciona em suas atividades.

Se insistirmos na hipótese de identidade entre as *maneiras* de observação, se concordamos com a ideia de que o observador crítico de uma obra de arte e um filósofo não se distinguem em suas práticas específicas, inevitavelmente nos deparamos mais uma vez o problema que surge a partir das diferenças entre os objetos a serem julgados. Um traço a ser revelado com isso é que se forem observados estritamente os modos de julgamento, o campo das artes e qualquer outro campo podem ser tomados pelas mesmas perspectivas de análise. Contudo, o questionamento que se evidencia é: como pontuar referenciais e traçar eixos que

⁷⁹ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 185-186.

delineiam as estratégias de julgamento sem as ideias relacionadas aos objetos específicos? Retomando a metáfora da linguagem: existe a possibilidade de percepção das regras gramaticais sem uma prévia compreensão das palavras articuladas em uma sentença?

O primeiro contato com qualquer peça provoca transtorno e agitação de pensamento e confunde o genuíno sentimento de beleza. Não se discerne a relação entre as partes; mal se distinguem os verdadeiros traços de estilo; as muitas perfeições e defeitos parecem envoltos numa espécie de confusão e se apresentam indistintamente à imaginação.⁸⁰

Se um espectador está familiarizado com um tipo de produção artística, e a ela dedica seus esforços, amplia a sua competência para o julgamento. Mas a sua atividade estará condicionada ao recorte da área em que se concentra. Portanto, críticos experientes em um tipo de arte não devem apresentar a mesma competência no julgamento de uma obra de outra categoria de produção. É certo que o seu refinamento deve gerar condições para catalisar o movimento de atenção para os detalhes, a percepção de nuances e outros desdobramentos dessa ordem. Mesmo assim, suas observações e inferências devem ter um caráter incipiente em razão de sua inexperiência.

O cenário presente informa que não é possível tomar como referencial de identificação entre os tipos de juízos aqui discutidos os objetos partir dos quais se formam. Também não pode se dar pelas semelhanças do produto final, ou seja, o próprio enunciado do juízo. O gosto, na condição de faculdade mental, reflete em níveis distintos do campo das ações de observação crítica; nas relações interpessoais, por exemplo. O ângulo que aparece como uma forma de compreensão coerente com a hipótese evidenciada está ancorado em camadas que não tangenciam as atividades específicas dos sujeitos quando exercem suas atividades contemplativas. Talvez o tecido da ação comum, dos gestos pragmáticos seja o lugar em que as estratégias, os modos de agir revelem as sutilezas da influência da delicadeza do gosto. Partindo dos dados comuns da vida cotidiana, ações triviais devem transparecer o refinamento do gosto. A amizade como um aspecto genérico da convivência entre indivíduos — o que podemos supor como um acontecimento universal — se caracterizaria sob a determinação do gosto; as fontes de prazer, os interesses de apreciação estética, confluiriam para configurações particulares comuns. Portanto, os sujeitos capazes de produzir críticas importantes em diferentes áreas podem se reconhecer a partir do atravessamento da delicadeza do gosto em gestos pragmáticos.

⁸⁰ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 183.

[...] o bom-senso (*good sense*) implica também o entendimento, o juízo sadio (*sound understanding, sound judgment*) e o bom gosto. O senso correto e justo do belo, ao mesmo tempo saudável e refinado, não se confunde, porém, com o sentimento do homem natural ou do vulgo.⁸¹

Devemos considerar o esforço humeano em identificar os princípios e modos de funcionamento que levam ao sentimento de crença, assim como os elementos que contornam a noção de refinamento do gosto. O trecho da análise de Márcio Suzuki sobre a filosofia humeana aponta para a coexistência observada entre o *senso correto e justo do belo* e o entendimento sadio, o bom senso. Duas instâncias que devem emergir em conjunto, quase como numa relação de causalidade recíproca. Desse modo, o gosto deve permitir que os juízos do entendimento sejam marcados pelo bom senso, revelando um espírito crítico capaz de atentar para as sutilezas das situações analisadas. Assim o sujeito observa e analisa tendo a crítica em evidência em detrimento das próprias crenças. Ao ser requisitado para expor sua opinião, o faz pela determinação do refinamento, e não apenas pelas referências gerais criadas pelo costume.

Há uma busca pela natureza da crença, sem distinções entre os conteúdos sobre os quais a crença opera ou as consequências com as quais ela pode estar associada. Contudo, para melhor tratar das articulações entre a crença e o gosto, nos parece razoável ponderar diferentes formas de manifestações da crença. Se partimos da consideração que o sujeito deve estar familiarizado com os objetos que se põe a julgar como condição para um juízo apropriado, é porque as suas experiências permitem que ele ultrapasse o julgamento comum. Hume nos convoca a refletir sobre a delicadeza do gosto a partir da alegoria dos parentes de Sancho Pança. É certo que devemos localizar bem essa imagem para compreendê-la como uma referência ilustrativa mas não explicativa. Se os parentes de Sancho Pança apresentam uma capacidade diferenciada e mais aguçada de perceber nuances nos sabores, os seus julgamentos devem ser elaborados partindo de experiências gustativas. Algo semelhante ocorre na formação de qualquer juízo crítico — embora não exista para o um filósofo nenhuma competência anatômica ou fisiológica extraordinária para sustentar instrumentalmente as suas atividades. Na cena referida os degustadores são solicitados para que avaliem um vinho. A expectativa evidenciada é de que eles afirmem a boa qualidade do vinho. Essa expectativa está sustentada na combinação de alguns elementos: sabe-se que as uvas utilizadas na produção do vinho eram de boa procedência, eram de boa qualidade e o tempo de maturação era suficiente para produzir bom sabor. Cada aspecto representa um fator

⁸¹ SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo*, p. 59.

comum entre bons vinhos. Nenhum deles é injustificado. Foi o costume que colocou esses aspectos no lugar de condições para a produção de um bom vinho. Portanto, afirmados pelo costume e reafirmados pela prática discursiva, as condições de produção parecem ser suficientes para a conclusão de que o vinho que atende tais requisitos certamente é bom.

O resultado do julgamento revela que o vinho não é bom porque apresentam traços de couro e metal como consequência da presença de uma chave de ferro presa a uma correia de couro no interior do barril⁸². Nota-se uma relação de independência dos juízos dos degustadores em relação aos discursos gerais que pretendiam defender a boa qualidade do vinho. As competências particulares são suficientes para a formação do juízo. A avaliação adequada, nesse caso, não sofre a influência da crença nutrida pelo discurso. Aqui o gosto é o elemento mais forte, o fator determinante da ação crítica e aparece como um referencial muito mais consistente do que qualquer opinião enunciada.

Agindo sobre os usos dos conhecimentos e informações, há de se considerar como uma das possibilidades de efeito do gosto a própria negação ou rejeição de uma informação específica. Assim como importa considerar o gosto como aquilo que possibilita a produção de manejos específicos de uso da memória, também deve ser considerada como condição de possibilidade da produção de críticas, revisões, ressignificações dos conteúdos registrados e estruturados na memória.

Talvez a compreensão dessa característica própria do gosto, como esta atividade que permite novos usos, novas combinações, que está estreitamente associada com a imaginação seja um dos elementos que contribui para pensar sobre Hume não apenas como um filósofo cético. *Hume não discorda da premissa do cético: o gosto se refere a um sentimento e não diretamente a uma qualidade das coisas. Mas quer evitar suas conclusões*⁸³. Enfatizamos a relevância de delinear uma perspectiva que distingue a atitude investigativa do filósofo da configuração geral de sua obra. A caracterização de um posicionamento cético pode ser identificado em momentos distintos da reflexão.

Não é possível negar um certo ceticismo fazendo parte, constituindo a própria argumentação, o que talvez não seja suficiente para a classificação do filósofo em tal categoria⁸⁴. Percebemos a tendência do filósofo em evitar conclusões que possam ser simplesmente classificadas pelos parâmetros tradicionalmente constituídos. Esse modo de

⁸² Cf. HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 180.

⁸³ LIMONGI, M. I. *O fato e a norma do gosto: Hume contra um certo ceticismo*, p. 110.

⁸⁴ Como parece ser a inclinação argumentativa de Plínio Junqueira Smith em *O ceticismo de Hume*.

guiar as reflexões já apresenta uma dificuldade adicional em uma tarefa classificatória, afinal, é preciso reconhecer importância na classificação para buscar sua aplicação. Há um modo de produzir: dentro de parâmetros específicos espera-se produzir um projeto híbrido⁸⁵, atraindo características desejáveis das distintas formas de fazer filosófico e afastando as pretensões que ultrapassam os limites do entendimento.

Há de se reconhecer que na distinção entre os tipos de filosofia, na primeira seção das investigações, não está presente uma oposição direta, objetiva, entre ceticismo e dogmatismo. Contudo, os traços enumerados para configurar e atribuir identidade a cada modo particular de filosofia tangenciam essa categorização. Interagindo com as diferenças, a forma do próprio modo de pensar emerge. A separação em dois grandes blocos se realiza com uma atenção às particularidades. Nesse sentido, a categorização pode ser entendida como um pretexto de análise, um gatilho para a reflexão. Essa função é importante na medida em que promove a argumentação. Partir da obra para buscar definir uma categorização, contudo, parece implicar o risco de percorrer o trajeto em sentido oposto, tendo a classificação como ponto de chegada.

É tomando o universo dos dados dos sentidos como lugar de singularidades e o uso da razão como atividade insuficiente para oferecer explicações últimas ou elaborar respostas para todas as perguntas elaboradas pela imaginação que o filósofo desenvolve seus argumentos. Em um contexto de conclusões céticas que logicamente conduziria para o encerramento da ação ou para a impossibilidade de justificar qualquer tipo de conhecimento, emerge a dimensão estética como um aspecto significativamente presente na filosofia humeana. A negação de qualquer lugar para a ciência, como seria no ceticismo levado às últimas consequências — ao menos na perspectiva do filósofo —, não é o que se desenha na obra do filósofo. Pelo contrário: um lugar de importância é forjado para a investigação científica.

Se o gosto funciona sempre ancorado na imaginação, criando novos usos dos dados da memória, devemos dizer que mesmo que as possibilidades de inferência, as assertivas pretensamente verdadeiras e as certezas que orientam a vida prática sejam limitadas, as formas de lidar com elas certamente fazem parte de um conjunto que não sofre do mesmo tipo de restrição. Mesmo ponderando a limitação das possibilidades da inferência, mesmo marcando a impossibilidade de identificar caminhos consistentes para a investigação sobre

⁸⁵ Cf. EHU, I, §17.

certos questionamentos, o modo de lidar com as respostas com um certo caráter provisório talvez seja o lugar em que Hume se proponha a fazer filosofia. A atividade do filósofo então não é necessariamente, ou não deve ser, aquele que meramente oferece novas explicações, novas teorias que tenham o intuito de ocupar o lugar de verdades últimas. O filósofo deve contribuir com a produção de perspectivas que enriqueçam as leituras possíveis sobre os acontecimentos. Ser filósofo, então, é dedicar-se a traçar olhares distintos sobre as inferências triviais; é colocar em questão os padrões e normas, buscar incessantemente a investigação que considere como horizonte o melhoramento das concepções, é produzir juízos críticos consistentes que possam ser tomados como referências de análise dos acontecimentos os mais diversos.

Para tanto, compreendemos que o conjunto de condições que deve produzir essa configuração pode ser bem localizado dentro do processo de formação. A possibilidade de formulação de juízos críticos deve ser alimentada por uma educação dos sentidos que faça emergir nos sujeitos o ímpeto de olhar com curiosidade para os fenômenos nos quais está inserido. Pretendemos agora apresentar e defender essa leitura, tendo em vista a importância de reconhecer as fronteiras do ambiente em que o refinamento de gosto se dá.

2.3 Educação dos sentidos

Ao buscarmos identificar os aspectos que confluem para a formação do sentimento de crença nos deparamos com a importância de explorar a noção de educação. A relevância da educação, nesse caso, reside na apresentação das ideias que organizam as ações. A interação com os processos educativos deve produzir as possibilidades de formação de referenciais de ação consistentes sem a necessidade da experiência direta. A notícia das propriedades explosivas da pólvora pode contribuir para que alguém maneje com maior prudência e cuidado um recipiente contendo pólvora do que um jarro de flores. Mas devemos notar aqui um caráter fortemente *informativo* do termo educação. Aqui ela se configura como um processo de transmissão de notícias sobre processos da natureza, sobre os acontecimentos e regras sociais, sobre as informações que foram sedimentadas num dado contexto.

Mas como a educação é uma causa artificial, e não natural, e como suas máximas são frequentemente contrárias à razão, e até a si mesmas em diferentes momentos e lugares, ela nunca é reconhecida pelos filósofos⁸⁶.

⁸⁶ THN, I, iii, 9, §19.

Os instrumentos com os quais os processos educativos se dão, como os que estamos ponderando, são sobretudo discursos, narrativas. A condição da educação como *causa* no surgimento do sentimento de crença se caracteriza por um tipo particular de repetição: a do discurso. Essa observação é o reconhecimento do uso das palavras como um recurso especialmente valioso nas operações do entendimento humano. Hume, em sua leitura sobre a história, aponta para as semelhanças entre as nações, entre as regularidades dos costumes. O filósofo enfatiza a possibilidade da identificação de traços que permitem comparações entre culturas distintas. Como observa:

Quer-se conhecer os sentimentos, inclinações e modo de vida dos gregos e romanos? Estude-se bem o temperamento e as ações dos franceses e ingleses; não se estará muito enganado ao transferir para os primeiros a maior parte das observações feitas sobre os segundos⁸⁷.

A fonte a partir da qual o filósofo desdobra esse argumento não é de outra natureza, senão a discursiva. Isso porque o exercício humeano, nesse momento, é um tipo de leitura sobre a história, um espécie de exegese da história. O resultado desse trabalho é a percepção de que a história é *cíclica*⁸⁸. De outro modo: os discursos que pretendem, em alguma medida registrar, relatar, capturar o espírito de uma época, a singularidade de um momento, acabam por se assemelhar a outros cujas pretensões se identificam. A história tem, portanto, a função de revelar os princípios constantes e universais da natureza humana⁸⁹.

A educação, como uma tentativa de formar para um modo de vida, apresenta uma dimensão histórica relevante, tendo em vista a transmissão de uma coleção de certezas sobre inferências causais. Uma prática que se propõe a orientar a conduta de acordo com padrões estabelecidos ao longo da história. O mecanismo indicado como estratégia eficiente nesse processo é a repetição. Certamente a forma mais eficaz e rica de produção de ideias vívidas é a experiência direta. Deveríamos considerar um meio de produzir o comportamento de evitação e afastamento do fogo mais poderoso que a ocorrência de uma queimadura? A experiência direta, a imersão nos acontecimentos causam impressões globais, complexas, em que os elementos são de uma só vez fixados, envolvidos por paixões primordiais despertadas e pelos sentimentos que em alguma medida provocam.

A educação, por outro lado, fazendo um certo uso da linguagem, busca produzir os efeitos da experiência direta. Espera-se que a mesma força relacionada ao assentimento de

⁸⁷ EHU, VIII, i, §7.

⁸⁸ SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo*, p. 20.

⁸⁹ EHU, VIII, i, §7.

uma ideia decorrente da experiência factual esteja presente nas ideias produzidas pelo discurso. Não parece haver contrassenso em ponderar que, via de regra, avalia-se a existência das pirâmides no Egito tal como a impossibilidade de andar sobre as águas. A riqueza e diversidade de abordagens que utilizam as pirâmides em suas narrativas, na condição de estruturas concretas e sólidas existentes em um determinado lugar, alimentam sua veracidade e progressivamente excluem as suspeitas de falsidade. Dessa forma um certo discurso se legitima como verdadeiro pelo uso que dele se faz. As ideias complexas se formam, se desenham na imaginação através da linguagem e sobre elas surgem efeitos como a crença na existência e localização das pirâmides de Gizé assim como a *vontade* de visitá-las. Hume observa que *muitas de nossas ideias complexas jamais tiveram impressões que lhe correspondessem*⁹⁰, e que portanto, através das competências que dispomos podemos fazer articulações em um universo inesgotável de ideias que não foram consequências diretas das impressões sensíveis.

Através de observações detalhadas e exercícios experimentais, é plenamente possível chegar à conclusão, bem justificada, de que a Terra tem um certo formato esférico. Por outro lado, a visão imediata, a percepção visual diante do horizonte nos direciona mais para a tese da condição planificada do planeta. Mesmo tomando conhecimento da investigação metodológica e compreendendo os procedimentos que atribuem universalidade à ideia de um globo em nada modifica os dados que obtemos quando olhamos para o horizonte. Um dos efeitos da educação deve ser justamente o reconhecimento de que o método de observação pode produzir informações que, em certa medida, diferem das informações produzidas pela observação direta, pelos sentidos. O direcionamento para a investigação científica supõe a consideração de que nem sempre os sentidos podem servir por si mesmos como parâmetros de avaliação da consistência de uma proposição. O posicionamento científico retira do campo das impressões e lança para a experimentação o critério de verdade dos enunciados.

Sobre as sensações não se pode afirmar falsidade. Não é possível conceber um conjunto de variáveis que formem uma circunstância tal que o valor de uma impressão se altere. Essa perspectiva de análise se torna clara sob a luz da formulação humeana de causalidade. Compreender uma sensação como um efeito de um evento, qualquer que seja, só é possível através da identificação de um pareamento regular e constante. A percepção só recebe a qualidade de efeito por causa das conexões produzidas na mente. Notamos que o fato observado regularmente de que a chama de uma vela em contato prolongado com a pele

⁹⁰ THN, I, i, 1, §4.

resulta em uma queimadura, envolvendo uma dor, não implica dizer que é necessário haver uma chama acesa para que aquela sensação específica de dor se manifeste. Dizer que a sensação de queimadura independe da proximidade da chama da vela não afigura contradição alguma. A dor que sentimos enquanto somos queimados pela chama da vela não é mais nem menos verdadeira no caso do evento ter sido produzido em um sonho. A ocorrência das sensações não exige a presença de situações que a justifiquem. A afirmação "sinto queimar" não perde valor, em termos lógicos, se é constatada a ausência do contato do fogo com a pele. Essa reflexão coloca os sentidos no centro da investigação humeana como um elemento de consistência invariável. Mesmo que em processos de investigações sistemáticas seja possível alcançar conclusões distintas daquelas conduzidas meramente pelos sentidos não se altera a condição de verdade própria dos dados dos sentidos.

Leituras, afirmações sobre um objeto qualquer, um comportamento. São algumas das possibilidades dos conhecimentos que em vez de se fundamentarem em uma observação, decorrem de uma prática imaginativa:

[...] embora o costume e a educação possam produzir crença por meio de uma repetição como essa, que não é derivada da experiência, isso exige, entretanto, um longo período de tempo, juntamente com uma repetição muito frequente e não proposital⁹¹.

Nas reflexões sobre o gosto, Hume revela a importância da prática para o refinamento da delicadeza da imaginação. Mas essa prática não é a experiência pela experiência, um acontecimento aberto, incondicionado; a experiência deve ser orientada para que a percepção esteja ampliada e a experiência diante de uma obra de arte, por exemplo, venha a ser vivenciada em sua inteireza. Nesse procedimento de orientação das percepções podemos também reconhecer um caráter da educação. Esta leitura produz a formulação de duas hipóteses: a primeira é a tomada de duas perspectivas diferentes da educação, uma que se identifica com o costume e a repetição, em oposição à perspectiva de que a educação deve estimular a imaginação através do uso apurado da percepção. A segunda encontra na dimensão do costume e da repetição um aspecto definidor da educação, mas o estímulo a um uso específico da imaginação e da orientação dos sentidos vem a ser um aspecto complementar ao primeiro. Ou seja, essas duas formas de compreender a ideia de educação não estariam em oposição e sim em uma relação de dependência.

⁹¹ THN, I, iii, 12, §23.

A relevância da distinção destas definições em nosso trabalho está na caracterização de uma articulação significativa entre a crença e o gosto. A concordância com a primeira hipótese apresentada nos colocaria diante de um problema que não nos parece ter consistência no interior da leitura proposta. A opção pela segunda, contudo, revela uma subcategorização de uma noção geral de educação, o que devemos desenvolver na medida em que o tema tangencia nossa investigação.

As marcas impressas pelo costume e repetição seriam o primeiro momento do processo educativo. É o esforço em passar adiante ideias que permitem direcionamentos comportamentais nos mais variados contextos. Que a educação é um campo de apresentação sistemática de ideias acumuladas na história nos parece ser lugar comum. Contudo devemos marcar a finalidade de formação daquele posicionamento produtor de juízos críticos sobre a experiência.

Assim como os mentirosos de tanto repetirem suas mentiras, acabam se lembrando delas como fatos, assim também o juízo, ou antes a imaginação, por meios semelhantes, pode ter ideias impressas tão fortemente em si, e concebê-las com tal clareza, que essas ideias podem operar sobre a mente da mesma maneira que aquelas que se apresentaram pelos sentidos, memória ou razão⁹².

A educação, como possibilidade de existência social, torna-se, diante da opção pelo refinamento do gosto, um empecilho constitutivo. Os produto da educação não é mais do que a delimitação de padrões de conduta, em sentido amplo. A constatação de que o percurso de apuração do gosto se forma em oposição a uma dimensão da educação implica uma articulação específica. A delicadeza do gosto se constitui a partir da desconstrução de preceitos, que em certa medida são reproduzidos e reafirmamos pela educação comum. Portanto, esta é condição de possibilidade daquela. Um processo que tem como exigência *se desprender, é claro, dos preconceitos anteriores, mas, antes de tudo, e sempre, a se desprender de si*⁹³.

Se a crença é um modo de sentir uma ideia, sem nada acrescentar a ela, talvez seja razoável considerar o gosto como um modo de lidar com os acontecimentos, com as paixões e sentimentos. Uma dimensão particular dos resultados da educação é sistematicamente alvo da ação desconstrutiva do gosto: os *preconceitos*⁹⁴. O que define a ideia de preconceito parece ser a sobra, o excesso, o exagero no discurso que, ao fim, em nada contribui para a boa

⁹² THN, I, iii, 9, §19.

⁹³ SCHERER, R. *Aprender com Deleuze*, p. 1187.

⁹⁴ Noção sobre a qual tararemos mais adiante no tópico 2.3.1.

elaboração de juízos. Ao contrário, é fonte de desacordos na comunicação. A importância dessa ressalva reside na noção do ceticismo amortecido; em nada contribui o exercício crítico, questionador e subversivo sobre as questões que sustentam e orientam as ações mais triviais.

Se os costumes dos homens são diferentes em diferentes épocas e países, isso nos instrui sobre a grande força do hábito e da educação, que moldam a mente humana desde sua infância e dão-lhe um caráter fixo e determinado⁹⁵.

Por outro lado, há a dimensão da educação que deve provocar o refinamento do gosto, e em vez de determinar um modo fixo de compreensão dos acontecimentos, gera o espírito crítico necessário para a produção de novas perspectivas de observação. O gosto se revela em um uso adequado da razão e da imaginação. Consequentemente deve produzir os efeitos mais consistentes nos gestos humanos, desde o cultivo das amizades até a busca de prazer através do contato com as belas-artes. O gosto possibilita a apreciação composta por diversas perspectivas e momentos que envolvem a obra assim como em cada novo contato reconhecer novos detalhes, ter impressões diferenciadas, enriquecendo suas referências.

A delicadeza do gosto seria aquilo que permitiria o exercício constante e ininterrupto de construção de novos aprendizados. É o que desperta o homem para o prazer da investigação, das reflexões sobre a sua própria condição de ser limitado pelos sentidos e com racionalidade delimitada por fronteiras bem menos pretensivas diante das perspectivas de *ciências etéreas*⁹⁶. Aí estaria o campo autêntico da filosofia: o lugar em que a argumentação é o centro, em que o reconhecimento das próprias limitações é uma virtude e a acusação explícita do que não cabe inserir em um discurso de tom filosófico é uma constante.

Compreender a dimensão da educação que não está comprometida meramente com a transmissão de informações é conceber que o gosto está implicado no desenvolvimento de certas formas de usar a faculdade da imaginação.

A palavra escrita é um meio de contenção, de acomodação, de apaziguamento de paixões violentas; é um instrumento da imaginação, que atenua a força das paixões e permite organizar as representações⁹⁷

Refinar o gosto então é utilizar estrategicamente a imaginação tendo em vista um manejo dos conhecimentos registrados na memória. Sendo assim, o gosto é também esta competência que permite organizar e ordenar os conhecimentos. Seu refinamento permite um

⁹⁵ EHU, VIII, i, §11.

⁹⁶ Cf. EHU, I, §12.

⁹⁷ PIMENTA, P.P. *A imaginação crítica: Hume no século das Luzes*, p.163.

uso particular das informações construídas, leva a caminhos que ultrapassam as possibilidades cristalizadas pelos conteúdos guardados na memória. *Aprender não é reproduzir, mas inaugurar; inventar o ainda não existente, e não se contentar em repetir um saber*⁹⁸. Nesse comentário de Scherer sobre Deleuze identificamos um traço significativo de identidade entre a concepção deleuziana de educação com a perspectiva humeana. O gosto lança o sujeito para o universo criativo. Como uma espécie de competência e não como conteúdo, o gosto não pode ser meramente ensinado ou transmitido. Para Hume o *gosto não é nada mais que uma sensação de prazer suscitada pelo verdadeiro espírito, e de desprazer pelo falso, sem que sejamos capazes de dar as razões desse prazer ou desprazer*⁹⁹.

O gosto é uma orientação para a identificação das melhores formas de ocupar o tempo de vida. É um constante processo de refazer-se, renovar-se, reconstruir-se através de uma boa condução nas experiências perceptivas — isto é, considerando a importância de registrar essa redundância com a finalidade de enfatizar a condição de coincidência entre a experiência e a percepção. Em Hume percepção é experiência e o refinamento do gosto e da imaginação talvez possa receber como definição a *possibilidade* do sujeito que percebe o mundo como substância mudar de posição e passar a perceber o mundo como o conjunto de percepções delimitadas e possibilitadas pelo próprio sujeito. Um passo para trás que amplia a visão para a atenção aos processos apresentados pelas faculdades mentais enquanto reduz a exigência de responder ou oferecer explicações metafísicas a determinadas questões formuladas sobre a natureza do mundo e do homem.

A dissolução de uma solidez da noção de identidade pessoal guarda precisamente a abertura de possibilidades de criação. Ao passo em que pode ser lida como um fracasso para o conhecimento, justificando essa perspectiva com especulações que pretendem agarrar verdades e conceituações demasiado metafísicas, se lida através da corrente interpretativa que focaliza a natureza artificial da ideia de *eu*. Produz-se então a abertura para a mudança e a inventividade do homem sobre si mesmo. Atento aos detalhes da vida diária, assim como aos acontecimentos extraordinários, o sujeito consciente dessa natureza alargaria suas potencialidades na direção de uma vida prática que transparece os efeitos das reflexões mais refinadas e consistentes.

O refinamento do gosto abriga os elementos fundamentais para produzir as condições necessárias para despertar os sentidos em suas formas mais vívidas e intensas. Uso dos

⁹⁸ SCHERER, René. *Aprender com Deleuze*, p. 1188.

⁹⁹ THN, II, i, 7, §7.

sentidos em seus graus mais elevados de atenção aos detalhes assim como à totalidade de uma experiência. Uma estratégia de aprendizagem que busca produzir os prazeres mais autênticos de acordo com as disposições individuais. Agir através da delicadeza do gosto seria, por fim, agir explorando cada experiência em sua singularidade, extraindo o máximo de dados e detalhes das próprias percepções produzindo o prazer sutil produzido pelo conhecimento.

É a boa distribuição das ocupações que caracteriza a condição ideal do temperamento e do humor para Hume¹⁰⁰. A consequência do processo educativo, como nos parece estar configurado em Hume, é uma boa adequação à própria condição humana. Buscar conhecer as próprias formas de funcionamento, colocar os fenômenos presentes na experiência em evidência, olhar para a natureza das percepções com interesse investigativo compõe as atividades de educação dos sentidos. Nesse fluxo desenvolver um estado de harmonia consigo mesmo. Diante das escolhas da vida *em vez de uma serenidade da alma inalcançável, o que se deve buscar é o bom humor*¹⁰¹.

O fato de se ter desde o início da investigação a concepção de possibilidades limitadas de conhecimentos também limitados não se afigura como um impedimento da pesquisa e da reflexão. A identificação de uma coleção de tintas intransponível, que revele a restrição das cores a serem utilizadas, não pode ser um elemento que diminua a intensidade criativa de um pintor. Da mesma forma não estão determinados, pelo número de notas musicais dispostas em um piano, os usos possíveis, as combinações que podem ser produzidas. A impossibilidade de produzir notas que não correspondem às teclas do piano não significa que haja impossibilidade de criação.

Desse processo faz parte a tentativa de delinear o meio termo. Entre a exigência rígida de uma razão que pretende alcançar a universalidade e o caráter de indeterminação da natureza situa-se um espaço para um agente capaz de compreender ou no mínimo identificar a complexidade dessas interações. A razão, como um instinto, como uma determinação natural com a qual o humano interage é uma forma da natureza se organizar. Se a razão é um modo de determinação da ação humana, compreendemos que o exercício das percepções, a ocorrência da interação da razão com os dados dos sentidos é um processo de interação da natureza consigo mesma. O Professor João Paulo Monteiro indica que, *para Hume, foi a sabedoria da natureza que nos deu um instinto ou tendência capaz de realizar um acordo e*

¹⁰⁰ SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*, p. 75.

¹⁰¹ SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*, p. 73.

*uma harmonia entre o curso de nossas ideias e o curso da natureza*¹⁰². Não visualizamos na obra do filósofo a possibilidade de distinção entre a natureza humana e o que poderia ser chamado genericamente de natureza. Talvez em graus mais elevados e complexos a natureza do homem revele uma vertente de manifestação da natureza que permita processos investigativos mais profundos sobre as próprias percepções. O homem recebe da natureza, ao menos de forma latente, a possibilidade de guiar as próprias observações e descrever minuciosamente as particularidades dos acontecimentos, ampliando assim a consistência e a amplitude das inferências.

As embarcações não podem ser bem conduzidas quando os movimentos do mar não são levados em consideração. É atentando para a violência e força das ondas, assim como para a direção e o sentido das correntes marítimas que se pode traçar a melhor estratégia de navegação. O *filósofo* humeano, essa referência antropológica forte, não é aquele que encontra na natureza o seu próprio destino ou finalidade, mas identifica nela as peças com as quais constrói seu mundo. O homem reflete a natureza e dela faz parte. *A natureza de nossa espécie seria apenas "uma natureza" entre várias que constituem a Natureza em geral*¹⁰³, como observa João Paulo Monteiro. Talvez seja possível dizer ainda sobre a natureza humana que essa seja um modo de apresentação, de manifestação da *Natureza*, um delineamento que, entre outros, emoldura a Natureza. Essa noção deve fazer parte das reflexões desse *filósofo*, já que como uma de suas atividades principais buscar identificar as forças que o determinam.

Entendemos que em Hume o fim mais relevante da educação é oferecer as condições necessárias para o cultivo do gosto. Em outras palavras, a formação de um espírito crítico, científico, em que o sujeito obtenha os prazeres mais adequados em seus movimentos nas experiências.

A ação, ao mesmo tempo que depende em última instância de uma tendência primitiva para o prazer, é determinada em cada momento pela representação do prazer ou do desagrado, e não por uma obscura finalidade do organismo humano.¹⁰⁴

Encontramos nessa análise um importante elemento da constituição do gosto. Nos parece razoável considerar que as *representações* do prazer e do desagrado devem ser os resultados dos processos relacionados à percepção através do princípio do hábito. Reconhecemos assim a singularidade dessas referências em cada sujeito que as representa.

¹⁰² Cf. MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*, p. 211.

¹⁰³ MONTEIRO, J.P. *Hume e a epistemologia*, p. 191.

¹⁰⁴ MONTEIRO, J.P. *Hume e a epistemologia*, p. 175.

Embora a tendência ao prazer seja da ordem do instinto, das determinações naturais, é preciso registrar que os objetos e circunstâncias aos quais se atribui valor de fonte de prazer se organizam de forma particular em cada indivíduo. Portanto, são as referências que surgem no decorrer das experiências com os acontecimentos que recobrem determinados conjuntos de dados dos sentidos com valores específicos.

Nesse ponto, reconhecemos uma bifurcação importante de se notar. Ao passo em que a imaginação, ou melhor, um uso específico da imaginação permite as investigações sistemáticas capazes de produzir assertivas úteis de caráter científico, por exemplo, um outro trajeto possível também se desenha por um conjunto de atividades da imaginação distinguindo-se pelos critérios de fundamentação. O campo que o filósofo almeja delimitar requer o exercício constante da crítica e a busca da reconstituição das cadeias argumentativas que levam às afirmações supostamente verdadeiras. Podemos dizer que esses traços estão presentes integralmente em sua obra, seja pela defesa direta desses pontos, seja no momento em que o filósofo apresenta sua argumentação submetendo-as ao crivo de análises mais firmes e acuradas. Em *Dos milagres* a linha que orienta a escrita envolve, entre outros aspectos, o reconhecimento da falta de consistência das condições em que um milagre pode ser legitimado. Seja pelas suspeitas sobre os relatos, sobre os ambientes sociais em que tais relatos aparecem com mais frequência ou sobre o estado de ignorância das pessoas que reafirmam a ocorrência dos milagres, talvez, sobre o tema, o filósofo esteja mais inclinado a concordar com o cardeal Retz; *que um milagre, suportado por qualquer testemunho humano que se queira, era mais propriamente objeto de riso do que assunto de argumentação*¹⁰⁵.

A consequência das superstições seria a certeza de garantias, a fixação de referências sobrenaturais para a explicação dos fenômenos naturais, a elaboração de imagens e personagens que, apresentados e defendidos pelo discurso, serviriam de condição para a atribuição de sentido na dimensão das incertezas próprias dos sentidos. Da filosofia espera-se o trabalho argumentativo, que parte da condição de sentimento que configura a certeza, sustentando a máxima sobre as questões de fato que *tudo que é pode não ser*¹⁰⁶. Nesse campo todas as garantias possíveis para guiar a vida humana são decorrentes do hábito, e qualquer outra referência que não seja fundamentada na experiência sensível deve ser entendida como ficção produzida pelo exercício livre da imaginação humana. Por uma lado as perspectivas supersticiosas oferecendo as referências metafísicas, supostamente capazes de responder as

¹⁰⁵ EHU, X, ii, §26.

¹⁰⁶ EHU, XII, iii, §28.

questões mais mirabolantes formuladas pela imaginação e, por outro, a filosofia apontando para a impossibilidade de adentrar em certos territórios e acusando os *bigotismos*¹⁰⁷ das empreitadas excessivamente apaixonadas nesses ambientes.

A teoria do filósofo sobre a fonte de toda inferência coincide, em certa medida, com seu delineamento do campo de argumentação filosófica. Considerando que todas as elaborações da mente tem como condição de possibilidade os dados dos sentidos, é preciso um esforço constante na busca pelos critérios que distinguem as elaborações mais consistentes daquelas puramente fantasiosas. Esse processo se configura, portanto, fundamentalmente como o exercício filosófico, a atividade crítica diante de qualquer enunciado. O mínimo que se deve exigir de um determinado discurso para considerá-lo no interior de uma cadeia argumentativa é que ele esteja ancorado necessariamente na experiência. Isso representa a fixação de um território comum a todos os seres humanos, acessível pelas mesmas vias.

[...] não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originárias e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica¹⁰⁸.

Nenhum objeto tem valor intrínseco, pois o valor só lhe é conferido pela paixão que determina as regras do jogos humanos. E talvez se possa dizer que a única peculiaridade do jogo filosófico esteja em conseguir decifrar as regras dos outros jogos¹⁰⁹. Ora, se pudemos compreender bem o cerne da filosofia sobre a natureza humana em que nos detivemos, notamos nessa breve proposição interpretativa de Márcio Suzuki o traço que pode servir para uma boa definição do principal objeto de investigação de Hume. Se alguma peculiaridade pode ser identificada na natureza humana, e talvez não seja mais que uma, a inclinação ao conhecimento, a curiosidade investigativa que leva às inumeráveis tentativas de *decifrar as regras dos outros jogos* certamente será parte integrante dessa aspecto distintivo.

Contemplação é a abertura da percepção para a singularidade da experiência. A delicadeza do gosto é o ingrediente que promove a dilação dos sentidos com o fim de capturar o dado no máximo de sua composição. É a matéria de que é feito o ambiente em que a experiência sensível arrebatada e mobiliza o sujeito, em que o instante é tudo e a distinção entre observador e objeto se esmaece resistindo apenas o fenômeno da experiência. A

¹⁰⁷ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 192.

¹⁰⁸ THN, Introdução, §8.

¹⁰⁹ SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*, p. 96.

conversação, a filosofia, a arte, a ciência e o jogo¹¹⁰ se afiguram como formas de manejo com os dados sensíveis. Estratégias de utilização dos recursos da experiência que provocam a natureza humana cada uma com suas particularidades, despertando o interesse com maior ou menor intensidade na proporção das *inclinações*¹¹¹ de cada sujeito. A identificação das próprias disposições pessoais deve fazer parte da busca pelas ocupações prazerosas relacionadas a essas atividades. A maior contribuição da educação, e porque não da filosofia, deve ser portanto a preparação do espírito para estar de forma ativa e criativa nas experiências sensíveis.

2.3.1 Sobre o preconceito

Um dado que nos desperta a curiosidade é o modo como Hume lida com uma certa questão derivada da reflexão sobre a natureza humana. Quando se pergunta sobre a natureza da certeza de que o sol voltará a se apresentar aos olhos amanhã, uma resposta se desenha claramente na obra. A certeza sobre a questão de fato aqui exemplificada se constitui por um *sentimento*. Esse sentimento em nada altera o conteúdo da inferência, mas a legitima, a põe num lugar especial; não se constitui como um argumento ou pela apresentação de certa lógica capaz de justificar a verdade da afirmativa. Esse é um traço da natureza humana: a pretensão de universalizar aspectos particulares. De outro modo: formular noções gerais, como leis, partindo dos casos específicos. Nessa leitura, encontramos um lugar próprio para a reflexão sobre a noção do preconceito, considerando sobretudo que *natureza humana está muito sujeita a esse tipo de erro*¹¹². Um movimento espontâneo de padronização.

Certamente esse não é um processo que requer a vontade, ele não exige uma atividade intencional do sujeito, pelo contrário. Parece que faz parte da noção de preconceito que a sua formação ocorra independente da vontade. Ela se dá em um registro de estruturação que implica uma certa invisibilidade. Portanto, um preconceito é justamente uma referência de verdade que simplesmente corrobora para a determinar uma opinião ou uma ação sem a devida crítica diante de um enunciado. *Não há fraqueza mais universal e manifesta na natureza humana que aquilo que comumente chamamos de credulidade*¹¹³, o que pode ser

¹¹⁰ SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*, p. 75.

¹¹¹ Cf. SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*, p. 71.

¹¹² THN, I, iii, 13, §7.

¹¹³ THN, I, iii, 9, §12.

compreendido como uma tendência ao assentimento, uma inclinação natural a considerar como verdadeiras as afirmações que se apresentam como verdadeiras, *uma fé demasiadamente fácil no testemunho alheio*¹¹⁴. O preconceito emerge se aderindo de forma orgânica ao entendimento humano, e tal como o hábito, influencia a conduta sem revelar sua identidade.

O preconceito é uma noção genérica que influencia condutas sem que se pense sobre ele. Nesse sentido, o exercício do refinamento do gosto se dá em um nível de ação que pesa sobre os preconceitos: um modo de atividade que tem o dever de considerar a presença do preconceito, colocando-o em evidência e registrando a sua inconsistência. O olhar do filósofo deve ser aquele que flagra o preconceito a partir de seus efeitos. A atividade filosófica é evidenciar a presença dos preconceitos, apontando para os seus desdobramentos, enfatizando a importância de tomá-los como elementos a serem questionados e reconsiderados. Nesse sentido Hume delinea sua obra aproximando os leitores *com um força suave, de todos os valores que, distantes da ignorância e da rudeza das massas, os fariam imunes à credulidade*¹¹⁵. Função primordial da filosofia é identificar a natureza das certezas que compõem o tecido da atividade humana.

Se por um lado a atividade do crítico de arte pode ser lida como a identificação dos elementos que legitimam a própria obra, ou a busca pela identificação dos elementos que tornam uma obra artística relevante, assim é o olhar do filósofo sobre o discurso. No campo da filosofia devem ser observados os elementos que constituem e legitimam um argumento, a estruturação de um conceito. Dessa forma, o olhar atento sobre os argumentos pode reconhecer se neles há consistência ou se são insustentáveis, além de indicar os pontos que permitem destituir certos posicionamentos de validade argumentativa.

O pensamento humeano tem como forte característica a clareza sobre a impossibilidade de adentrar em certos campos por meio da argumentação filosófica. É uma forma de restrição, de estreitamento do leque de assuntos e das possibilidades de inferência.

Assim como a paixão pela religião, a paixão pela filosofia, embora tenha por alvo a correção de nossa conduta e a extirpação de nossos vícios, parece sujeita ao inconveniente de que, pelo seu manejo imprudente, pode servir apenas para fortalecer uma inclinação que já predomina e arrastar a mente de forma ainda mais decidida para o lado que já *atrai* em demasia, em função das tendências e inclinações de nosso

¹¹⁴ THN, I, iii, 9, §12.

¹¹⁵ SALLES, J. C. *O claro e o obscuro*, p. 48.

Logo no início da seção cinco das *Investigações* Hume evidencia um risco que a paixão pela filosofia pode acarretar. Ao pontuar que o inconveniente se refere às paixões, marca-se um distanciamento entre as perspectivas teóricas de cada uma das áreas e a forma como os sujeitos podem ser mobilizados pelas paixões relativas às perspectivas mencionadas. Embora a localização dessas paixões importe para delimitar a compreensão do filósofo sobre a religião e a filosofia, como trataremos em seguida, a atenção que damos inicialmente é sobre a interação da mente com esses campos especulativos. Em certa medida há uma isenção das teorias e a inclinação da balança para o lado humano dos equívocos.

No *Tratado* a perspectiva do filósofo se caracteriza pela consideração de que *os erros da religião são perigosos; os da filosofia, apenas ridículos*¹¹⁷. A fim de lançar luz sobre essa análise comparativa, talvez seja preciso identificar as diferenças entre as possibilidades de efeitos da religião e da filosofia. Cabe então focalizar a interação da mente com os aspectos de natureza religiosa e os de natureza filosófica, enfatizando as consequências que certas características específicas podem provocar sobre o *entendimento* e sobre as *paixões*. Nossa análise parte da ideia de que a caracterização humeana da noção de filosofia, assim como suas considerações sobre a religião, oferecem os dados necessários para a reflexão sobre o que delas pode se produzir.

Ao fazer um panorama sobre os aspectos que devem ser observados na análise de obras literárias, um dos pontos apresentados como um defeito de uma composição é a confusão dos *sentimentos de moralidade* assim como a alteração das *fronteiras naturais entre vício e virtude*¹¹⁸. O motivo desses defeitos está situado no campo da superstição, e como exemplo do que pode provocar esses efeitos está a religião católica. Reconhecemos que a caracterização feita pelo filósofo marca um posicionamento delicado, sobretudo quando apresentado para a Europa do século XVIII.

É essencial para a religião católica romana inspirar ódio violento a todos os outros credos e representar todos os pagãos, maometanos e heréticos como objetos da punição e vingança divinas¹¹⁹.

¹¹⁶ EHU, V, i, §5.

¹¹⁷ THN, I, iv, 7, §13.

¹¹⁸ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 192.

¹¹⁹ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 192.

Nesse caso, nenhuma referencia é feita aos praticantes ou adeptos, mas diretamente a traços fundamentais desta religião. Torna-se evidente, segundo nos parece, uma oposição frontal relativa à instituição. Se tomarmos a discussão sobre as paixões, reconhecendo que a filosofia requer o refinamento de gosto — que por sua vez deve proporcionar sensibilidade para as emoções mais finas¹²⁰, sendo sempre desejável¹²¹ para a vida do homem — temos o suficiente para defender nossa perspectiva. Em Hume o manejo com as paixões e o cultivo daquelas mais amenas é ponto central para a filosofia e *em questões de religião, os homens têm prazer em sentir medo, e os pregadores mais populares são os que despertam as paixões mais lúgubres e sombrias*¹²².

Ao discutir sobre milagres¹²³, além de defender que um homem sábio *dosa sua crença em proporção à evidência*¹²⁴, o filósofo faz um percurso em que apresenta uma série de razões *para o enfraquecimento da autoridade dos prodígios*¹²⁵. Embora seja esse um ensaio em que a proposta seja adentrar especificamente num tema significativo para a religião, os argumentos se constituem partindo das concepções já bem desenhadas em suas teses sobre a *causalidade*, sobre a *crença*; em suas reflexões epistemológicas, se assim podemos nomear. O grau de novidade dessa seção se dá por uma aplicação das noções que ganharam forma e corpo em um momento em que a especulação estava centrada no ambiente originário dos processos a partir dos quais a inferência causal se torna possível. Não é exatamente um absurdo considerar a possibilidade de alcançar os argumentos apresentados em *Dos milagre* através da leitura acurada do *Livro I do Tratado*. Entendemos que a elaboração desse ensaio não é mais do que a análise de um caso específico de *crença*, já que a natureza, as características e os efeitos destas estavam devidamente estruturados.

Ao tomar como exemplo de análise a igreja católica o filósofo parece estar se referindo ao que lhe é mais próximo, à forma de manifestação religiosa com a qual tem maior contato. Contudo, os alvos da sua crítica abrangem um campo bastante extenso, do qual o catolicismo representa não mais que uma das muitas possibilidades. O enfrentamento humeano é contra a *superstição*, contra a defesa de posicionamento que ultrapassem os dados dos sentidos. Lívia Guimarães aponta que em Hume são *supersticiosos os que possuem*

¹²⁰ Cf. HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 179.

¹²¹ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p. 182.

¹²² THN, I, iii, 9, §15.

¹²³ Na seção X das *Investigações sobre o entendimento humano*.

¹²⁴ EHU, X, i, §4.

¹²⁵ EHU, X, i, §24.

*crenças contrárias à experiência comum*¹²⁶. É a experiência que impõe o limite para a especulação, ela representa a barreira intransponível para a delimitação da produção científica. Assim, de uma só vez, todos os argumentos que se ancoram em especulações que vão além das causas perceptivas, ou seja, que não apresentam a possibilidade de reconstituição das cadeias causais que os produzem, são desconsiderados, tal como os *argumentos teológicos*¹²⁷.

Os *católicos romanos* foram certamente a seita mais zelosa de todo o mundo cristão; e, entretanto, constatamos que quase todos os membros mais sensíveis dessa comunhão censuram a *Conspiração da Pólvora* e o massacre de *São Bartolomeu*, considerando-os cruéis e bárbaros, embora tenham sido planejados e executados contra aquelas mesmas pessoas que, sem qualquer escrúpulo, eles condenam a castigo eternos e infinitos¹²⁸

Atentamos nesse processo para as reflexões do *Tratado* e das *Investigações*, entendendo que os traços apresentados nessas obras parecem bastar para bem caracterizar a linha que pretendemos desenvolver. Reconhecemos um aspecto que se não faz parte das expressões que iremos apresentar, ao menos as acompanham e as circunscrevem.

As assertivas passíveis de demonstração, tal como *a soma dos ângulos internos de um triângulo qualquer é cento e oitenta graus* podem ser apresentadas através da linguagem matemática, que nesse caso funciona como a organização das causas e o efeito decorrente da interação dos componentes dessa causa. Se representarmos diversos triângulos para buscar um caso que não corresponda ao axioma, notaremos em todos eles um padrão da estrutura causal, que vem a ser: *a soma do ângulo A com o ângulo B e o C resultará em cento e oitenta*. Assim, entendemos que os ângulos particulares variam inequivocamente pela determinação de uma proporcionalidade inversa. Quanto maior for um ângulo, menores serão os outros dois. Essa assertiva é tão verdadeira quanto a seguinte: *se dois ângulos de um triângulo têm trinta graus, o terceiro terá cento e vinte graus*. Dessa forma, poderíamos formular dezenas de possibilidades matemáticas que descreveriam imagens distintas de triângulos, mas uma mesma definição permaneceria constante em todos eles, assim como o valor resultante da soma dos ângulos internos. Nesse sentido, os axiomas que são produzidos por esse campo de investigação exigem apenas que um raciocínio específico seja reconstituído, ou melhor, que o leitor desses axiomas remonte em seu entendimento as condições que compõem o raciocínio para que haja assentimento.

¹²⁶ GUIMARAES, L. *Ceticismo e crença religiosa no Tratado da natureza humana*, p. 513.

¹²⁷ GUIMARAES, L. *Ceticismo e crença religiosa no Tratado da natureza humana*, p. 513.

¹²⁸ THN, I, iii, 9, §14.

Um procedimento bem distinto desse é o campo investigativo que se propõe a formular e responder certas perguntas que se desprendem do campo de possibilidades passíveis de reconstrução das cadeias causais relacionadas. Fora da estrutura de causalidade não resta nenhuma possibilidade de produção científica. Não existe modo de argumentação que seja válida e que permita o desenvolvimento de conhecimentos capazes de produzir contribuições para a sociedade que exija dos investigadores uma *fé* além daquela natural e necessária para lidar com o mundo externo como se ele existisse fora de nossa percepção ou de que conservamos uma essência¹²⁹. Sentimos que somos os mesmos, embora consideremos as transformações pelas quais nós e nossos contextos sofremos no fluxo do tempo. Da mesma forma, supomos que as representações que temos em nossa memória correspondem a objetos que existem para além de nossa experiência com eles. São essas duas situações que servem de condições básicas para possibilitar a continuidade das ações mais triviais, e delas não devemos abdicar. Um astrônomo não precisa ter uma fé maior do que a que te traz o sentimento de que a lua estará visível amanhã de forma muito semelhante como observa hoje e de como estava no mês passado. Para observar sistematicamente os movimentos do satélite, produzir cálculos matemáticos que descrevam movimentos padronizados e para prever a ocorrência de acontecimentos o cientista não precisa adotar nenhuma perspectiva sobre a origem metafísica do astro, tampouco afirmar ou negar um criador.

Parece-me que os únicos objetos das ciências abstratas, ou objetos de demonstração, são a quantidade e o número, e que todas as tentativas para estender essa espécie mais perfeita de conhecimento além desses limites não passam de sofisticada e ilusionismo¹³⁰.

No decorrer da investigação humeana, nos parece claro o traço de considerar o alcance das suas teses. Ao mesmo tempo em que acusa certas formulações da tradição como produtos de um estudo que não é *propriamente uma ciência*¹³¹ o filósofo se esforça no intuito de cumprir a tarefa de fazer uma investigação guiada pelo rigor da ciência. Um desdobramento imediato desse direcionamento é a demarcação de territórios. Analisando traços encontrados na filosofia abstrusa, Hume denuncia o desejo de *penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento*¹³² que é próprio de seus autores. Portanto, os critérios que marcam os limites entre uma filosofia consistente e uma falsa filosofia parecem

¹²⁹ Em *Hume e a epistemologia* João Paulo Monteiro utiliza a expressão "fé perceptiva" de Merleau-Ponty para tratar das crenças dos objetos externos. (p.209).

¹³⁰ EHU, XII, iii, §27.

¹³¹ Cf. EHU, I, §11.

¹³² Cf. EHU, I, §11.

se confundir com aqueles que determinam a diferença entre a dimensão das especulações próprias do entendimento e as que o ultrapassam.

Fazer filosofia é então identificar os limites do próprio campo de discurso; é construir o próprio edifício em que habita. Tendo em vista a constituição de sua própria filosofia, partindo de uma crítica radical a certos campos da tradição, Hume promove uma redução brusca nas pretensões da investigação reflexiva. Mais do que uma característica e ser ponderada na apresentação dos próprios pensamentos, a sua concepção de filosofia — embora não tenhamos aqui a expectativa de delinear precisamente a noção de filosofia na obra humeana — implica um recorte meticuloso. Essa configuração se apresenta em pelo menos duas dimensões: uma é o tipo de objeto ao qual alguém pretende filosofar e outra é a maneira como a reflexão deve ser conduzida. A combinação criteriosa desses dois aspectos deve compor uma investigação consistente. Talvez, mais que os objetos, a *maneira* se destaque como critério mais significativo para caracterizar o que será chamado de filosofia.

Feito o percurso em que atentamos para as formulações do filósofo, para os conceitos desenvolvidos e a estruturação lógica dos argumentos, buscaremos agora discorrer sobre o *modo* de apresentação desses conteúdos. O estilo da obra revela os efeitos das reflexões estéticas de David Hume e se articula com as consequências da aplicação de seu método. Trataremos das linhas que desenham o estilo e o método do filósofo, assim como da importância que esse *modo* de composição da obra ganha na legitimação das teses gerais do filósofo.

2.4 Estilo e Método

Cabe especular sobre a hipótese que sustenta uma linha de continuidade entre noções e conceitos elaborados no tratado e nos ensaios. Essa leitura parte da identificação de modos de aproximação de temas filosóficos. As estratégias de abordagem que Hume utiliza para submeter questões à análise trazem consigo traços fundamentais do sentido de sua filosofia. Forma e conteúdo estão sob o crivo de uma mesma perspectiva. A escrita e o estilo ultrapassam a condição de meios para o registro de um pensamento e se revelam como dimensões constituintes de sua atividade filosófica.

O percurso filosófico que gradativamente se evidencia, toma, entre outros aspectos, os dados dos sentidos como elementos que recebem valores distintos dentro de uma sequência

de experiências. Diante da experiência sensível, abrem-se as possibilidades de tratamento do oceano de dados que se apresentam. Um posicionamento teórico, uma visão de mundo qualquer pode propor uma localização mais ou menos precisa para essas ocorrências. É possível supor alguns posicionamentos em relação aos sentidos, que por suas concepções atribuem certos valores aos dados que eles produzem.

Um desses posicionamentos se forma partindo da constatação da insuficiência dos sentidos para servir de critério de verdade. Seja para a produção de uma inferência de qualquer natureza, a mais trivial, a falibilidade dos sentidos não permite garantias, não traz por si a certeza sobre a informação razoavelmente organizada. A percepção da mente, por sofrer a influência das mais sutis variáveis, manipula a experiência dando a ela um aspecto particular, nunca universal. Seja por uma deficiência orgânica, por uma iluminação excessiva, pela distância ou por um estado de humor, as inferências que podem ser formadas sobre uma 'mesa' tendem a variar indeterminadamente. Assim, identificando a impossibilidade de fundamentação, os sentidos são destituídos do lugar de fonte para a constituição de conhecimento. Um desdobramento cético que deixa espaço algum para qualquer justificação do conhecimento através dos sentidos. Um abandono da expectativa de produção de conhecimentos válidos. A falibilidade é o caráter que recebe destaque e que fundamenta a desvalorização do que se obtém pelos sentidos. Constatada a impossibilidade de estabilização de qualquer forma de conhecimento derivada exclusivamente dos sentidos, conclui-se pela impossibilidade de pretensões de universalização.

Outra perspectiva é aquela que, partindo das mesma tentativa de atribuição de valor ou de sentido aos dados sensíveis, constata inevitavelmente a sua possibilidade de erro. A consideração da sensibilidade como uma fonte de incertezas é flagrante. Em razão da variedade de caminhos aos quais os sentidos podem levar, sendo um lugar marcado pela dúvida e ausência de discernimento preciso entre o verdadeiro e o falso, uma investigação de outra natureza é valorizada em detrimento daquela que parte dos dados sensíveis. Com essa visão, a insegurança da experiência sensível não pode excluir as possibilidades de universalização; não pode, e não deve impossibilitar a busca de conhecimentos válidos. O que decorre da leitura sobre a impossibilidade de sustentação de critérios de verdade pelos sentidos é a inauguração de um outro espaço, um outro terreno que ofereça condições não apenas mais seguras para o conhecimento, mas condições para alcançar o conhecimento absoluto. Assim, a formulação metafísica de noções que devem orientar a investigação postula suas referências e dela deriva suas conclusões necessárias.

Por fim, delineamos um terceiro modo de posicionar os dados obtidos pelos sentidos. Sem discordar da incerteza decorrente das associações da percepção, reconhecendo a impossibilidade de encontrar uma referência sólida nos sentidos para a constituição de formulações incontestáveis, essa perspectiva se lança no universo da percepção. Busca-se, desse modo, delimitar um lugar para a investigação sistemática, com certas pretensões de universalidade sem recorrer aos lugares de fundamentação que exigem do leitor mais do que compreensão dos argumentos — se descolando radicalmente do crivo da experimentação. Uma aposta em encontrar nos próprios mecanismos da percepção, esse campo variável e plural, uma segurança para a esquematização da inferência. Um método experimental se desenha.

Criar condições para o surgimento de um território em que seja possível a coexistência entre 'um' naturalismo e 'um' ceticismo é, se bem compreendemos, umas das tarefas de maior relevância a serem executadas no projeto humeano. Recolhendo partes significativas de posicionamentos historicamente destacados, atentando para os limites de cada uma, o filósofo constitui sua produção sem buscar cumprir a exigência de alcançar respostas definitivas. Este desafio é apresentado ao leitor: uma convocação de leitura empenhada no reconhecimento das nuances dos argumentos, direcionada para a identificação da consistência interna das reflexões, que constata a complexidade dos temas abordados.

O centro da atenção é deslocado: das perspectivas que buscam atingir respostas precisas e irrevogáveis para questões filosóficas para o que há de comum a essas perspectivas. Uma diversidade de teses, embora radicalmente distintas, estão identificadas pela busca por uma solução última. Ou ainda, estão comprometidas em arcar com as implicações lógicas que decorrem dos pressupostos tomados como indubitáveis. Notamos um descolamento do filósofo de uma linha de continuidade na história do pensamento. Como um historiador, observador das distintas concepções filosóficas apresentadas em períodos variados, Hume aponta para a tentativa de explicar, de dar fim a certos questionamentos, como um aspecto comum a grande parte dessas concepções. Não apenas identifica, mas indica para os problemas e implicações dessa busca. Uma espécie de denúncia da ânsia pela verdade como uma venda capaz de cegar e comprometer a consistência de uma investigação. Uma acusação de maior compromisso com a defesa dos próprios princípios do que com a coerência. Portanto, esse exercício já nos parece suficiente para evitar qualquer forma de categorização através dos parâmetros tradicionais. Mais do que simplesmente alguém que se

propõe a apresentar uma nova teoria, nos é claro o empenho do filósofo em identificar os problemas e as implicações do ímpeto das investigações mais dogmáticas que críticas.

Buscar a diversidade de perspectivas teóricas constituídas como formas de lidar com problemas filosóficos — resolvendo-os ou negando-os — nos indica a complexidade que o filósofo reconhecia em seus objetos de estudo. A cautela presente no exercício reflexivo pode ser lida como uma maneira de informar sobre os caminhos tortuosos em que trilharia. Colocar antes em questão não os problemas filosóficos, mas sim aquilo que conduz à formulação de soluções. Focalizar o próprio fazer filosófico. Enquanto organiza noções que importam para compreender o que pode ser chamado de conhecimento, encara-se a especulação sobre as condições que permitem o homem se perguntar sobre o que vem a ser *conhecimento*. Estamos diante de uma reflexão que busca localizar a própria afirmação de verdades na história da filosofia. Mais do que uma tese sobre a inferência Hume se debruça sobre o que leva à sintetizar inferências. Um exercício que não se propõe a alcançar uma resposta mais verdadeira sobre as questões tradicionais é antes uma revisão das condições que atribuem relevância às questões. Evidenciando a pesquisa sobre a conjuntura que possibilita a ocorrência do conhecimento, cria-se um novo lugar diante dos debates filosóficos tradicionais. Diante desse papel desafiador, que parece ser exercido desde o Tratado, reconhecendo seu caráter inovador, reconhecendo a ausência de reflexões anteriores capazes de dar sustentação ao seu projeto, o filósofo deixa transparecer um certo caráter provisório em suas reflexões.

Sobre esse caráter, observamos que não se justifica apenas por seu lugar de vanguarda. É provisório, digamos, necessariamente. Em nossa leitura, não parece ser possível reconhecer a abertura para a continuidade do projeto, com novas reflexões sobre os temas, sem identificar o corpo teórico apresentado como sendo passível de mudanças e acréscimos. Portanto, admitir uma limitação do projeto devido o pioneirismo no campo de investigação inaugurado não é o único aspecto que justifica o fato. É traço da delimitação dos objetos de investigação de Hume que sobre eles sejam feitas novas pesquisas e descobertas. Um projeto com traços de uma concepção provisória. É de se notar a importância do desligamento do império da exigência de sucesso da investigação, ao mesmo no sentido que exige do pesquisador, do teórico, respostas terminadas que encerrem o lugar do questionamento. Partir do posicionamento que toma a investigação filosófica como atividade insuficiente para responder os anseios da imaginação é propriamente uma atitude filosófica.

Uma postura de caráter cético se confunde com o percurso filosófico aberto, ampliado. Uma certa convivência pacífica com a ignorância sobre certos princípios inacessíveis à atividade do entendimento permite que a investigação resguarde sempre janelas de continuidade, de desdobramentos. Uma forma de investigação que indica que *em todos os incidentes da vida, devemos sempre preservar nosso ceticismo. Se acreditamos que o fogo aquece, ou que a água refresca, é somente porque é muito penoso pensar de outra maneira*¹³³. Um fazer filosófico que se constitui considerando a sua parcialidade, mesmo com pretensões de universalidade, expõe imediatamente a sua própria estrutura fundamental: a insuficiência da investigação racional diante da complexidade da experiência e dos mecanismos que com ela se manifestam. Mais que um procedimento de pesquisa revela-se um traço da tese sobre a natureza humana. Em Hume, adentrar na pesquisa da natureza humana não é apenas a identificação dos mecanismos que a compõem, nem o reconhecimento da grande complexidade dos seus processos, mas é também a consideração sobre os limites de sua atividade.

Por outro lado, o método apresentado pelo filósofo o obriga a marcar a condição intransponível de certas concepções sobre a natureza humana. Sobre esse aspecto, não parece haver espaço para negociações ou atualizações. Podemos incorporar avanços na ampliação do conjunto de causas que confluem para uma ação ou um acontecimento da natureza; não encontramos na reflexão humeana espaço para qualquer continuidade, qualquer acréscimo sobre a *origem* da natureza humana — sob a pena de fazer ruir por completo uma perspectiva. Reconhecer seu caráter incipiente é acompanhado pelo reconhecimento de certas pontuações inalteráveis que devem ser atribuídas não às condições históricas, mas sim a uma limitação própria da razão humana.

A elaboração filosófica de David Hume se constitui, de início, tendo a expectativa de alcançar uma sistematização significativa do pensamento, capaz de recobrir todos os desdobramentos possíveis das questões pontuadas. É clara a tentativa de alcançar um nível tal de argumentação que o leitor acolha o seu pensamento e esteja convencido da sua consistência. Nesse ponto, a aparência da obra sugere um estilo que mostra traços de um formato que almeja modelos explicativos mais exatos. Notamos essa configuração no *Livro I do Tratado da Natureza Humana*, a exemplo da abordagem sobre a crença. Há um empenho expressivo em identificar os mecanismos envolvidos no surgimento da crença tendo em vista a formulação de uma noção clara do modo como as faculdades mentais operam diante das

¹³³ THN, I, iv, 7, §11.

questões de fato. Esse momento se caracteriza mais pela redefinição de termos, pela pontuação do uso dos conceitos do que pela fluidez reflexiva. Essa última característica, por sua vez, ganha ênfase na escrita dos ensaios, em que o filósofo destaca os traços de estilo que produzem uma linguagem mais interativa, mais acessível ao grande público.

O filósofo, seguro da força de seu projeto, recorre a um vocabulário ambicioso que, em certa medida, é incongruente com suas reflexões. O ímpeto de apresentar a solidez das ideias provoca o uso de expressões como: *é evidente, é certo, é inegável* as quais Hume pondera no final do *Livro I: elas não refletem um espírito dogmático, nem uma imagem presunçosa de meu próprio juízo*¹³⁴. O filósofo, no exercício da crítica às diversas perspectivas, delinea a sua proposta.

Alguns afirmam que os corpos agem por sua forma substancial; outros, que agem por seus acidentes ou qualidades; muitos, por sua matéria e forma; alguns ainda, por sua forma e acidentes; e outros, por certas virtudes e faculdades distintas de tudo isso. Ademais, todas essas opiniões se misturam e se transformam de mil maneiras diferentes, o que nos dá um forte motivo para suspeitar que nenhuma delas possui qualquer solidez ou evidência, e que a suposição de que haveria uma eficácia em alguma das qualidades conhecidas da matéria é inteiramente infundada.¹³⁵

Diante da variedade, da pluralidade de abordagens sobre o tema, Hume parece reconhecer a importância de marcar, da forma mais objetiva possível, a sua tese. Importa pontuar o lugar de destaque, na obra do filósofo, da reflexão sobre a causalidade — formulação que se anuncia requisitando a discussão sobre a ideia de conexão necessária¹³⁶. Considerada a confusão entre os demais pontos de vista sobre o tema, somos direcionados à conclusão de que o esforço em compor um ferramental imponente é um procedimento, antes de tudo, cauteloso. Se ao revisar o Tratado para produzir um livro mais palatável, capaz de ampliar o alcance de suas reflexões, a expressão dos raciocínios foi ponderada como um aspecto a ser corrigido¹³⁷, na estrutura mesma da obra a assertividade tem um lugar de destaque. A força que o modo de escrita do Tratado nos apresenta tem o papel de contribuir na defesa de um posicionamento. Nos parece sensato afirmar que um projeto filosófico, que pretende inserir raciocínios no tecido da produção reflexiva de uma época, dialogando com a tradição, confrontando, em alguma medida, perspectivas teóricas sedimentadas, requer uma forma de apresentação afirmativa; uma estratégia de apresentação de ideias que sustente a declaração de um posicionamento robusto.

¹³⁴ Cf. THN, I, iv, 7, §15.

¹³⁵ THN, I, iii, 14, §7.

¹³⁶ Tema que tratamos mais detidamente na primeira parte desse trabalho.

¹³⁷ Cf. Nota introdutória das *Investigações sobre o Entendimento Humano*.

Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência.¹³⁸

O filósofo nos apresenta a obra pela expectativa de sua localização, qual seja: fomentar o substrato que oferece as condições para o exercício das demais ciências. Mais que isso: imergir na pesquisa das possibilidades da inferência. A obra humeana formula sobre a sua própria localização; por seus desdobramentos reflexivos se legitima e se afirma. Como quem identifica uma lacuna na história da epistemologia, Hume evidencia a urgência de investimento na atividade filosófica que traga para o centro da investigação a natureza humana.

Uma marca significativa se faz presente na obra desde a introdução do *Tratado*: a orientação de que as investigações produzidas tem como uma espécie de elemento norteador a consideração de fronteiras. Nos parece haver o reconhecimento de um lugar em que o entendimento humano não pode transitar sem que perca a lucidez argumentativa. Portanto, deve-se supor uma linha divisória entre o campo em que se pode exercer trabalhos de pesquisa consistentes e um outro campo em que a imaginação pura é quem guia a reflexão. O recorte dos objetos sobre os quais a *ciência empírica* humeana deve atentar se atualiza no texto com certa frequência. Seja pela exigência metodológica ou como conteúdo problematizado, o delineamento dos universos em que a filosofia deve empenhar esforços ganha destaque.

Estruturando experimentos mentais, tal como um físico que dirige a elucidação teórica através exemplos factuais, articula-se diretamente o caminho da reflexão filosófica com os acontecimentos mais simples e cotidianos. A proposta de um projeto baseado no método experimental se reafirma. Revela-se o aprofundamento do estudo dedicado a descortinar os mecanismos que convergem na experiência.

O trabalho de recorrer diretamente ao senso comum objetivando o recolhimento dos conteúdos a serem devidamente discutidos se mostra uma prática estruturante no exercício filosófico. Hume remonta essa prática levando às últimas consequências o método, tendo as intuições mais primitivas como guia, sem perder o contato com as demais correntes de pensamento de sua época. Hume estabelece um diálogo pela via da revisão dos termos habitualmente manejados por seus contemporâneos. Uma forma de entrar em um jogo buscando redefinir não só as regras, como também as funções de cada elemento participante.

¹³⁸ THN, Introdução, §6.

Nessa leitura, talvez possamos reconhecer uma faceta da ironia humeana: um filósofo que se insere no debate ao passo em que remodela as noções usuais, confrontando discursos e, em certos casos, questionando o estatuto do próprio debate.

Duas dimensões da escrita podem ser identificadas como uma maneira de explicitar nossa leitura. Essa forma de examinar o texto parte de uma observação sobre o compromisso que o filósofo firma com a finalidade da produção. Uma dimensão é uma configuração de trabalho marcado pelo rigor do método experimental. Criação e revisão de experimentos mentais que devem culminar na identificação dos princípios da natureza humana; a condução do raciocínio através da exemplificação e das analogias; a pontuação de elaborações da imaginação que desdobram efeitos de noções significativas, como o hábito, a causalidade e a crença. O filósofo transita por seus delineamentos conceituais, contornando cada um a partir dos outros. Um sistema que se constitui pela integração íntima das ideias. O pensamento humeano é acompanhado a todo momento pela costura de traços que delimitam o seu objeto e seu método.

A outra dimensão que consideramos é a ênfase na forma, no estilo como as ideias são apresentadas. O direcionamento da atenção para esse aspecto, embora reconhecidamente provocado, desencadeado pelo *fracasso do Tratado*¹³⁹, ganha corpo e lugar privilegiado na obra do filósofo. Seja no momento de produção das *Investigações*, seja na escrita e revisão dos *Ensaio*s, a ocupação em condicionar a exposição de suas ideias tendo como fim afetar o leitor torna-se uma marca do filósofo. Portanto, é sob esse aspecto que compreendemos o fracasso. Consideramos que o Tratado se configura como um fracasso apenas se julgado a partir dos critérios e condições que não objetivava satisfazer. Talvez, pela grande pretensão de seu autor sim, um fracasso. Por sua composição interna, contudo, uma realização singular.

Seja no ensaio *Da simplicidade e do refinamento na arte de escrever* ou *Do padrão do gosto*, o filósofo, empregando um certo tipo de reflexão metalinguística, observa traços significativos da produção escrita. Se referindo à beleza modesta e recatada de Terêncio¹⁴⁰ ou à elegância de Addison¹⁴¹, Hume revela, pouco a pouco, as linhas que compõe seus parâmetros estéticos. Tratando do refinamento da escrita, o filósofo esboça um modo próprio de produção. Pela exigência da publicidade ambicionada, do *Tratado* aos *Ensaio*s, um caminho é percorrido: a revisitação das teses para uma reapresentação do pensamento, desta

¹³⁹ Cf. Nota introdutória das *Investigações sobre o Entendimento Humano*.

¹⁴⁰ Cf. HUME, D. *Da simplicidade e do refinamento na arte de escrever*, p. 161.

¹⁴¹ Cf. HUME, D. *Do padrão do gosto*, p.173.

vez, matizada com um novo estilo. Não nos parece absurdo afirmar que o estilo, a ocupação com o refinamento literário, na obra do filósofo, seja uma dimensão importante do conteúdo. Como um cenário que, ao fundo, projeta o artista em toda a sua cor, produzindo enquadramentos que harmonizam a presença artística do intérprete. A obra se distancia da configuração em que o discurso é sobretudo um meio para veicular conteúdos, e se aproxima da condição de objeto com o qual o leitor interage e exercita o próprio refinamento do gosto. Assim, o estatuto do estilo também se desenha: não como ornamento mas como elemento formador.

Hume, escritor, parece iniciar um processo sistemático de submissão do seu ofício aos critérios que ele mesmo, filósofo, está apontando ao tratar sobre o ensaio.

Cada obra de arte tem também um certo fim ou propósito para o qual é calculada, e deve ser estimada mais ou menos perfeita conforme é mais ou menos adequada para atingir esse fim. O objetivo da eloquência é persuadir, o da história é instruir, o da poesia é agradar por meio das paixões e da imaginação. Devemos ter esses fins em vista toda vez que examinarmos qualquer obra, e devemos poder julgar até que ponto os meios empregados estão adaptados a seus respectivos propósitos.¹⁴²

Discriminamos aqui a busca pela localização da própria obra, ou melhor: a produção simultânea da escrita e do esboço do lugar em que ela melhor se articula. Assim, entendemos que a escrita humeana não se desprende de sua filosofia. A interação desses aspectos, a maneira como são combinados, afinal, justifica a posição de destaque do filósofo na história da filosofia. A dinâmica das cadeias argumentativas é apresentada como uma constante produção de enredos nos quais as noções ganham seus sentidos próprios. O filósofo reveste o terreno em que transita. Isso, notamos, faz parte tanto da estrutura e composição da obra como do projeto filosófico.

A obra conjumina dois atributos articulados: conteúdo e estilo. Dimensões que cooperam na experiência da leitura. De um lado o caráter artístico da produção que envolve e entretém, por outro, o cuidado na construção e uso dos argumentos. Portanto não se pode dizer que o destinatário do filósofo é o entendimento, ou a razão, tampouco podemos concordar com uma visão que situe a leitura do filósofo como uma prática de puro entretenimento. O destino da obra é o leitor, em toda sua amplitude. Ela é um meio de veiculação de argumentos, e é uma fonte de prazer. Estimula a reflexão e oferece deleite.

¹⁴² HUME, D. D. *Do padrão do gosto*, p. 185.

No momento em que o filósofo busca traçar distinções entre a filosofia fácil e a abstrusa¹⁴³, nos parece razoável identificar uma localização para a sua própria atividade reflexiva. Entre a filosofia mais agradável e a mais profunda, devemos reconhecer a possibilidade de um estilo capaz de ser palatável, agradável ao leitor, ao mesmo tempo em que se desenvolve de forma consistente na construção argumentativa. Com essa pretensão, o filósofo não se exime do trabalho de colocar os problemas mais densos sob investigação, e não dispensa um uso particular das palavras, um estilo de apresentação claro e rebuscado das ideias.

Atentando para esse quadro, reconhecemos a noção do meio-termo tanto na condição de um ponto de referência na formulação das teses filosóficas, uma característica forte do pensamento, como na forma de apresentação dos conteúdos: o estilo.

Por toda parte se reconhece que a beleza, assim como a virtude, está no meio-termo; a grande questão, no entanto, é onde se localiza esse meio-termo, e ela jamais pode ser suficientemente elucidada por raciocínios gerais.¹⁴⁴

Ponderando a dificuldade inerente ao empreendimento de delinear *meio-termo*, a tarefa de reconhecer referenciais que marquem o lugar intermediário entre extremidades afigura-se, mais que um desafio para a escrita, uma questão filosófica. Embora a expressão meio-termo possa conduzir o pensamento a uma noção espacial, é preciso considerar que o recurso metafórico não oferece indícios da complexidade do uso dessa expressão tal como aparece em Hume. Na produção de uma escrita modelada por referências que se opõem — que é a própria tarefa que o filósofo almeja executar. É a identificação de

uma estrutura adversativa da obra, ou seja, seu modo singular de afirmar traços opostos ou independentes como complementares, sendo capaz de conservá-los e de, nessa conservação, conferir-lhes outro sentido¹⁴⁵.

Assim procedendo, são produzidas séries de análises minuciosas que sejam suficientemente precisas a ponto de identificar as variações mais sutis. O meio-termo se configura, sob esse ponto de vista, como uma prática metodológica requintada; o exercício pleno de um gosto refinado.

Fazer a opção de localizar a filosofia humeana seja no campo do ceticismo, seja no campo do naturalismo, parece sempre implicar perdas significativas na compreensão da singularidade do projeto. Talvez um dos aspectos que mais enriquecem o trabalho do filósofo

¹⁴³ Cf. EHU, I.

¹⁴⁴ HUME, D. *Da simplicidade e do refinamento na arte de escrever*, p.160.

¹⁴⁵ SALLES, J. C. *O cético e o enxadrista: significação e experiência em Wittgenstein*, p. 190.

seja justamente o esforço intenso e o constante direcionamento para a elaboração de uma atitude especulativa que entrelace concepções próprias de perspectivas fixadas como antagônicas. Lidando com formas de pensamento, em certa medida, opostas, Hume se apresenta marcando um espaço reflexivo próprio. Optar por uma classificação estrita da obra talvez seja um equívoco interpretativo ao qual o próprio filósofo atenta para dele escapar. No momento em que se critica a metafísica, preserva-se um lugar para a verdadeira metafísica; quando aponta para os absurdos implícitos aos desdobramentos últimos do ceticismo, preserva-se um certo ceticismo. Esse procedimento se afigura como uma chave importante, em nossa leitura, para formular uma estratégia de estudo. Afirmar a importância em definir a filosofia humeana como cética ou naturalista talvez seja uma postura excessivamente dogmática. Parece que fazer uma opção desse tipo, mais do que uma perspectiva interpretativa, entre outras, é limitar a profundidade do pensamento. É sensato compreender a filosofia humeana partindo da identificação de um movimento reflexivo que visita produções filosóficas radicalmente distintas.

Após o Tratado, Hume se propõe a cumprir a exigência de enfrentar problemas fundamentais da filosofia produzindo argumentos de acordo com certos parâmetros estéticos. Esses novos parâmetros devem ser mais adequados esteticamente para entreter o leitor e atrair mais fortemente sua atenção para o texto. Através da crivação dos referenciais da produção filosófica e da produção poética e literária, o filósofo angaria os traços que irão marcar a sua escrita. É na arte da combinação entre a apresentação dos conteúdos e o estilo de escrita que reside o signo de um momento seminal de transição. O resultado disso, deve ser então uma obra filosófica de importância literária.

Mas embora, em matéria de delicadeza, haja naturalmente grande diferença entre uma pessoa e outra, nada tende tanto a reforçar e aperfeiçoar esse talento quanto a prática de uma arte particular e o frequente exame e contemplação de uma espécie particular de beleza.¹⁴⁶

O texto humeano, se somos razoáveis em nossa compreensão, se insere no plano das obras capazes de incitar a delicadeza do gosto. O filósofo faz confluir a filosofia, a arte de escrever, e a vida comum a partir de um certo refinamento.

É de supor que o caráter mais perfeito está situado entre esses extremos, exibindo aptidão e gosto tanto pelos livros como pela convivência social e pelos negócios, revelando, na conversação, o discernimento e a delicadeza que brotam da

¹⁴⁶ HUME, D. *Do padrão do gosto*, p.182.

familiaridade com as belas-letras, e, nos negócios, a integridade e exatidão que são o resultado natural de uma correta filosofia.¹⁴⁷

O autor imerge em sua obra e dela faz parte. Formula suas teses e delas não se dissocia. No interior de suas reflexões estão situadas as prescrições metodológicas às quais os seus raciocínios estão submetidos. Nas elucubrações sobre *a arte de escrever ensaio* e sobre a possibilidade de considerar um *padrão do gosto*, estão presentes as propriedades que dão vida ao seu estilo. Revela-se um compromisso do pensador com a reflexão. Revela-se um filósofo impregnado por sua filosofia.

Espera-se que essa liga do mundo letrado com o mundo do convívio social, que começou tão bem, possa se aprimorar ainda mais, para mútuo benefício de ambos. Desse ponto de vista, posso me considerar uma espécie de representante ou embaixador das letras nos domínios do convívio social, e devo ter como constante dever a promoção das boas relações entre esses dois Estados, que tanto dependem um do outro.¹⁴⁸

No movimento de inserção do universo das ações comuns no discurso filosófico podemos reconhecer uma atitude republicana, em que a finalidade dos benefícios sociais e da difusão do pensamento crítico estejam em primeiro plano. É preciso, contudo, retomar a localização desse universo no interior do projeto filosófico humeano. Nesse ângulo de leitura notamos que a ação se inscreve no projeto como o ponto de partida fundamental para a organização dos argumentos, e constitui a fonte dos aspectos a serem tomados como objetos de pesquisa. Portanto, mais que uma conotação política, como uma sugestão generosa de aproximação mútua, o contato entre o *mundo letrado* e o *mundo do convívio social* participa como peça importante da estratégia do fazer filosófico; a articulação desses elementos fertiliza a reflexão e representa um ponto crucial para o desenvolvimento e estruturação da obra do filósofo.

Elencamos dois argumentos, que devem servir como justificativa, para compreender o direcionamento à vida comum para o delineamento do pensamento humeano. A primeira justificativa é a constatação da influência newtoniana na perspectiva metodológica do filósofo. Se a proposta é o delineamento de um objeto de investigação, deve-se centrar a atenção no lugar em que ele se apresenta. Se podemos afirmar, genericamente, que Newton estava interessado em desvendar as regras dos movimentos dos objetos materiais, diremos que, igualmente, Hume estava interessado em desvendar os movimentos do entendimento e da moral: a natureza humana. Essa afirmação pode parecer demasiado ampla, mas

¹⁴⁷ EHU, I, §5.

¹⁴⁸ HUME, D. *A Arte de Escrever Ensaio*, p.223.

encontramos nela um fator constituinte: o trabalho reflexivo se além aos movimentos, aos fluxos, às concatenações, aos modos de funcionamento, a como os processos se desenrolam, em detrimento da buscar por conclusões sobre a essência ou sobre a finalidade dos fenômenos. Portanto, as ações, sejam as direcionadas aos objetos da natureza ou aos outros homens, formam um campo em que o filósofo identifica a possibilidade de tratar de seu objeto central. Esperamos ter defendido esse ponto de forma suficiente ao longo desse trabalho. É a ação que oferece os indícios da natureza humana. Sem o reconhecimento dessa fenda de observação, o projeto humeano estaria impossibilitado. Hume parte da ação, desse lugar de experiência, para prosseguir na investigação dos elementos que a produzem e a determinam.

O segundo elemento que elencamos é o fato de, diferente dos processos que envolvem apenas objetos inanimados, os acontecimentos que se articulam pela natureza humana são permeados pelos sujeitos implicados. Assim, as especulações sobre faculdades mentais ou paixões, por exemplo, não podem prescindir de concepções sobre esse sujeito que protagoniza na experiência. Desdobramos aqui uma bipartição na ideia de experiência como fundamentação teórica: de um lado a experiência é a instância última nas discussões epistemológicas, uma noção que encerra em si o ponto de partida para a constituição das ideias, de outro, um sentido que se revela nos efeitos da repetição. Ou seja, na reflexão que propõe uma perspectiva de análise sobre a *origem das ideias*, por exemplo, o lugar que a noção de experiência ocupa é o de gerar as condições para o advento de uma ideia. Já nas elaborações sobre causalidade ou sobre a crença, recorre-se não mais à noção de experiência, mas sim aos resultados possíveis da repetição de experiências semelhantes.

Podemos então, distinguindo essas duas facetas da experiência enriquecer as ideias que justificam o traço metodológico de retorno à vida comum por parte do filósofo. A primeira instância da experiência não ultrapassa a concepção de fonte dos dados sensíveis. A concepção desse recurso estruturante está registrada nas reflexões iniciais expostas no *Tratado* e é retomada nas *Investigações*. A segunda instância, contaminada pela referência aos desdobramentos dos processos que implicam a noção de experiência, é trabalhada desde uma abordagem menos comprometida com a formulação de termos. Por sua vez, pode ser definida como a atuação com os termos previamente constituídos para bem encadear o discurso e sustentar a investigação. Assim, por exemplo, se constitui a noção de hábito. Ela é uma articulação — de noções bem desenvolvidas — incorporada organicamente à proposta de uma natureza humana. Logo se define o hábito como um ponto central da investigação, e a

noção de experiência, embora fundamental, nessa fase da reflexão importa apenas como elemento inserido nas engrenagens do raciocínio.

O que pretendemos obter como vantagem dessa leitura é a identificação de um procedimento metodológico relevante na obra. O filósofo, tendo como alvo a produção de uma tese sobre a natureza humana parte das extremidades, revisitando noções triviais para compor as bases das linhas argumentativas. Hume filosofa margeando o projeto, pouco a pouco, com a redefinição de termos simples e imprescindíveis para a fundamentação. As formulações sofrem influências umas das outras e se projetam em raciocínios complexos. Os argumentos se convocam e conduzem à totalidade do sistema.

Na direção de desenhar conhecimentos de significativa validade, buscando reconhecer as características dos processos de percepção, Hume escolhe tratar de várias experiências estéticas e delas extrair as conclusões sobre os fenômenos envolvidos com a percepção. A apresentação recorrente de exemplos do campo das artes nas *Investigações* representa, em nossa pesquisa, uma chave importante para uma compreensão razoável do projeto humeano. No momento em que busca traçar elementos para compor uma teoria do conhecimento, onde apresenta teses sobre a associação de ideias e sobre os princípios associativos, o filósofo utiliza imagens que se referem diretamente ao campo estético.

Notamos dois pares a serem identificados. O primeiro par é formado pelas figuras do filósofo e do leitor. O segundo, pelo artista e o observador. Essa categorização nos parece sensata na tentativa de compreender uma complementariedade entre as produções e seus destinatários. Nesse sentido, o contato do leitor com a obra filosófica se assemelha daquele que envolve um espectador idealizado com um produto artístico. No ato criativo o artista deve manter sua atenção dirigida para a estrutura interna do corpo humano, para a posição dos músculos, o arranjo dos ossos e a função e a forma de cada parte ou órgão do corpo¹⁴⁹ mantendo o objetivo de bem representar formas, de fazer surgir a riqueza de sua obra através da consideração dos detalhes. Esse cuidado informa o espectador sobre a competência do artista, sobre o seu esforço em apresentar uma tela verdadeiramente artística. Essa atenção também deve ser própria do filósofo, considerando que a exatidão é proveitosa para a beleza, assim como o raciocínio correto é para a delicadeza do sentimento¹⁵⁰. O bom direcionamento dos raciocínios, revelado na argumentação, deve, por sua vez, informar o leitor de sua consistência interna.

¹⁴⁹ Cf. EHU, I, §8.

¹⁵⁰ Cf. EHU, I, §8.

Na medida em que notamos uma aproximação entre a figura do filósofo e do artista, ambos trabalhando cautelosamente diante da tarefa de criação, dentro de formas singulares de estar no mundo, parece ser possível identificar também uma aproximação ampla entre a experiência comum e a experiência estética. Não parece haver uma distinção radical entre as duas formas. A experiência estética é apenas um modo particular de experiência que convoca as faculdades mentais e os princípios da natureza humana a se comportarem em seu grau máximo de atividade. Portanto escolher os exemplos que são próprios do campo das artes para tratar de epistemologia nada mais é, em nossa leitura, que uma ação pela busca de clareza, já que a proposta é tratar da experiência, qual a forma mais clara de refletir senão pelos casos em que os componentes da experiência se apresentam de forma mais evidente e distinta? Se a proposta é investigar os movimentos e mecanismos da imaginação, das paixões e da memória, por que não escolher os casos em que essas faculdades são solicitadas de modo mais destacado?

Nos parece plausível conceber que a experiência estética em nada se distingue da experiência comum, trivial. Sendo articulada pelos mesmos processos e mecanismos, ativando e solicitando as mesmas faculdades da mente, produzindo os mesmos efeitos. Utilizando a própria tendência, a própria noção de gradação como um recurso frequente na obra do filósofo, percebemos que se alguma distinção pode ser identificada entre a experiência estética e a comum, pragmática, ela é uma diferença de grau, não de natureza. Um expectador interessado se lança intencionalmente para uma obra artística, decide por ampliar sua atenção, expande sua percepção aos detalhes e se dedica a coletar o máximo de componentes da experiência em sua unidade.

A experiência comum se dá por processos em que o sujeito e o acontecimento interagem, não por uma relação dual, mas como uma constituição recíproca¹⁵¹. Ao passo em que a experiência se desdobra o sujeito se constitui. Portanto a experiência estética talvez seja trazida para elucidar, para esclarecer as reflexões epistemológicas do filósofo por se tratar de um tipo particular da experiência que compartilha da mesma estrutura de qualquer experiência, se destacando por sua intensidade. A atenção que poderia ser negligenciada em uma ação comum, como segurar um copo, calçar um sapato, se apresenta muito mais evidente no posicionamento de um espectador diante de uma pintura. A atividade de busca dos conteúdos da memória para decidir qual direção tomar, para a direita ou esquerda em um caminho, requer as mesmas faculdades que participam de uma atividade contemplativa. Uma

¹⁵¹ Cf. DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 101.

situação em que alguém se põe a contemplar uma peça de teatro exige um envolvimento tal que as paixões e a imaginação são ativadas fortemente.

A filosofia de David Hume é o resgate de um compromisso reflexivo que aglutina todos os seus recursos argumentativos sob o registro da experiência. O que se propõe é um sistema que consiga abarcar assuntos dos mais tematizados na filosofia a partir de um vocabulário próprio. Um vocabulário que se forma e se enriquece pela vida comum, pelo trivial: redefinições por destituição de excessos. Nada é lançado para fora, senão inconsistências. Nenhum fio exterior é trazido para costurar as fissuras que eventualmente sejam identificadas. A tessitura filosófica se estrutura com noções que estão, ao menos, articuladas com inclinações presentes na conjuntura social comum, nas situações da vida cotidiana. Com a ênfase no comprometimento argumentativo pleno, aparece como consequência direta a exposição das limitações do método. E ao passo em que os limites da inferência se tornam evidentes, no âmago da reflexão sobre a ação, surge o contorno do alcance do projeto. A pretensão de universalidade não é maior do que o rigor e a clareza.

Considerações finais

O sentimento de crença, tal como é desenhado na obra do filósofo, se configura por ser um aspecto organizador da vida cotidiana. Ele permite que as ações pragmáticas se desdobrem sem que sejam feitas análises detalhadas sobre as situações que se apresentam. Nessa formulação Hume descreve um evento em que ocorre espontaneamente no processo da vivência de experiências sensíveis. Isto porque a condição para que a crença se configure é precisamente um princípio natural. A tendência em reconhecer padrões, em identificar regularidades é tomada como algo que faz parte da natureza humana, uma forma que independe da ação do sujeito. Diante das experiências comuns, desde as percepções mais simples até as mais complexas, as faculdade mentais funcionam tendo como linha organizadora este aspecto natural que associa os dados dos sentidos de acordo com a semelhança, a contiguidade e a relação de causalidade.

Através da investigação dos fenômenos relativos ao entendimento e à natureza humana, Hume enfrenta um problema fundamental da história da filosofia. Tratando dos

elementos que corroboram para produzir a crença, a causalidade se apresenta como o aspecto mais importante, aquele que contribui de forma mais veemente. Esse delineamento da noção de causalidade revela traços fundamentais da perspectiva filosófica que pouco a pouco é estruturada. Isto porque essa noção prescindir de qualquer referência metafísica essencial ou de qualquer substância originária que funcione como causa primeira. Tampouco a condição de causa ou efeito está inscrita em determinados objetos. Em Hume a relação entre causa e efeito se estabelece como uma maneira de associação entre dados da percepção. Esse é, portanto, o universo que define a identificação de qualquer evento composto por um conjunto de elementos que, arranjados de uma forma específica, geram consequências específicas.

Assim como a redefinição de termos caros para a filosofia de seu tempo, outro traço característico é uma inclinação a refletir a partir de distinções de graus e não de natureza entre o homem e outros animais. Sendo assim, do mesmo modo que as reflexões sobre a relação de causalidade estão concentradas na identificação de um processo de associação, as formulações sobre a condição humana se afastam de qualquer consideração sobre aspectos fundamentais exclusivos da natureza humana.

A formulação de respostas acabadas, que pretendam satisfazer a exigência de verdade absoluta, aparecem na filosofia humeana como representantes de tentativas de formular sobre o que está para além do entendimento e da natureza humana. Trabalhando sobre os conceitos que utiliza para encadear seu pensamento, Hume deixa transparecer que seu estudo, sua investigação, implica a demarcação precisa de seu alcance. A produção conceitual é radicalmente acompanhada pela delimitação dos espaços em que a argumentação se mostra consistente. Um movimento em que o argumento serve para bem desenhar a estrutura do modo de argumentação. O filósofo marca, através das delimitações das noções que apresenta, o território da investigação filosófica e científica. Caracterizando os limites do entendimento humano são identificados os critérios que possibilitam adjetivar um argumento como filosófico. Um fazer filosófico que não se propõe a especular sobre as causas últimas, ou sobre as verdades absolutas, mas que encontra na própria atividade investigativa o sentido da reflexão.

A obra apresenta um percurso que nos permite encontrar um sentido amplo do projeto filosófico humeano. Esse sentido ultrapassa a classificação do filósofo em categorias isoladas e exige que o seu leitor considere a coexistência de aspectos aparentemente excludentes. Tomamos a obra humeana como aquela que apresenta no confronto entre os argumentos o

seu lugar mais próprio. Assim como a percepção é um fenômeno singular, que não permite que haja uma distinção objetiva entre o sujeito que percebe e os objetos percebidos, a localização do pensamento humeano parece estar situada nos intervalos, nas áreas que mantêm contato constante com suas fronteiras.

A atividade crítica tem como condição de possibilidade o empenho do agente para realizá-la. Hume encontra na filosofia, no exercício da crítica, na atenção aos detalhes da experiência, o lugar próprio de uma manifestação enriquecida da natureza humana. Enquanto a crença surge para determinar um modo específico da ação, a delicadeza da imaginação conduz a percepção para a singularidade da experiência. A filosofia seria, portanto, aquela atividade que reconhece na experiência não apenas a repetição de padrões, mas que busca em cada experiência precisamente o seu caráter único.

O exercício crítico se configura como uma formação constante, um processo que não pretende alcançar nenhuma objetivo senão reconhecer na percepção a sua pluralidade. O filósofo, o bom crítico, aquele que insiste em se colocar nos acontecimentos perceptivos sob a determinação de um certo refinamento, deve ter como conteúdo de investigação a própria experiência da qual faz parte.

O filósofo traz para a sua construção argumentativa os exemplos que podem minar as suas formulações conceituais e marca as limitações de alcance das suas proposições. Nesse modo de produção reconhecemos a obra que se forma como um projeto, uma leitura que nos provoca o assentimento ao passo em que mantém reservado o espaço para a continuidade. Mesmo marcando certos limites, que antes de serem limites da especulação filosófica são marcados como limites do entendimento humano, se garante um campo próprio para as investigações futuras sobre os teses que defende.

Para que se julgue corretamente uma composição de gênio, há tantas perspectivas a considerar, tantas circunstâncias a comparar e se requer tanto conhecimento da natureza humana, que um homem privado do juízo mais sadio jamais poderá se tornar um crítico tolerável de tais realizações. E esta é mais uma razão para que se cultive o paladar nas artes liberais. Nosso juízo será fortalecido por esse exercício; formaremos noções mais justas da vida; muitas coisas que agradam ou afligem a outros nos parecerão demasiado frívolas para despertar nossa atenção; e gradualmente perderemos aquela incômoda sensibilidade e delicadeza da paixão.¹⁵²

¹⁵² HUME, D. *Da delicadeza de gosto e de paixão*, p.15.

O filósofo nos revela a localização de suas reflexões acerca do gosto em sua obra. O refinamento do gosto se posiciona na ponta da flecha do projeto humeano. Esse tal refinamento, de difícil caracterização e definição, reflete nas mais variadas instâncias do universo humano. Esse forma de vida a ser cultivada acarreta determinações sobre as escolhas das amizades, sobre a contemplação de obras artísticas, sobre o fazer filosófico, sobre as ações morais. O trilha da educação dos sentidos deve ter, portanto, como consequência a formação de um sujeito capaz de enfrentar as situações trazidas pela percepção como objetos a serem reconhecidos, identificados e, por fim, contemplados.

Notamos que as reflexões epistemológicas são convocadas para a argumentação sobre o gosto. Como um terreno que oferece as condições de estruturação dos argumentos, as noções que confluem para a caracterização do sentimento de crença servem como referências para o refinamento do gosto. Dessa forma, compreendemos que para pensar a estética humeana se faz necessário remontar o trajeto do filósofo no território da epistemologia. No sentido oposto, pensar os conceitos de natureza epistemológica com a perspectiva estética como referência é lançar luz sobre as ideias, possibilitando assim a busca pela apreensão da obra em sua totalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de David Hume:

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Mineola: Dover, 2003.

_____. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. *An Enquiry concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999.

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

_____. *Essays Moral, Political, and Literary*. Edited by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics, 1987.

_____. *A arte de escrever ensaio e outros ensaios*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

Outras obras:

DANTO, A. *A transfiguração do lugar-comum*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005

DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

FLEW, A. *Hume's Philosophy of Belief: a study of his first inquiry*. Thoemmes Press, 1997.

FREUD, S. *El fetichismo*. In: *Obras Completas* vol. III. Madri: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2993-2996.

GETTIER, E. L. *Is justified true belief knowledge?* Oxford: *Analysis*. vol. 23, nº6, 1963.

GUIMARAES, L. *Ceticismo e crença religiosa no Tratado da natureza humana*. Belo Horizonte: *Kriterion*, v. 52, nº 124. 2011.

GUYER, P. *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

LEBRUN, G. *A boutade de Charling Cross*. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naif, 2006

_____. Berkley ou le sceptique malgré lui. *In: A filosofia e sua história.* São Paulo: Cosac Naif, 2006.

LIMONGI, M. I. O Fato e a Norma do Gosto: Hume contra um certo Ceticismo. *Analytica*, vol. 10, nº 2, 2006.

MONTEIRO, J. P. Hume e a epistemologia. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

_____. *Novos Estudos Humeanos.* São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

_____. Hume: Três Problemas Centrais. *In: Dois Pontos*, Curitiba, vol. 1, nº 2, 2005.

MOURA, C. A. R. Crítica humeana da razão. *In: Racionalidade e Crise.* São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

PIMENTA, P.P. A imaginação crítica: Hume no século das luzes. Rio de Janeiro: Azougue & Pensamento Brasileiro, 2013.

POPPER, K. R. A lógica da pesquisa científica. São Paulo: Cultrix, 1972.

SALLES, J. C. O cético e o Enxadrista: Significação e Experiência em Wittgenstein. Salvador: Quarteto Editora, 2012.

_____. O claro e o obscuro. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.

_____. O Retrato do Vermelho e Outros Ensaio. Salvador: Quarteto Editora, 2006.

SALTEL, P. *Le Vocabulaire de Hume.* Paris: Ellipses, 1999.

SCHERER, R. Aprender com Deleuze. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 26, nº 9. 2005.

SMITH, P. J. O ceticismo de Hume. São Paulo: Loyola, 1995.

SROUD, B. *Hume.* London: Routledge, 1977.

SUZUKI, M. A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII. São Paulo: Ed. 34, 2014.

TOWNSEND, D. *Hume's Aesthetics Theory: Taste and Sentiment.* London; Routledge, 2001.

VERGEZ, A. M. *David Hume.* Lisboa: Edições 70, 1984.